

DIALÓGICA

Intercultural

ISSN-L: 2960-0847 · Número 4 · 2024



- Comprendiendo el totonaco de Santána en México
- Las erosiones del manuscrito musical de Moxos
- Despertares Ayahuasca: Testimonio de un curandero Tsáchila



Dialógica Intercultural

Cuarto número, 2024

Versión completa DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.14610838>

Presentación editorial DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.14610866>

Portada DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.14606237>

Es una publicación del Centro Interdisciplinario PROEIB Andes de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Mayor de San Simón. La revista digital aborda temáticas relacionadas con: educación, lenguas y culturas de pueblos indígenas en Bolivia y América Latina, es de producción semestral y de acceso abierto.

Dialógica Intercultural pretende propiciar debates sobre problemáticas sociales, históricas, culturales, antropológicas, educativas y lingüísticas vinculadas con pueblos indígenas en Bolivia, el continente y el mundo. Además, uno de sus propósitos es fortalecer redes académicas, proporcionar información a profesores, estudiantes y a la comunidad en general.

Consejo editorial Centro Interdisciplinario PROEIB Andes

José Fernando Galindo Céspedes – Editor General

Javier Martín Colque Rollano – Editor adjunto

Pedro Ovio Plaza Martínez – Editor sección artículos de investigación

Andrés Giovanni Silva Terán – Editor sección entrevistas y reseñas

Comité editorial

Beatriz Gualdieri, Universidad Nacional de Luján, Argentina

Rickard Lalander, Ph.D., Södertörn University, Suecia

Magnus Lembke, Ph.D., Stockholm University, Suecia

Crista Weise, Ph.D., Universitat Autònoma de Barcelona, España

Barbara De Cock, Ph.D., Université catholique de Louvain-la-Neuve, Bélgica

Eduardo Córdova, Ph.D., Universidad Mayor de San Simón, Bolivia

Comité revisor

Vicente Limachi, Ph.D., Universidad Mayor de San Simón, Bolivia
Marina Arratia, Ph.D., Universidad Mayor de San Simón, Bolivia
Pedro Plaza, Ph.D., Universidad Mayor de San Simón, Bolivia
Johan Oporto, Ph.D., Universidad Mayor de San Simón, Bolivia
Greby Rioja, Ph.D., Universidad Mayor de San Simón, Bolivia
Rickard Lalander, Ph.D., Universidad de Södertörn, Suecia
Antonio Mayorga, Ph.D., Universidad Mayor de San Simón, Bolivia
Beatriz Gualdieri, Ph.D., Universidad Nacional de Lujan, Argentina
Mgr. Patricia Alandia, Universidad Mayor de San Simón, Bolivia
Jaime Zambrana, Ph.D., Universidad Mayor de San Simón, Bolivia
Mgr. Juan José Huanca, Universidad Privada Domingo Savio, Bolivia
Yuri Torrez, Ph.D., Universidad Mayor de San Simón, Bolivia
Tania Rodriguez, Ph.D., Universidad Mayor de San Simón, Bolivia
Mgr. Guido de la Zerda, Universidad Mayor de San Simón, Bolivia
Crista Weise, Ph.D., Universitat de Barcelona, España
Lic. Constantino Rojas, Universidad Mayor de San Simón, Bolivia
Mgr. Lourdes Saavedra, Universidad Mayor de San Simón, Bolivia
Walter Sánchez, Ph.D., Universidad Mayor de San Simón, Bolivia
Alberto Villalpando, Doctor Honoris Causa, Universidad Mayor de San Simón, Bolivia
Ruth Catalán, Ph.D., Universidad Mayor de San Simón, Bolivia
Mgr. Rocío Zubieta, Universidad Mayor de San Simón, Bolivia
Mgr. Mauricio Sánchez, Universidad Mayor de San Simón, Bolivia
Yuri Torrez, Ph.D., Universidad Mayor de San Simón, Bolivia
Mgr. Evangelio Muñoz, Universidad Mayor de San Simón, Bolivia
Gunnar Zapata, Ph.D., Universidad Mayor de San Simón, Bolivia
Pablo Ospina Peralta, Ph.D., Universidad Andina Simón Bolívar, Ecuador
Jordi Gascón Gutiérrez, Ph.D., Universitat de Barcelona, España
Beatriz Gualdieri, Ph.D., Universidad Nacional de Luján, Argentina
Mgr. Federico Villalta, Investigador independiente, Bolivia
Mgr. Juan José Huanca Borges, Universidad Privada Domingo Savio, Bolivia
Mgr. Hugo de Ugarte, Universidad Mayor de San Simón, Bolivia
Mgr. Lourdes Saavedra, Universidad Mayor de San Simón, Bolivia
Mgr. Marlene Antezana, Universidad Mayor de San Simón, Bolivia

Editor en la Web

Javier Martin Colque Rollano

Arte y Diseño

Grover Acero Colque

Ilustración de portada

Imagen generada con Inteligencia artificial en Canva IA, 30 de diciembre 2024 (https://www.canva.com/es_mx/generador-imagenes-ia/).



ISSN-L:2960-0847

Dialógica Intercultural (Cochabamba-Bolivia) 2024

Edición digital

https://revistas.umss.edu.bo/index.php/dialogica_intercultural/index

<https://www.proieibandes.org/>

<https://www.hum.umss.edu.bo/>

Licencia Pública Internacional — CC BY-NC 4.0

Versión completa DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.14610838>

Presentación editorial DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.14610866>

Portada DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.14606237>

Hecho en Bolivia



Índice de contenidoDOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.14623339>

Índice de contenido	i
Presentación	iii

Artículo 1

Clasificadores numerales del totonaco de Santána, Chumatlán: desplazamiento y preservación	1
Faustino Montes Castañeda José López Tirzo	

Artículo 2

Las erosiones del manuscrito musical de Moxos	24
Andres Giovanni Silva Terán	

Artículo testimonio 1

Despertares Ayahuasca: Testimonio de un curandero joven Tsáchila	93
Rickard Lalander Juan Calazacón	

Artículo testimonio 2

Quizás soy muy soñador: Mi apuesta por la formación, investigación y la interacción universitaria en el Trópico cochabambino	120
Sandra Saravia Ovando Alberto Escalante Mojo	

Ensayo 1

Breves apuntes para una política del amor	150
Oscar Zegada Claure	

Ensayo 2

Notas sobre la transformación curricular en el Programa de Licenciatura en Música de la Universidad Mayor de San Simón	165
Luis Moya Salguero	

Ensayo 3

- Narrativa y Sociología: Explorando el debate de los 1990 179
J. Fernando Galindo
-

Reseña de libro 1

- Reseña del libro “*Ahora sí, Guerra civil*”. *Clase-etnia, nación e insurrección en el Altiplano de La Paz. Génesis de la Guerra del gas (1931 – 2003)* 196
Emma Lazcano Dávalos

Reseña de libro 2

- Reseña del libro “*Agua para Todos, Comunidad, propiedad y revolución en la Bolivia moderna*” 203
Rocío René Bustamante Zenteno

Presentación

J. Fernando Galindo

Presentación

Cómo citar: Galindo, J. F. (2024). Presentación. *Revista Dialógica Intercultural*, 4, iii-ix. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.14623407>

Con satisfacción presentamos el cuarto número de *Dialógica Intercultural*, con el cual concluimos nuestro segundo año de publicación continua. Este segundo semestre 2024 ha estado signado por varios eventos de los cuales hacemos referencia a dos. Primero, las dos plataformas promovidas por el Centro Interdisciplinario PROEIB Andes (<https://revistas.umss.edu.bo/> y <https://libros.umss.edu.bo>) paulatinamente se van consolidando, la primera con 15 revistas científico-académicas en línea y la segunda con 10 publicaciones de libros, expresión del creciente interés de la comunidad académica de nuestra institución de publicar y difundir de manera digital y en acceso abierto. Asimismo, la iniciativa de visibilizar y fortalecer el trabajo editorial a través de las actividades y reuniones del Comité de Editores Científicos (CECI) va cobrando cuerpo en perspectiva de pasar de lo ad-hoc hacia la institucionalización, en gran parte por recomendación de las nuevas autoridades del Vicerrectorado y la Dirección de Investigación Científica y Tecnológica. En estos procesos, el rol del Centro Interdisciplinario PROEIB Andes, a través de los responsables de su revista *Dialógica Intercultural*, ha sido importante. Hacia el futuro hay tareas pendientes en el fortalecimiento de estas iniciativas y otras nuevas que van emergiendo, como plataformas de pre-impresos y datos abiertos, siempre en perspectiva de mejorar la calidad de la difusión científica y académica de la Universidad Mayor de San Simón.

Este cuarto número de *Dialógica Intercultural* contiene cuatro tipos de materiales: artículos de investigación, artículos-testimonio, ensayos, y reseñas de libros. La novedad de este número es la creación de la sección de artículos-testimonio. Cuatro razones nos impulsan a la creación de esta nueva sección. Primero, una reflexión sobre el sentido del nombre de nuestra revista, *Dialógica Intercultural*, un intercambio comunicativo que busca la comprensión y el aprendizaje conjunto entre actores provenientes de culturas distintas. Segundo, que este género de escritura expresa bien elementos centrales del enfoque dialógico intercultural: a) la *interacción* comunicativa e intercambio de ideas y experiencias entre dos o más personas, b) la construcción de *significados en relación*, a través de la conversación y el entendimiento mutuo, y c) en su dimensión *pedagógica-epistémica*, el aprendizaje y co-construcción del conocimiento basado en la participación activa y el debate entre los involucrados. Tercero, la posibilidad que abre este género de escritura de ser apropiada y comprendida, no sólo por los académicos, sino por el común de la gente y las comunidades de las cuales son parte, al reconocer sus voces, perspectivas y experiencias en los relatos narrados de sus vidas, ampliando la comunicación dialógica intercultural a las comunidades de las cuales son parte los actores-autores de los relatos. Finalmente, este género de escritura, expresa bien nuestras búsquedas de formas

alternativas de comunicación del conocimiento alineadas con perspectivas interculturales y decoloniales.

La sección de **artículos** se inicia con un trabajo de Faustino Montes Castañeda y José López Tirzo titulado “Clasificadores numerales del totonaco de Santána, Chumatlán: desplazamiento y preservación”. Este trabajo estudia los clasificadores numéricos de la lengua totonaca de Santána, Chumatlán, Veracruz, México. Los datos, recopilados a través de registros etnográficos y grabaciones de audio y vídeo de interacciones cotidianas en tres familias bilingües totonaco-español, se analizan para evaluar el uso de clasificadores numéricos, su significado y el nivel de habla de esta lengua entre las nuevas generaciones. Los resultados indican que el sistema de clasificadores numéricos del totonaco es semánticamente rico, pero el desplazamiento lingüístico hacia el español ha llevado a una preferencia por el clasificador genérico *aq-*, lo que sugiere que los hablantes no sienten la necesidad de usar los clasificadores específicos.

El artículo de Giovanni Silva titulado “Las erosiones del manuscrito musical de Moxos” analiza el deterioro y la representación semiótica de dos manuscritos musicales de la zona de Moxos, en perspectiva de la revalorización del patrimonio musical boliviano. El estudio busca identificar las causas de la degradación de las transcripciones de los manuscritos y por qué ha perdurado en la memoria patrimonial post-misional. A través de un acercamiento cualitativo de dos títulos del Archivo de Moxos, se aplican criterios melódicos, rítmicos y armónicos al análisis de los mismos. Los resultados revelan intervalos incongruentes, omisiones melódicas, incompatibilidades rítmicas y acordes discordantes. El autor plantea que este desgaste genera inconsistencias en los significados sonoros, cuestionando la autenticidad de la herencia musical de Moxos. Se sugiere que su conservación está relacionada con un proceso de mitificación del pasado misional y las prácticas devocionales de la comunidad.

La sección de **artículos-testimonio** contiene dos trabajos. Se inicia la sección con el trabajo titulado “Despertares Ayahuasca: Testimonio de un curandero joven Tsáchila” de Juan Calazacón y Rickard Lalander. Este texto narra principalmente la vida de Juan Calazacón, un joven curandero indígena del pueblo Tsáchila en Ecuador, que es un visionario en su comunidad y reside en el valle subtropical de Santo Domingo. En un contexto de creciente aprecio por la cultura y los valores Tsáchila, Juan, junto con su familia, fundó un centro de retiro llamado “Despertares Ayahuasca”, que se especializa en ofrecer paquetes personalizados para turistas y personas en busca de bienestar físico, mental y espiritual, logrando un éxito notable. Además, la historia también aborda las luchas y la resistencia del pueblo Tsáchila, así como las experiencias de Juan al enfrentar los retos y dilemas de la modernidad. El texto se centra en una conversación entre Juan Calazacón y el investigador Rickard Lalander.

Esta sección también incluye el trabajo titulado “Quizás soy muy soñador: Mi apuesta por la formación, investigación y la interacción universitaria en el Trópico cochabambino” de Alberto Escalante y Sandra Saravia. Este diálogo presenta el testimonio del ingeniero

Alberto Escalante, docente universitario y pionero dedicado a la integración y proyección de la Universidad Mayor de San Simón (UMSS) en el Trópico de Cochabamba. El relato describe diferentes iniciativas promovidas y de las que fue parte el ingeniero Escalante, desde la década de 1970 hasta la actualidad, para establecer la presencia de la universidad en esa región, el establecimiento de programas y carreras universitarias y la construcción de infraestructura, en el marco de la tensión entre los enfoques de desconcentración y descentralización universitaria. El relato hace también referencia autocrítica a que, a pesar de los esfuerzos y recursos empleados, la UMSS aún no ha alcanzado la proyección deseada en la zona, de las que dos expresiones son, la disminución de la población estudiantil de los programas desconcentrados y el cierre de otros, y una docencia itinerante reducida a la prestación de servicios docentes puntuales, y en condiciones limitadas, que no contribuye a la conformación de comunidades académicas comprometidas. El testimonio concluye con un sentimiento de “resignación reflexiva” ante la complejidad de los procesos institucionales.

La sección de **ensayos** incluye tres trabajos. En el primero, titulado "Breves Apuntes para una Política del Amor" Oscar Zegada explora la integración del concepto de amor en la práctica política, enfatizando la necesidad de un enfoque holístico hacia las interacciones humanas y las estructuras sociales. Zegada argumenta que la sociedad contemporánea está fragmentada entre lo individual y lo colectivo, lo emocional y lo racional, lo natural y lo artificial que conducen a una desconexión que socava el potencial para relaciones genuinas y una gobernanza efectiva. Aspectos clave abordados en el ensayo incluyen: 1) la interconexión para fomentar una sociedad inclusiva y compasiva, 2) la ética del amor que implica el respeto y promoción de los derechos de todos los individuos, así como la responsabilidad por su bienestar, 3) una práctica política informada por el amor y la espiritualidad, la inclusividad, el diálogo y la integración de diversas perspectivas, 4) pasos prácticos para implementar una política del amor, como asumir responsabilidad por nuestras decisiones y actuar de acuerdo con principios éticos y 5) el reconocimiento de los desafíos y oportunidades que el cultivar el amor y la conciencia presentan para trascender tendencias negativas como el conflicto y la violencia en perspectiva de una sociedad más armoniosa. En suma, Zegada convoca a un enfoque transformador de la política que priorice el amor, la interconexión y la responsabilidad ética, instando por igual a individuos y líderes a abrazar una visión más compasiva e inclusiva para el futuro.

En el segundo ensayo titulado "Notas sobre la transformación curricular en el Programa de Licenciatura en Música de la Universidad Mayor de San Simón" Luis Moya Salguero realiza un examen crítico de los recientes cambios curriculares en el Programa de Licenciatura en Música (PLM) de esta universidad. Temas clave que aborda son 1) la validez del uso del concepto de “modelo de conservatorio” para caracterizar el primer modelo curricular del PLM que la transformación curricular pretende superar, ya que este concepto es demasiado general y no refleja la diversidad de experiencias dentro de la educación musical; 2) la importancia de la formación práctica instrumental, argumentando que los cambios curriculares actuales corren el riesgo de socavar este componente esencial; 3) problemas relacionados con la gobernanza y la participación en los procesos de toma de

decisiones sobre los cambios curriculares; 4) la necesidad de fundamentar la educación musical en contextos culturales locales en lugar de imponer paradigmas externos; 5) la sobrecarga curricular de incluir una amplia gama de materias dentro del currículo, lo que puede llevar a una dilución del enfoque y la efectividad. En suma, Moya aboga por un enfoque equilibrado, que valore tanto el conocimiento teórico como las habilidades prácticas y enfatiza la importancia de los contextos culturales locales en la configuración de la educación musical. El documento llama a una mayor participación de la facultad y los estudiantes en las discusiones curriculares para asegurar que el programa siga siendo relevante y efectivo en la preparación de futuros músicos.

Cierra la sección de ensayos el trabajo de J. Fernando Galindo titulado “Narrativa y Sociología: Explorando el debate de los 1990”. Este documento explora las interrelaciones entre la narrativa y la sociología, basándose en una revisión de la literatura en inglés de los años 90. Utilizando una metodología descriptiva y bibliográfica, se centra en la discusión sobre la narrativa en el contexto sociológico, sin buscar relaciones ocultas, sino estableciendo un punto de partida para futuras investigaciones. Se destaca la importancia de la narrativa en la construcción de significado en la vida cotidiana y en las ciencias sociales, argumentando que es una herramienta esencial para la interpretación de fenómenos sociales. Se identifica que la narrativa se presenta en diversas formas y se concluye que su estudio debe extenderse más allá de las ciencias sociales, enfatizando su papel en la comunicación y la interpretación de la realidad social.

Finalmente la sección de **reseñas de libros** contiene dos trabajos. En el primero, Emma Lazcano Dávalos comenta el libro “*Ahora sí, Guerra civil. Clase-etnia, nación e insurrección en el Altiplano de La Paz*” de Lorgio Orellana (2024). El libro analiza la Guerra del Gas en Bolivia (2003), un conflicto contra el neoliberalismo que llevó a la renuncia del presidente Gonzalo Sánchez de Lozada. El autor argumenta que la lucha de clases y etnias configura la cuestión nacional, enfocándose en la clase-etnia trabajadora-aymara como sujeto colectivo que defiende los recursos naturales y la soberanía. Las masacres durante el conflicto impulsaron un nacionalismo boliviano desde abajo, permitiendo a los insurrectos reivindicar su identidad como “verdaderos bolivianos”. La guerra culminó en la sucesión de Carlos Mesa, con movilizaciones de las clases medias en búsqueda de paz. A parte del análisis empírico, se destaca que el trabajo se distingue por su enfoque en la génesis del nacionalismo desde una perspectiva socio-histórica, destacando la importancia de las movilizaciones sociales. El libro, estructurado en ocho capítulos, ofrece un análisis detallado y es clave para comprender las luchas sociales y la justicia en Bolivia.

La revista cierra con la reseña del libro “Siempre es sobre el agua, y siempre lo será. Agua para Todos, Comunidad, propiedad y revolución en la Bolivia moderna” de Sarah Hines (2024), elaborado por Rocio Rene Bustamante. La reseña inicia con una reflexión sobre la primera impresión de la comentarista sobre los propósitos de la autora de realizar una investigación sobre un tema sobre estudiado, la guerra del agua, y su posterior sorpresa que el foco de estudio era el Proyecto Múltiple Misicuni (PMM), un aspecto menos explorado

y crucial en la gestión hídrica. El comentario destaca también el abordaje histórico, considerando las luchas sociales por la democratización del agua en Cochabamba y el aporte de la autora de entender la complejidad de estos conflictos y la revisión de conceptos como la gobernanza, a menudo abordados de manera superficial. Se valora la traducción del libro al español, facilitando su acceso a un público más amplio en Bolivia, y se resalta que muchas investigaciones no regresan a la comunidad para ayudar a transformar realidades. La comentarista enfatiza que la historia es esencial para comprender los conflictos actuales y que el libro ofrece un análisis detallado de la gestión del agua desde 1870 hasta 2010, explorando las luchas sociales antes y después de la Guerra del Agua. Aunque encuentra interesante el concepto de "sociedad hidráulica popular", cuestiona si realmente se trató de una respuesta organizada de la ciudadanía ante la falta de acción estatal. Finalmente, concluye que la lucha por un acceso equitativo al agua es continua y está profundamente enraizada en la historia y la comunidad, resaltando la interconexión entre el agua y el poder.

Agradecemos a todas las personas que contribuyeron en hacer posible la concreción de este cuarto número. A los autores por su interés de difundir sus trabajos a través de *Dialógica Intercultural*, a los/las colegas lectores/as pares por las sugerencias y recomendaciones a los autores para afinar sus contribuciones y por su compromiso de apoyar este proyecto editorial. Al equipo editorial del Centro Interdisciplinario PROEIB Andes, el investigador Martín Colque Rollano y el pasante de la carrera de Comunicación Social, Grover Acero Colque, por su esfuerzo de armar por varios meses el presente número.

J. Fernando Galindo
Editor General

Notas

* *Nota.* Escribiendo investigación [Fotografía], por Jhonatan Aguanta. Cochabamba, Bolivia, 24 de abril 2024.

Clasificadores numerales del totonaco de Santána, Chumatlán: desplazamiento y preservación

Faustino Montes Castañeda - José López Tirzo



Clasificadores numerales del totonaco de Santána, Chumatlán: desplazamiento y preservación

Numeral classifiers of the Totonaco of Santana, Chumatlán: displacement and preservation

Faustino Montes Castañeda*

José López Tirzo**

Cómo citar: Montes, F. y López, J. (2024). Clasificadores numerales del totonaco de Santána, Chumatlán: desplazamiento y preservación. *Revista Dialógica Intercultural*, 4, 1-23. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.14623446>

Recibido: 14 de mayo de 2024 • Aprobado: 29 de noviembre de 2024

RESUMEN | El presente trabajo se refiere al estudio de los clasificadores numerales del totonaco de Santána, Chumatlán, Veracruz, México. En este artículo se describen los datos recabados y analizados a fin de conocer el nivel de habla totonaca de las nuevas generaciones y del uso de los clasificadores numerales en la lengua en mención. Para tal efecto los datos recabados se consideran como la materia prima de este estudio porque permite identificar las propias formas de contabilizar el entorno, así como su significado profundo al emplearlas. Los resultados de este trabajo muestran que el sistema de clasificadores numerales del totonaco tiene una alta elaboración semántica para describir a un conjunto de entidades que comparten sus propiedades semánticas específicas y generales. Sin embargo, por cuestiones del desplazamiento lingüístico de la lengua y la tendencia hacia el monolingüismo en español, encontramos que hay una tendencia al desplazamiento de los clasificadores específicos por el clasificador genérico *aq-*, en este sentido, podemos señalar que los mismos hablantes no ven la necesidad de usar el sistema específico cuando el totonaco permite el uso de un cuantificador genérico.

Palabras clave | Totonaco, Clasificadores, Número, Desplazamiento

ABSTRACT | The present work refers to the study of the numeral classifiers of the Totonaco of Santána, Chumatlán, Veracruz, México. This article describes the data collected and analyzed in order to know the level of Totonac speaking of the new generations and the use of numeral classifiers in the language in question. For this purpose, the data collected is considered the raw material of this study because it allows us to identify the ways of accounting for the environment, as well as its deep

meaning when using them. The results of this work show that the Totonaco numeral classifier system has a high semantic elaboration to describe a set of entities that share their specific and general semantic properties. However, due to issues of linguistic displacement of the language and the tendency towards monolingualism in Spanish, we found that there is a tendency to the displacement of the specific classifiers by the generic classifier *aq-*, in this sense, we can point out that the same speakers do not see the need to use the specific system when totonaco allows the use of a generic quantifier.

Keywords | Totonaco, Classifiers, Number, Displacement

Introducción

En el ámbito comunicativo, el totonaco continúa desempeñando un papel significativo en la vida cotidiana de las personas adultas y abuelos. No obstante, actualmente, el español es la lengua de la socialización temprana de los infantes totonacos y de los jóvenes, en la casa, en la comunidad y en la escuela. La nueva generación de los padres totonacos son los principales agentes socializadores del español, y la mayoría de ellos cuenta con una educación media superior y universitaria. Esta situación, genera que los niños totonacos posean como primera lengua el español, mientras que el idioma totonaco se use como segunda lengua, con una mayor influencia del español. Esto genera que la comunidad lingüística totonaca de Santána presente un sistema de bilingüismo con diglosia, en el cual se privilegia la elección de la variedad alta (el español) por parte de los padres socializadores (Ferguson, 1959). Independientemente de que los niños estén expuestos a dos lenguas desde su nacimiento, no desarrollan los dos sistemas lingüísticos paralelos, como se ha documentado en otros estudios (De Howver, 2009; Deuchar & Quay, 2000; Montrul, 2008).

Por consiguiente, los niños totonacos de Santána no presentan un patrón de adquisición "bilingüe ideal", como el estudio de Ronjat (1913), que plantea que "el bilingüismo coordinado se logrará siempre y cuando cada uno de los padres le hable una sola lengua al niño" (en Signoret 2013: 8). En nuestro contexto de estudio, al menos, encontramos que no existe una dirección unilineal en la socialización y la adquisición del lenguaje, ya que desde el nacimiento de los niños totonacos se desarrollan con varios miembros de la familia de varias generaciones y están expuestas a una diversa variación del input lingüístico en el habla dirigida y no dirigida a ellos. En este sentido, los niños bilingües totonaco-español hablan preferentemente en español, y los consideramos como hablantes pasivos en totonaco, pues a pesar de que entiendan las interacciones comunicativas en esta lengua, ellos prefieren responder en su lengua primaria, el español. Sin embargo, hemos encontrado en algunas situaciones comunicativas en el que los niños bilingües se llegan a comunicar con los abuelos y las abuelas en totonaco.

A continuación, en la Tabla 1 se presentan los datos estadísticos de la población infantil monolingüe totonaco y bilingües totonaco-español, de 3 años en adelante. De acuerdo con los datos del Instituto Nacional de Estadística y Geografía de México (INEGI 2020), se

registran 1541 habitantes totonacos. Con base en estos datos se puede interpretar que hay una mayor población de niños bilingües en un 93.0%, en comparación con el número de niños monolingües totonacos del 7.0%.

Tabla 1

Población infantil monolingüe totonaco y bilingüe totonaco-español 2020)

Población monolingüe totonaco de 3 años	Población bilingüe totonaco-español de 3 años
93 (7.0%)	1237 (93.0%)

Nota. Censo de Población y Vivienda (INEGI, 2020).

Los datos estadísticos y los estudios etnográficos en 2022, mencionados con anterioridad, indican que actualmente la socialización del lenguaje de los niños totonacos ocurre más en español, a pesar de que los datos de INEGI (2020) indican que hay una población bilingüe totonaco-español. En relación con estos resultados nos hace suponer que el desarrollo lingüístico de los niños totonacos no sea idéntico en las dos lenguas, es decir, en cuanto a) los contextos de exposición y uso de las dos lenguas; b) desarrollo paralelo o equilibrado en las dos lenguas; c) y que los patrones de desarrollo sean similares a la primera lengua o en ambas lenguas. De hecho, cuando los padres deciden no transmitir el totonaco a sus hijos, es un factor clave en la pérdida del lenguaje (Beck y Lam, 2009:2; Montes 2022). Dado el contexto del bilingüismo de los totonacos de Santána, suponemos que estas elecciones lingüísticas, pueden estar motivadas por el contacto, las ideologías, las trayectorias, las escuelas, las políticas públicas, los medios digitales y la nueva generación de los niños *Luuwánin* ‘los nuevos niños totonacos mestizos’.

De acuerdo con los datos censales condensados en la Tabla 1, se puede observar que el contexto de estudio nos está mostrando que la lengua totonaca se está aprendiendo en un porcentaje bajo en monolingüismo, es decir, la lengua se está aprendiendo en un contexto de bilingüismo y desplazamiento. En este sentido, nos preguntamos ¿cómo se sigue transmitiendo y manteniendo el uso de los clasificadores numerales del totonaco de Santána en el habla adulta e infantil? Por lo anterior, en este artículo nos interesa describir y clasificar el sistema de los clasificadores numerales específicos y genéricos del totonaco de Santána en el contexto del desplazamiento de la lengua.

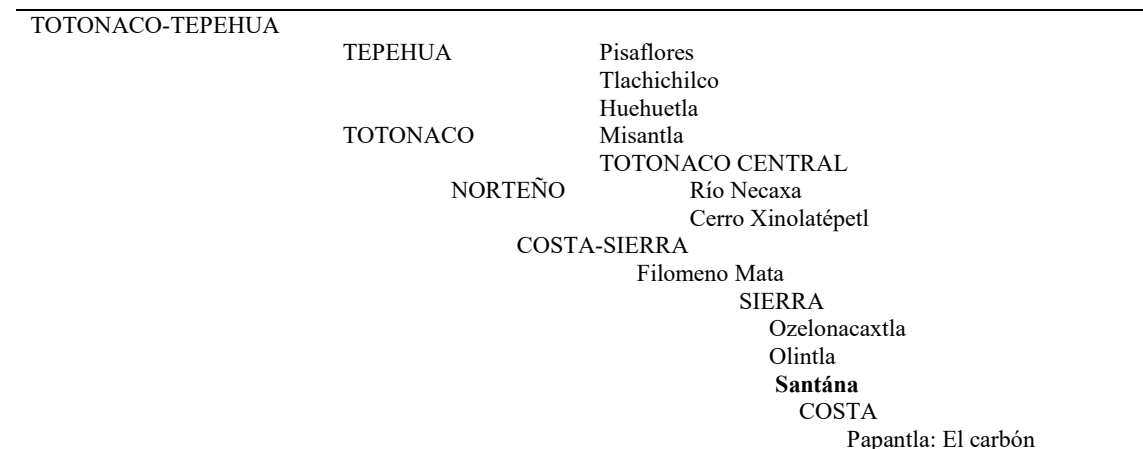
En el primer punto de este documento se describe la lengua totonaca de Santána. Después, la descripción de los clasificadores numerales. Luego, la metodología. Posteriormente, se describen los clasificadores numerales del totonaco de Santána. Enseguida, se puntualiza la descripción y análisis de los clasificadores de acuerdo con su función semántica. Finalmente, en el último apartado se presentan las conclusiones.

1. Lugar de estudio

El pueblo totonaco de Santána, Chumatlán, Veracruz, México, se localiza en la Sierra Norte de Veracruz, en la región del Totonacapan. El totonaco es una lengua que pertenece a la familia lingüística totonaco-tepehua, que “constituye una de las familias lingüísticas más grandes de Mesoamérica, con unos 256,344 hablantes según el censo mexicano de 2020” (INEGI 2020). La agrupación lingüística se divide en dos ramas (véase Figura 1). La rama tepehua consiste en tres variantes: Tlachichilco, Pisaflores y Huehuetla, mientras que el totonaco se divide en tres o cuatro ramas: el totonaco de Misantra, el totonaco norteño o de tierras altas, el totonaco de la sierra y el totonaco de la costa. La variante totonaca que se describe en esta investigación corresponde a la variante Sierra.

Figura 1

Lenguas totonacas-tepehuas



Nota. Levy y Beck (2012, p.601)

2. Metodología

El corpus examinado en este estudio procede de dos temporadas de trabajo de campo durante los meses de diciembre de 2011 y febrero de 2022. Los materiales se obtuvieron mediante los registros etnográficos, grabaciones en audio y vídeo en las interacciones cotidianas de tres familias bilingües totonaco-español. En particular, se incluyen algunos ejemplos de los autores, debido a que son hablantes totonacos e integrantes de la comunidad lingüística.

La interacción e inmersión en el contexto de estudio fue fundamental, en un principio se acordó con las familias De Gaona y Montes el objeto de estudio, por tanto, se solicitó su consentimiento para documentar y codificar información con fines educativos. Para ello se realizaron ocho visitas en donde se participó en la convivencia cotidiana, en una de ellas es cuando la familia De Ganona vendía las hojas de maíz. En el acto comunicativo

participaron personas adultas cuyo lenguaje aún es más notable en el uso del idioma totonaco, mientras que en las generaciones jóvenes proyectaban un uso deteriorado del totonaco, es decir, mostraron mayor interferencia del español durante su interacción con los adultos mayores.

Por otra parte, la familia Montes, en una actividad de mayordomía, participaron varias personas, en tal ocasión se identificó que (las madres de familia) son quienes propician el uso del idioma, pero al momento de contabilizar los (objetos o personas) utilizaban la numeraria totonaca, sin embargo, la participación de (las jóvenes) demostraron que al contar recurren a las expresiones del (español).

Se puede decir entonces que los participantes de entre 40 años a 60 años, tiene un mayor uso del totonaco para contabilizar, regularmente las (mujeres). Por otra parte, las personas de entre 10 a 35 años de edad, recurren mayormente en el conteo del español para expresar cantidades referidas. Se optó por registrar interacciones espontáneas debido a que de esa forma se consideran espontáneas las expresiones, garantizando así la obtención de información de primera mano. Entonces, las personas mantenían una conversación fluida y espontánea.

3. Los clasificadores

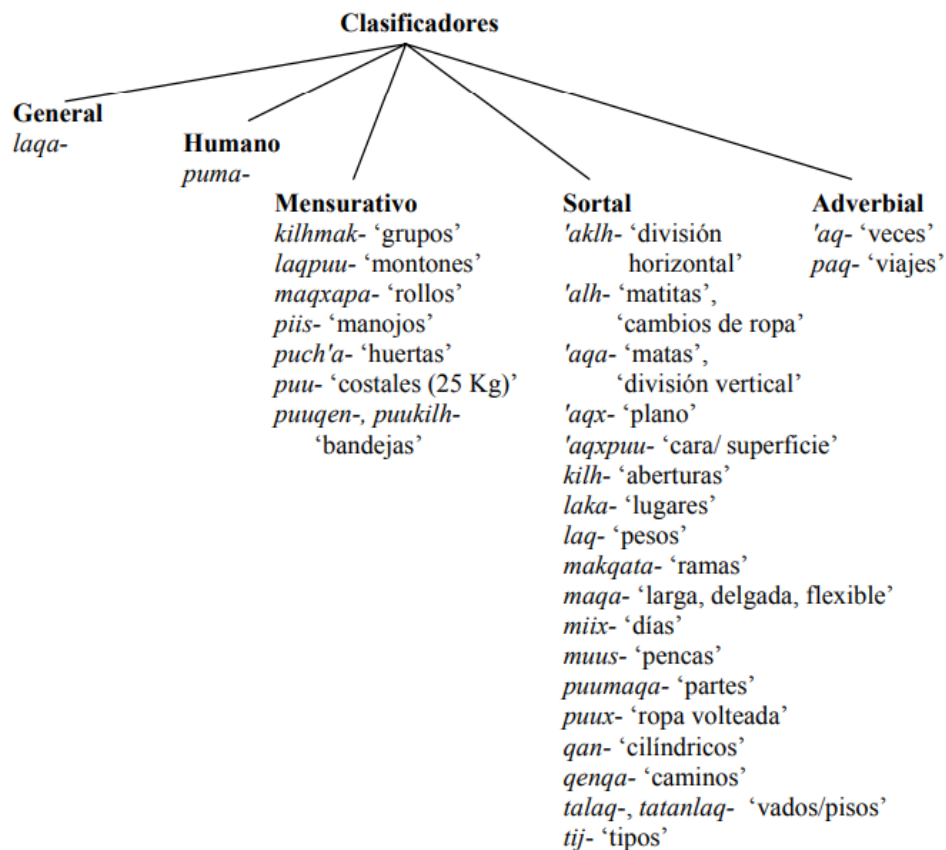
Una de las definiciones sobre el término clasificador se refiere “a un conjunto de entidades que comparten propiedades formales o semánticas con el nombre” (Pfeiler y Carrilo, 2001, p. 81). Por su parte, Ferreira (2009) señala que los clasificadores nominales son un conjunto de varias decenas de morfemas que sirve para categorizar a un sustantivo. Los clasificadores se usan de acuerdo a “las características físicas intrínsecas del referente, como sustancia, forma o tamaño, o de acuerdo a las taxonomías biológicas” (Perri, 2009, p. 1). El autor hace referencia a cuatro tipos de clasificadores: a) numerales, b) verbales, c) genitivos y d) nominales. Los tres primeros se identifican porque están determinados por la presencia de otros constituyentes de la cláusula, de las que difiere el núcleo nominal con el que mantienen relación. Los clasificadores numerales solamente aparecen en construcciones de cuantificación, dependiendo de su coocurrencia. En el caso de los clasificadores verbales, se incorporan al predicado y solamente en los enunciados en los que aparece un verbo. En cierta medida, los clasificadores se presentan en las construcciones genitivas. Además, los clasificadores nominales son morfemas que dependen exclusivamente del sustantivo al que se refieren. En resumen, los clasificadores nominales (CLN) del Yanomama (YMA), reporta la existencia de 80 clíticos que son CLN que van acompañados de la frase nominal (FN) y la raíz nominal a la que va ligado un morfema libre. Dicho de otro modo, los sustantivos se agrupan en categorías más generales a la manera de los hiperónimos, lo que quiere decir que los CLN pueden indicar el referente de la FN que pertenece al conjunto de las lianas, serpientes o con sustancias líquidas.¹

¹ Los hiperónimos son palabras cuyo significado está incluido en el de otras (Diccionario de la Lengua Española).

Por su parte, Smythe (2005) en su estudio de los clasificadores numerales del tepehua de *Lhiimaqalhqama* (lengua hermana del totonaco) reporta la existencia de cinco grupos de clasificadores: 1) el clasificador general, *laqa-* que puede sustituir a los más específicos: 2) el clasificador humano, *puma-*: 3) clasificadores mensurativos que miden entidades: 4) clasificadores sortales que identifican la forma o las características inherentes de entidades: y 5) clasificadores adverbiales que funcionan solamente como adverbios. Obsérvese el siguiente esquema sobre la distribución de los clasificadores numerales en el tepehua (Smythe, 2005, pp. 3-4).

Figura 2

Clasificadores numerales de Lhiimaqalhqama



Nota. Smythe, 2005, pp. 3-4.

La investigadora da cuenta de que la mayoría de los hablantes del tepehua sólo usan el clasificador general *laqa-* y el clasificador humano *puma-*. Ya que los hablantes jóvenes de 25 a 50 años no conocen más clasificadores aparte de estos dos. De todos los clasificadores que se muestra en la Figura 2, sólo encontró ocho clasificadores en el habla natural, las demás fueron elicitadas.

En otro estudio McFarland (2009) reporta 26 tipos de clasificadores en el totonaco de Filomeno Mata. La autora señala que los clasificadores del totonaco están relacionados con las partes del cuerpo y que “se pueden combinar con todas las clases léxicas principales (sustantivos, adjetivos, verbos, adverbios, raíces numéricas)”, (Levy 1999, p. 136). Además, en un estudio más reciente, Santiago y Figueroa (2016) reportan la existencia de 35 clasificadores numerales y concluyen que existe un “manejo inadecuado y el desuso de algunos clasificadores específicos y de los números” (Figueroa, 2016 p. 239), es decir, el sistema de los clasificadores “están siendo relegados por un clasificador no específico y se va imponiendo la numeración en español, a causa de factores lingüísticos, por el contacto con el español, y a cambios socioculturales (p. 239).

4. Resultados de la investigación

4.1 Los clasificadores de Totonaco de Santána

En el idioma totonaco de Santána hemos identificado 34 clasificadores numerales que se usan para contar entidades con semánticas específicas que responden a sus propiedades físicas. Los clasificadores *aq-*, *cha-*, *qa-* funcionan como prefijos que van ligados a la raíz numeral como *-tum*, *-tiy*, *-tutu*, como muestra en los ejemplos (1) a, b y c.

- (1)
- | | | |
|----|--|------------------|
| a. | Á'q-tum
CLAS-uno
'Uno' | |
| b. | Chá-tiy
CLAS-dos
'Dos hombres.' | chíxku
hombre |
| c. | Qa-túutu
CLAS-tres
'Tres plátanos.' | seqna
plátano |

Sin embargo, sí sólo se usan las raíces numerales como en los ejemplos (2), a, b y c; esta no sería la forma adecuada para contar en este idioma, como en el caso del español que no tiene clasificadores para contar entidades específicas.

- (2)
- | | | |
|----|----------------|--------|
| a. | *Tum
'Uno' | |
| b. | *Tiy | chíxku |
| | Dos | hombre |
| | 'Dos hombres.' | |

- c. *Túutu séqna
tres plátano
'Tres plátanos.'

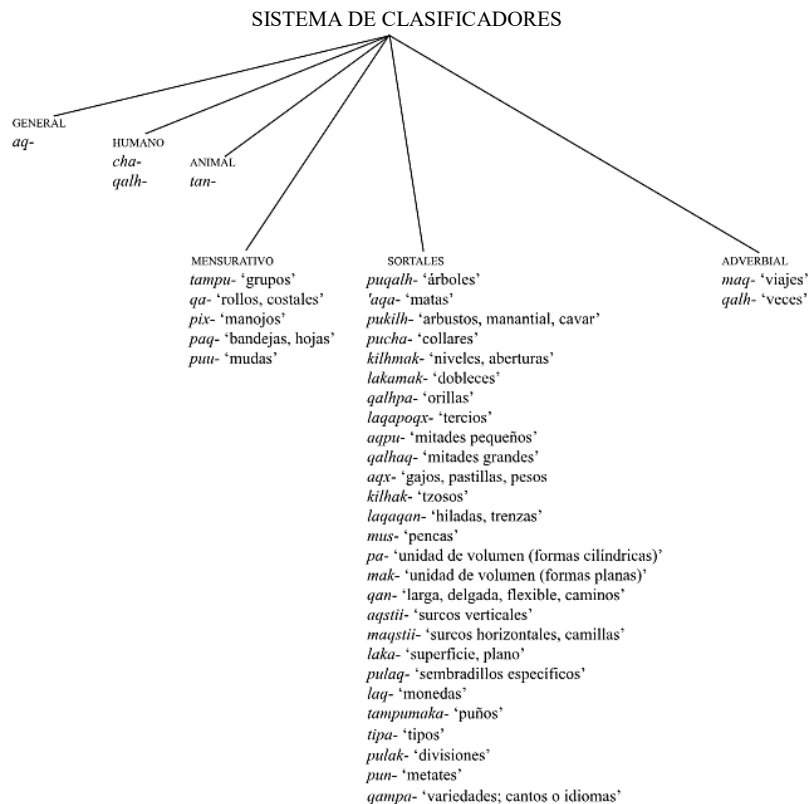
Como se puede observar en la siguiente plantilla, los clasificadores numerales del totonaco se construyen a partir de los prefijos clasificadores más una raíz numeral y un nombre:

[[Clasificador + Numeral] + Nombre]

A continuación, en la Figura 3 describimos los 38 clasificadores numerales que hemos identificado en el habla de los totonacos de Santána.

Figura 3

Los clasificadores numerales de totonaco de Santána (elaboración de los autores)



Nota. Elaboración propia de los autores, 2024.

Como se puede observar en la Figura 3, el totonaco de Santána cuenta con un clasificador genérico *aq-*, que se usa para contar entidades sin importar su forma, su tamaño o su composición. Éste clasificador puede sustituir a los más específicos como sucede con el clasificador general del tepehua *laqa-* (Smythe, 2005). También encontramos dos tipos de

clasificadores para humanos, el prefijo *cha-*, se usa para contar del uno al dos, mientras que el *qalh-* se emplea del tres en adelante hasta el veinte: el clasificador para animales, *tan-*, aunque también se emplea para contar chiles: el clasificador para bultos, *qa-*: clasificador para rollos, *pix-*: clasificador para árboles son de dos tipos; el genérico *puqalh-* y el específico *aqa-*: clasificador para entidades planas, *mak-*: clasificador para objetos con unidad de volumen “cilíndricos”, *paa-*: clasificador para arbustos o manantiales, *pukilh-*: clasificador para objetos con formas ovaladas, *paq-*: clasificador para objetos alargadas, *qan-*: clasificador para entidades con desniveles, *kihlmak-*: clasificador para dobleces, *lakamak-*: clasificador para surcos, *aqstii-*: clasificador para surcos “camillas”, *maqstii-*: clasificador para terrenos, *laka-*: clasificador para sembradillos específicos, *pulaq-*: clasificador para variedades, *tipa-*: clasificador para grupos de personas o animales, *tanpuu-*: clasificador para racimos, *mus-*: clasificador para tercios, *laqapoqx-*: clasificador para mudas *puu-*: clasificador para cortar objetos pequeños, *aqpu-*: clasificador para cortar objetos grandes, *qalhaq-*: clasificador para particiones enteras (gajos), *aqx-*: clasificador para orillas, *laq-* o *qalhpaa-*: clasificador para puños, *tanpumakatu-*: clasificador para veces (comer algo una sola vez, tomar medicamento, dormir, etc.), *maq-*: clasificador para (acarrear, preparar cosas líquidas), *kih-*: clasificador para contar collares, *pucha-*.

4.2 El número

La categoría de número se puede definir como “*where a language has grammatical resources for expressing degrees of numerosity it is said to manifest the grammatical category of number*” “cuando una lengua tiene recursos gramaticales para expresar grados de numerosidad se dice que manifiesta la categoría gramatical de número” (Cruse, 1994, p. 2857 en Pfeiler y Carrilo, 2001, p. 77). En este sentido, el número es una de las categorías centrales de la frase nominal que indica la oposición o contraste entre singular y plural. Por lo tanto, el sistema numeral del totonaco, “es un sistema vigesimal (o sea, está basado en el número 20)” (Smythe, 2005, p. 1).

El número en totonaco no tienen un uso regular para contar en el habla natural, la mayoría sólo lo emplean del uno al tres o al cinco, y son pocos quienes llegan a contar al veinte. La numeración puede llegar al cien en un habla elicitada, ya que tienen más preferencia contar en español. Sin embargo, los niños y los jóvenes desconocen este sistema número del totonaco, sobre todo la función de los clasificadores. Para contar en totonaco se usa el clasificador genérico *aq-*, más la raíz numeral, por ejemplo, *aqtum* ‘uno’, *aqtiy* ‘dos’, *aqtutu* ‘tres’, etc. Después de veinte se deja de usar el prefijo *aq-*, por ejemplo, *puxamatum* ‘veintiuno’, *puxamatiy* ‘veinte dos’, etc. Lo que convierte al prefijo *puxama-*, como un clasificador más genérico. En la siguiente tabla se describe la numeración en totonaco del 1 al 100.

Tabla 2

Los números en el totonaco de Santána (elaboración de los autores)

SISTEMA NUMÉRICO		
1 a'qtúm	36 tipuxamakucháxan	71 tutumpuxamakawítu
2 áqtiy	37 tipuxamakutújun	72 tutumpuxamakútiy
3 aqtúutu	38 tipuxamakutsáyan	73 tutumpuxamakutúutu
4 aqtáti	39 tipuxamakunajátsa	74 tutumpuxamakutáti
5 aqkítsis	40 tipúxam	75 tutumpuxamakukítsis
6 aqcháxan	41 tipuxamatúm	76 tutumpuxamakucháxan
7 aqtújun	42 tipuxamatumátiy	77 tutumpuxamakutújun
8 aqtsáyan	43 tipuxamatumatúutu	78 tutumpuxamakutsáyan
9 aqnajátsa	44 tipuxamatumatáti	79 tutumpuxamakunajátsa
10 a'qkáv	45 tipuxamakítsis	80 tatipúxam
11 aqkawítu	46 tipuxamacháxan	81 tatipuxamatúm
12 aqkútiy	47 tipuxamatújun	82 tatipuxamátiy
13 aqkutúutu	48 tipuxamatsáyan	83 tatipuxamatúutu
14 aqkutáti	49 tipuxamanajátsa	84 tatipuxamatáti
15 aqkukítsis	50 tipuxamakáv	85 tatipuxamakítsis
16 aqkucháxan	51 tipuxamakawítu	86 tatipuxamacháxan
17 aqkutújun	52 tipuxamakútiy	87 tatipuxamatújun
18 aqkutsáyan	53 tipuxamakutúutu	88 tatipuxamatsáyan
19 aqkunajátsa	54 tipuxamakutáti	89 tatipuxamanajátsa
20 aqpúxam	55 tipuxamakukítsis	90 tatipuxamakáv
21 puxamatúm	56 tipuxamakucháxan	91 tatipuxamakawítu
22 puxamátiy	57 tipuxamakutújun	92 tatipuxamakútiy
23 puxamatúutu	58 tipuxamakutsáyan	93 tatipuxamakutúutu
24 puxamatáti	59 tipuxamakunajátsa	94 tatipuxamakutáti
25 puxamakítsis	60 tutumpúxam	95 tatipuxamakukítsis
26 puxamacháxan	61 tutumpuxamatúm	96 tatipuxamakucháxan
27 puxamatújun	62 tutumpuxamátiy	97 tatipuxamakutújun
28 puxamatsáyan	63 tutumpuxamatúutu	98 tatipuxamakutsáyan
29 puxamanajátsa	64 tutumpuxamatáti	99 tatipuxamakunajátsa
30 tipuxamakáv	65 tutumpuxamakítsis	100 kitsispúxam
31 tipuxamakawítu	66 tutumpuxamacháxan	
32 tipuxamakútiy	67 tutumpuxamatújun	
33 tipuxamakutúutu	68 tutumpuxamatsáyan	
34 tipuxamakutáti	69 tutumpuxamanajátsa	
35 tipuxamakukítsis	70 tutumpuxamakáv	

Nota. Elaboración propia de los autores, 2024.

5. Clasificadores correspondientes a la cultura

Uno de los elementos sustanciales en el conteo totonaco se refiere a los clasificadores numerales, estos se les conoce así porque al momento de contar algo, se toma en cuenta su característica, es decir, su tamaño, forma, estructura e inclusive, la especie. El idioma totonaco al ser una lengua aglutinante, en su conteo se refleja este fenómeno en donde al contabilizar algo primero aparece el prefijo clasificador numeral, enseguida se adhiere el

patrón numeral. Para mayor ilustración, en la siguiente sección se describen algunos ejemplos sobre el uso y la función del sistema de los clasificadores numerales del totonaco de Santána que son pertinentes a la cultura.

5.1 Clasificador general *aq-*

El clasificador *aq-* se usa para contar objetos, frutas y verduras, entre otras. Dentro de la categoría de objetos están las piedras, juguetes, sillas, mesas, televisores, planchas, celulares, carteras, computadora, focos, etc. También se usa para contar frutas como: el limón, la naranja, la manzana, la sandía, la papaya, entre otras. Verduras: el chayote, el aguacate, la cebolla, el jitomate, etc. Así como algunos productos derivados del animal, el huevo. De igual manera, se usa para contar el tiempo (las horas, los días, las noches, los meses y los años). Dicho de otro modo, este clasificador se refiere a cosas esféricas, boludas, enteras, pero también a lo abstracto como el tiempo, el pensamiento, inclusive, al sueño.

Es probable que haya una relación y análisis profundo entre el clasificador *aq-* y *aqxáqa* ‘cabeza’. Posiblemente los abuelos totonacos retomaron la forma (esférica) y función (pensamiento- lo abstracto) de la cabeza, para asociarlo con las características y comportamiento de algunos objetos y fenómenos. Este análisis nace a partir del estudio de los números en contraste con el uso en el contexto de habla. Obsérvese el uso del clasificador *aq-*, en los ejemplos (8) a, b y c.

- | | | | |
|-----|----|--|-------------------|
| (8) | a. | A'q-túm
CLAS-uno
'Una naranja.' | lájux
naranja |
| | b. | Aq-kútiy
CLAS-doce
'Doce sillas.' | taxtíkat
silla |
| | c. | Aq-púxam
CLAS-veinte
'Veinte piedras.' | chíwix
piedra |

5.2 Clasificador para humanos *cha-* y *qalh-*

El clasificador *cha-* y *qalh-*, se usa exclusivamente para contar a las personas; el clasificador *cha-*, se emplea como singular y plural y sólo funciona para contar hasta 2 unidades de esta categoría, obsérvese el ejemplo (9) a y b. A partir del 3 al 20, se usa el clasificador *qalh-*, véase los ejemplos (10) a y b.

- (9) a. Chá-tum chíxku
CLAS-uno hombre
'Un hombre.'
- b. Chá-tiy lak-tsúma-n
CLAS-dos PL-muchacha-NOM
'Dos muchachas.'
- (10) a. Qálh-tutu káman
CLAS-tres niños
'Tres niños.'
- b. Qalh-púxam lak-chixkú-win
CLAS-veinte PL-hombre-NOM
'Veinte hombres.'

El clasificador *cha-* tiene aproximación al chan 'pierna', o parte del cuerpo que comprende desde la rodilla hasta el tobillo. Entonces, para contabilizar personas se usa este clasificador puesto que se trata de una especie que se sostiene de la pierna, del chan, y es muy probable entonces que por ello se use el clasificador *cha-* para contar personas.

5.3 Clasificador para animales tan-

El clasificador *tan-*, se usa para cuantificar a todas las clases de animales, como se muestra en (11) a y b. Es importante resaltar que en esta variante de estudio el clasificador *tan-*, también se utiliza para contar los chiles (12), pues en otras variantes totonacas se emplea el clasificador *qan-*, (13) a, que sería el más adecuado por sus características físicas.

El prefijo *tan-*, posiblemente haga alusión a *tantún* 'pie', en este caso, para los animales sería pata, dicho de otro modo, la interpretación estaría relacionado al contabilizar especies que se sostienen de las patas, los animales.

- (11) a. Tán-tum chíchi
CLAS-uno perro
'Un perro.'
- b. Tan-túutu lúuwa
CLAS-tres víbora
'Tres víboras'
- (12) Tán-kaw pin
CLAS-diez chile
'Diez chiles.'

- (13) Qán-kaw pin
CLAS-diez chile
'Diez chiles.'

5.4 Clasificador para rollos qa-

El clasificador *qa-*, se aplica para contar rollos de leña, zacate, piezas de jabón, papel de baño, plátano y bultos de maíz u otros productos. Véase los ejemplos (14) a, b y c.

- (14) a. Qa-kukítsis sé'qna
CLAS-quince plátano
'Quince plátanos.'

- b. Qa-kawítu kíwi'
CLAS-once leña
'Once (rollos de) leña.'

- c. Qá-tum kúxtalh kúxi
CLAS-uno costal maíz
'Un costal de maíz.'

Este clasificador posiblemente provenga de *á'qlhchan/gen* 'espalda'. Una de las interpretaciones puede que sea por ser algo que se puede cargar con la espalda, o también porque lo que se puede ver y tocar primeramente del objeto, es la parte del cuerpo, su espalda.

5.5 Clasificador para manojos pix-

El clasificador *pix-*, se usa exclusivamente para contar manojos como en (15) a y b.

- (15) a. Pix-cháxan kulántu
CLAS-seis cilantro
'Seis (rollos de) cilantro.'

- b. Píx-kaw ká'ka
CLAS-diez quelite
'Diez (rollos de) quelites.'

Esta forma de contener los objetos se realiza en menores cantidades como se puede ilustrar en los ejemplos anteriores. Haciendo un análisis de este clasificador, deriva de la palabra *pixni* 'cuello', porque al atar el rollo de estas plantas no se hacen en las hojas sino en el tronco, por eso llega a tener como la forma de un cuello y en menor cantidad.

5.6 Clasificador para contar niveles *kihlmak-*

El clasificador *kihlmak-*, se emplea para contar los niveles de una casa, dobladillos de ropa o escaleras. Obsérvese los siguientes ejemplos (16) a y b.

- (16) a. *Kihlmak-tsáyan* *lháqa't*
CLAS-ocho ropa
'Ocho dobladillos (tableadas) de ropa.'

- b. *Kihlmak-cháxan* *litoqótni*
CLAS-seis escalera
'Siete niveles de escalón.'

5.7 Clasificador para surcos *aqsti-*

El clasificador *aqsti-*, se aplica para contar surcos de sembradíos (17) a.

- (17) a. *Aqstí-kaw* *tachánan*
CLAS-diez sembradíos
'Diez (surcos de) sembradíos.'

5.8 Clasificador para entidades planas *mak-*

El clasificador *mak-*, se aplica para las dimensiones planas, en específico para las hojas de papel, libros, tortillas, gorditas (tlacoyos), telas, cortinas, tejas, láminas galvanizadas, etc. Obsérvese en (18) a y b.

- (18) a. *Mak-tújun* *kápsnat*
CLAS-siete hoja
'Siete (hojas de) papel.'

- b. *Mak-púxam* *kaxtlánchu*
CLAS-veinte pan
'Veinte (piezas de) pan.'

5.9 Clasificador para contar entidades en gajos *aqx-*

El clasificador *aqx-*, se usa para contar las divisiones o los gajos de las frutas, como la naranja o la mandarina. También se aplica para contar los medicamentos en presentación de tabletas. Obsérvese los ejemplos (19) a y b.

(19) a. Á'qx-tiy likúchun
CLAS-dos medicina
'Dos (gajos) pastillas.'

b. Aqx-kítsis láxux
CLAS-cinco naranja
'Cinco gajos de naranja.'

5.10 Clasificador numérico para entidades cilíndricas pa-

El clasificador *pa-*, se utiliza para contar objetos con dimensiones cilíndricas, por ejemplo; botellas, tambos, cubetas, elotes, mazorcas, tazas, vasos, etc. Obsérvese en (20) a y b.

(20) a. Pa-kucháxan chúchut
CLAS-dieciséis agua
'Dieciséis (botellas de) agua.'

b. pa-kunajátsa puqútni
CLAS-diecinueve taza
'Diecinueve (piezas de) tazas.'

5.11 Clasificador para entidades ovaladas o circulares paq-

El clasificador *paq-*, se usa para contar entidades ovaladas o circulares. Por ejemplo, un plato (21) a, o una batea (21) b.

(21) a. Paq-kítsis púway
CLAS-cinco plato
'Cinco platos.'

b. Paq-kunajátsa qáxi
CLAS-diecinueve batea
'Diecinueve bateas.'

5.12 Clasificador para lugares laka-

El clasificador *laka-* se emplea para contar lugares de siembra o terrenos. Por ejemplo, en (22) a y b.

(22) a. Laka-najátsa tachanan
CLAS-nueve sembradillo
'Nueve [lugares de] sembradillos'

b. Laka-cháxan	kinkakúxin
CLAS-seis	maizal
‘Seis siembras [lugares de]	maizal.’

6. El uso genérico del clasificador *aq-*

En el pueblo totonaco de Santána, se observa una tendencia de desplazamiento de los sistemas de clasificadores específicos (Obsérvese Figura 3) por el clasificador general *aq-*. Al parecer, este tipo de fenómenos sucede en otras variantes totonacas y tepehuas que está motivado por el contacto lingüístico del español (Santiago y Figueroa, 2016; McFarland, 2009; Smythe, 2005). Incluso, las lenguas que cuentan con clasificadores, presentan una tendencia a usarse sólo unas cuantas (Pfeiler y Carrilo, 2001).

Los siguientes datos, dan evidencia sobre la sustitución de los clasificadores específicos por el clasificador genérico *-aq*.

Contexto 1. Cuando Abe (52 años) regresó de trabajar, le pidió a su esposa que le invitara una cerveza. En este caso, emplea el clasificador genérico *-aq* para referirse una cerveza (23) a. Sin embargo, la forma esperada era con el clasificador *pa-* que describe entidades cilíndricas (23) b.

(23) a. Ka-kin-táwa'	a'q-túm	xáxuun	{ABE, 52 AÑOS}
OPT-1OBJ-invitar	CLAS-uno	cerveza	
‘Invítame una cerveza.’			
b. Ka-kin-táwa'	pá-tum	xaxun	{FORMA ESPERADA}
OPT-1OBJ-invitar	CLAS-uno	cerveza	
‘Invítame una cerveza.’			

Contexto 2. Abe estaba buscando el cable del celular, al no encontrarlo le preguntó a su esposa si no lo había visto. En este caso encontramos el uso del clasificador genérico *aq-* (24) a, en vez del específico *qan-* (24) b.

(24) a. Níku wi	a'q-túm	kin-kargador	{ABE, 52 AÑOS}
donde está	CLAS-uno	1POS-cargador	
‘Dónde estás mi (cable) cargador’			
b. Níku wi	qán-tum	kin-kargador	{FORMA ESPERADA}
donde está	CLAS-uno	1POS-cargador	
‘Dónde estás mi (cable) cargador’			

Contexto 3: Abe le estaba diciendo a su esposa que iba a quitar el bulto de maíz para poner los bultos de abono que había comprado

(25) a. Ama-cha níku ya a'q-túm {ABE, 52 AÑOS}
alla-CLIT donde parado CLAS-uno
'Allá donde está un (bulto de maíz).'

b. Ama-cha níku ya qá-tum {FORMA ESPERADA}
alla-CLIT donde parado CLAS-uno
'Allá donde está un (bulto de maíz).'

Contexto 4: Abe estaba comentando que iba a colocar otras láminas en el techo, porque entraba la lluvia.

(26) a. Tlan na-wan aq-tiy {ABE, 52 AÑOS}
bien FUT-serCLAS-dos
'Estará bien dos piezas.'

b. Tlan na-wan paq-tiy {FORMA ESPERADA}
bien FUT-serCLAS-dos
'Estará bien dos piezas.'

Contexto 5: La señora Jo (de 48 años) estaba lavando la ropa de su mamá y luego le pidió otra pieza de jabón a su papá.

{JO, 48 AÑOS}

(27) a. Ka-ki-maxki aq-tum sote chu aq-tum polbo
OPT-1OBJ-dar CLAS-uno zote y CLAS-uno polvo
'Deme un (jabón de) zote y un polvo.'

{FORMA ESPERADA}

b. Ka-ki-maxki qá-tum sote chu qá-tum polbo
OPT-1OBJ-dar CLAS-uno zote y CLAS-uno polvo
'Deme un (jabón de) zote y un polvo.'

Contexto 6: Lup (27 años) le estaba comentando a su tía los regalos que le habían dado a su hijo cuando se graduó del preescolar.

{LUP, 27 AÑOS}

(28) a. Chu x-nátsi a'q-túm x-pantálun maskíwi-lh
y 3POS-madrina CLAS-uno 3POS-pantalón regalar-COM
'Su madrina le regaló un pantalón.'

{FORMA ESPERADA}

- b. Chu x-nátsi mák-tum x-pantálun maskíwi-lh
y 3POS-madrina CLAS-uno 3POS-pantalón regalar-COM
'Su madrina le regaló un pantalón.'

Los datos que se presentan, muestran una clara evidencia sobre la sustitución de los clasificadores específicos, *pa-*, *qan-*, *qa-*, *paq-* y *mak-* por el clasificador general *aq-*. En este sentido, podemos señalar que el uso genérico del clasificador *aq-* podría estar motivado por el contacto lingüístico del español, incluso, podemos señalar que los mismos hablantes no ven la necesidad de usar los clasificadores específicos si la lengua permite el uso un clasificador genérico *aq-* para sustituir a las demás. Incluso, al contar las entidades, prefieren hacerlo en español (29) a y b.

- (29) a. taparáxla abono kaa nueve k-lími-lh {ABE, 52 AÑOS}
caro abono sólo nueve 1SG-trater-COM
'Es muy caro el abono, sólo me traje nueve bultos.'
- b. Únu na-k-wíli, cháli kaa cuatro usinco ná-k-lin
aquí FUT-1SG-poner mañana sólo cuatro o cinco FUT-1SG-llevar
'Aquí lo pondré, mañana sólo me llevaré cuatro o cinco bultos.'

Sin embargo, nos parece interesante citar uno de los datos que presentan Santiago y Figueroa (2016) en uno de los estudios más recientes sobre el desuso de los clasificadores numerales de Filomeno Mata. Los autores evidencian un caso sobre el uso del clasificador *aq-* y la incorporación del número en español (30). Este tipo de fenómeno aún no lo encontramos en nuestra variante de estudio.

- (30) a. Qan-cuatro chankati wa-w {Santiago y Figueroa, 2016: 242}
CLAS-cuatro caña comer-1PL
'Comimos cuatro cañas'

7. Conclusión

El sistema de clasificadores numerales del totonaco tiene una alta elaboración semántica para describir a un conjunto de entidades que comparten sus propiedades semánticas específicas y generales. Sobre todo, el totonaco "revela un universo complejo que emerge a la superficie de prácticas verbales específicas" (De León /f) para cuantificar las entidades humanas, animales, sortales, mensurativas y adverbiales.

Sin embargo, nuestro estudio revela que, en el totonaco de Santána, hay una tendencia al desplazamiento de los clasificadores específicos por el clasificador genérico *aq-*, en este sentido, podemos señalar que los mismos hablantes no ven la necesidad de usar el sistema específico cuando el totonaco permite el uso de un cuantificador genérico, cómo se ha

reportado en otros estudios (Santiago y Figueroa, 2016; McFarland, 2009; Smythe, 2005; Pfeiler y Carrilo, 2001). Incluso, este fenómeno también está motivado por el contacto lingüístico, “como un cambio en el inventario de al menos uno de los idiomas involucrados (Matras, 2009). Es decir, este fenómeno es similar a lo que encuentran Santiago y Figueroa (2016) en su estudio sobre los clasificadores de Filomeno Mata, pues el desuso o la generalización de los clasificadores se deben a la nula participación de los jóvenes en las actividades donde se emplean los clasificadores específicos. En este mismo sentido, sucede con los números, donde las personas sólo llegan a contar del 1 al 3. Mientras que en Filomeno Mata sólo llegan a contar el 10 en el habla de los jóvenes (Santiago y Figueroa, 2016).

Creemos que estos resultados también están motivados por los factores sociales, tales como las actitudes lingüísticas y las instituciones educativas. Así como los casos de bilingüismo con diglosia para el totonaco de Santána, ya que los agentes socializadores (adultos, jóvenes o niños) tienen más preferencia por el español. Finalmente, en nuestro estudio encontramos un tipo de préstamo MATT (Matras y Sakel, 2004).

Referencias

1. Antonio Ramos, P. (2013). Los aparentes clasificadores nominales en el zapoteco de San Pedro Mixtepec (ZSPM). *La linguistique*, Vol. 49(2), 33-50.
2. Bowerman, M. (2005). Why can't you "open" a nut or "break" a cooked noodle? Learning covert object categories in action word meanings. En G. Gershkoff-Stowe & D. H. Rakison (Eds.). *Building object categories in developmental time* (pp. 209-243). Erlbaum.
3. Bartholomen, D. (1997). Diccionario Mixe de Coatlan, Oaxaca. Instituto Lingüístico de Verano.
4. Cruse, D. A. (1994). Number and number systems. En R. E. Asher & J. M. Y. Simpson (Eds.), *The encyclopedia of language and linguistics* (Vol. 5, pp. 654-661). Pergamon Press.
5. Engel, R., & Allhiser de Engel, M. (1987). Diccionario Zoque de Francisco León, Chiapas. Instituto Lingüístico de Verano.
6. Ferguson, C. (1959). Diglossia. *Word*, 15, 325–340.
7. Gómez Vásquez, E., & Cowen Verter, M. (2005). Diccionario Mixe (Zona Baja) mixe-español-inglés. Matrimonio Cultural de la Humanidad: Asamblea Permanente de Escritores de Oaxaca.
8. Harrison, M., & García H., C. (1981). Diccionario Zoque de Copainalá, Chiapas. Instituto Lingüístico de Verano.
9. Instituto Nacional de Estadística y Geografía. (2020). Censo de Población y Vivienda 2020. <https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2020/#Microdatos>
10. López Tirzo, J. (2020). *Totonaco en acción: enseñanza-aprendizaje en la escuela bilingüe Lázaro Cárdenas en Agua Azul, Mecatlán, Veracruz, México*. Tesis de Maestría en Sociolingüística, Facultad de Humanidades, Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba, Bolivia.
11. Lopez Tirzo, J. & García Ramos, C. (2014). *Aprendamos todos. Manual para la enseñanza-aprendizaje de la lengua totonaca*. Academia Veracruzana de las Lenguas.

12. Montes Castañeda, Faustino (2022). La adquisición prosódica y morfológica del verbo totonaco de Chumatlán, Veracruz, tesis de doctorado en Lingüística Indoamericana, Ciudad de México.
13. McFarland, T. A. (2009). *The phonology and morphology of Filomeno Mata Totonac*. Universidad de California.
14. Pfeiler, B., & Carrillo Carreón, C. (2001). La adquisición del maya yucateco: el número. En C. Rojas Nieto & L. de León Pasquel (Coords.). *La adquisición de la lengua materna: español, lenguas mayas, euskera* (pp. 75-97). CIESAS, UNAM.
15. Troiani, D. (2007). Fonología y morfosintaxis de la lengua totonaca. Municipio de Huehuetla, Sierra Norte de Puebla. Colección científica 515, 1-168.
16. Smythe Kung, S. (2006). Clasificadores numerales en lhiimaqalhqama' (el tepehua de Huehuetla). Memorias del Congreso de Idiomas Indígenas de Latinoamérica – II, University of Texas at Austin, octubre de 2005. https://islandora-aiilla.lib.utexas.edu/sites/default/files/documents/Kung_CILLA2_tepehua.pdf
17. Santiago, J. & Figueroa, M. (2016). El desuso de los números y los clasificadores numerales en la lengua totonaca entre los jóvenes de Filomeno Mata, Veracruz (México). Universos: Revista de Lenguas Indígenas y Universos Culturales, 13, 239-257.
18. Signoret Dorcasberro, Aline. (2003). Bilingüismo y cognición: ¿cuándo iniciar el bilingüismo en el aula? *Perfiles educativos*, 25(102), 6-21.

Notas

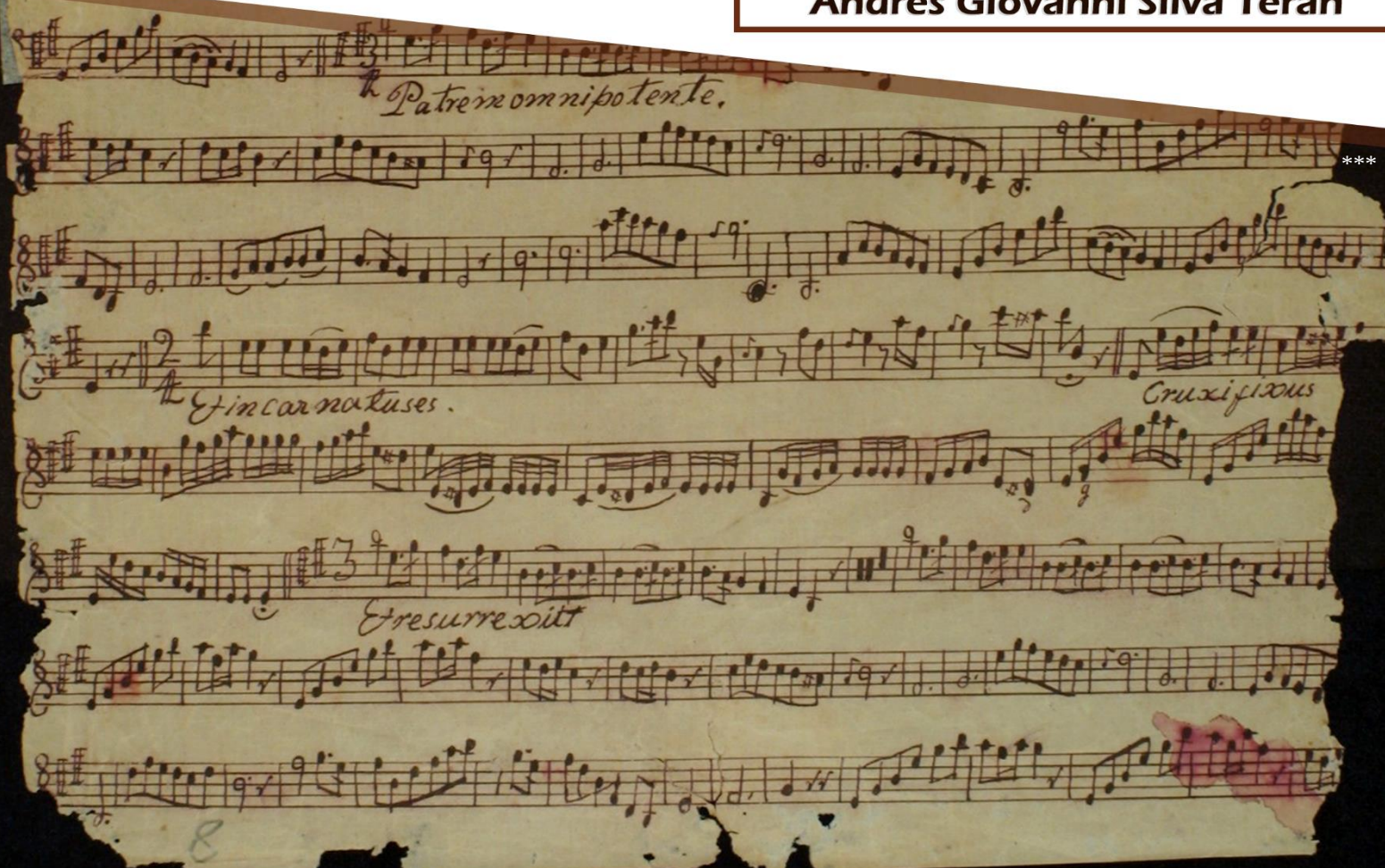
*Profesor e investigador de la Facultad de Filosofía en la Universidad Autónoma de Querétaro. Miembro del Colegio de Profesores de la Licenciatura en Educación y Mediación Intercultural (LiEMI), así como del Núcleo Académico Básico de la Maestría en Estudios Amerindios y Educación Bilingüe (MEAEB), ambos programas de la Universidad Autónoma de Querétaro. Doctor en Lingüística Indoamericana por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS-Ciudad de México). El Dr. Montes Castañeda es miembro del Sistema Nacional de Investigadores SNII (CONAHCYT). Es hablante de la lengua totonaca de la localidad de Santána, municipio de Chumatlán, Veracruz, México. Su área principal de investigación se centra en la socialización y la adquisición de las lenguas originarias en contextos de desplazamiento lingüístico, el bilingüismo totonaco y la revitalización lingüística comunitaria. Su trabajo más reciente está vinculado a la documentación y el análisis de la adquisición prosódica y morfológica de la lengua totonaca, así como en los talleres infantiles comunitarios para revitalizar la lengua y la cultura totonaca: liilakapastákni. ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-7538-2981>. Dirección de correo electrónico: faustino.montes@uaq.edu.mx

**Licenciado en Pedagogía, Centro Universitario Regional del Totonacapan; Maestría en Sociolingüística, Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba, Bolivia. Docente de la Universidad Tecnológica de Gutiérrez Zamora y de la Universidad Veracruzana. Publicaciones: Aprendamos todos. Manual para la enseñanza-aprendizaje de la lengua totonaca (2014); Capítulo de libro: Chiles en México, historias, culturas y ambientes (2021); Los Trabalenguas como recurso didáctico para la enseñanza-aprendizaje de la lengua totonaca (2022); coautor, Un caso de política educativa, lingüística y musical: la traducción del Himno Nacional Mexicano a la lengua totonaca (2023). ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-8738-3763>. Dirección de correo electrónico: joselopez03@uv.mx

*** Nota. La danza de los Tejoneros. [Fotografía], por Faustino Montes Castañeda, México, 2018.

Las erosiones del manuscrito musical de Moxos

Andrés Giovanni Silva Terán



Las erosiones del manuscrito musical de Moxos*

The erosions of the Moxos musical manuscript

Andrés Giovanni Silva Terán**

Cómo citar: Silva, G. (2024). Las erosiones del manuscrito musical de Moxos. *Revista Dialógica Intercultural*, 4, 24-92. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.14623962>

Recibido: 4 de septiembre de 2024 • Aprobado: 5 de diciembre de 2024

RESUMEN | Las elaboraciones sonoras en el contexto de las Misiones Jesuíticas de Moxos, tienen importancia como parte de la revalorización patrimonial boliviana, sin embargo, son objeto de análisis por el estado en el que el manuscrito musical, como su representación semiótica, se halla en la actualidad para la decodificación de sus significados y su transmisión posterior. Llama la atención el estado de degradación del contenido del manuscrito musical del Archivo de Moxos como sujeto, porque presenta inconsistencias con respecto de sus significados sonoros, cuestionando los procesos gnoseológicos por los que atravesaron estas sonoridades como objeto, menoscabando la autenticidad de la herencia musical de los individuos de Moxos. Este estudio pretende inferir las causas por las que la copia del manuscrito del Archivo de Moxos y sus significados se degradaron y las razones por las que ha pervivido en el imaginario patrimonial de los individuos del contexto post misional. Es decir, el manuscrito ha sido conservado por los individuos locales¹, probablemente a partir de un proceso de mitificación de su pasado misional, en correspondencia a sus prácticas devocionales; precisamente su religiosidad podría ser el vínculo con su valor histórico. A partir de la literatura escrita sobre el tema, en este documento se discutirá, el debilitamiento de los procesos de conocimiento que se efectivizaron en las elaboraciones sonoras en el contexto post misional, a través del análisis cualitativo sobre la transcripción del manuscrito de dos títulos proporcionados por el Archivo de Moxos. Para la transcripción de los dos títulos, se han incorporado tres criterios de análisis: melódico, rítmico y armónico. En el proceso, estos tres criterios han puesto en evidencia: la existencia de intervalos incongruentes en las elaboraciones melódicas, omisiones de algunas líneas melódicas, incompatibilidades en el valor de las figuras rítmicas y, acordes alterados discordantes. Para este análisis se recurrió a las siguientes obras: Misa Araujo, atribuido a Juan de Araujo (1646-1712) y Misa Concierto de autor anónimo.

Palabras clave | Elaboraciones sonoras, Revalorización patrimonial, Proceso gnoseológico, Degradación, Manuscrito musical, Representación semiótica.

¹ Dirigentes de los Cabildos Indígenas de los nativos de Moxos durante la época republicana hasta el presente.

ABSTRACT | The sound elaborations in the context of the Jesuit Missions of Moxos are important as part of the revaluation of Bolivian heritage, however, they are the subject of analysis due to the state in which the musical manuscript, as its semiotic representation, is currently found for the decoding of its meanings and its subsequent transmission. The state of degradation of the content of the musical manuscript of the Moxos Archive as a subject is striking, because it presents inconsistencies with respect to its sound meanings, questioning the gnoseological processes through which these sounds went through as an object, undermining the authenticity of the musical heritage of the individuals of Moxos. This study aims to infer the causes why the copy of the manuscript of the Moxos Archive and its meanings were degraded and the reasons why it has survived in the heritage imagination of the individuals of the post-missionary context. That is to say, the manuscript has been preserved by local individuals, probably from a process of mythification of their missionary past, in correspondence with their devotional practices; precisely its religiosity could be the link with its historical value. Based on the literature written on the subject, this document will discuss the weakening of the knowledge processes that were carried out in the sound elaborations in the post-missionary context, through the qualitative analysis of the transcription of the manuscript of two titles provided by the Moxos Archive. For the transcription of the two titles, three analysis criteria have been incorporated: melodic, rhythmic and harmonic. In the process, these three criteria have brought to light: the existence of incongruent intervals in the melodic elaborations, omissions of some melodic lines, incompatibilities in the value of the rhythmic figures and discordant altered chords. For this analysis, the following works were used: *Misa Araujo*, attributed to Juan de Araujo (1646-1712) and *Misa Concierto* by an anonymous author.

Keywords | Sound elaborations, Heritage revaluation, Gnoseological process, Degradation, Musical manuscript, Semiotic representation.

Introducción

El objeto de este análisis se fundamenta en el hecho de que las elaboraciones sonoras en tiempos de las Misiones Jesuíticas de Moxos² han llamado la atención a partir del volumen de material escrito e información que atesora los folios de su Archivo Musical, y por las representaciones sonoras extraídas de los manuscritos de ese contexto histórico. Da cuenta de ello la revelación de la existencia de manuscritos musicales (Claro, 1969, p.20) y su cuantificación y catalogación “7.200 folios” según Piotr Nawrot (Silva, 2021, p.142).

Es decir, no sólo el significado del pasado misional en Moxos, otorgado y conservado por los individuos locales, como pasado o como “archivo” (Fahrenkrog, 2015, p.37), sino también, cómo estas sonoridades, en tanto se correspondan a las prácticas litúrgicas para

² Aproximadamente a partir de 1684.

las cuales fueron construidas, permanecieron en el tiempo luego de la expulsión³ de los jesuitas de América en 1767.

¿En qué momento, se debilitaron los procesos de conocimiento en las elaboraciones sonoras en el contexto de la Misiones de Moxos?

¿Cuál es la dimensión en la que los individuos locales le confirieron un valor patrimonial a los manuscritos y su objeto sonoro? ¿Cómo reminiscencia y proyección al presente de su memoria cultural, de la trascendencia de su pasado misional, de su religiosidad?

Revisión de la literatura

Se conoce que la orden religiosa de la Compañía de Jesús, a partir de 1638, incorporó a sus dinámicas de educación, la práctica de la música como instrumento para la evangelización, probablemente, a través de su sistema de adoctrinamiento: “aprendizaje óptimo, rápido de la doctrina de los locales para consolidar un sistema de comunicación catártica de la palabra divina dentro del sistema de tradición oral de los locales” (Antezana, 2011, p. 2). Por el hecho de que los habitantes de las comunidades locales pudieran ser muy receptivos a las elaboraciones sonoras, como dan cuenta apreciaciones de investigaciones realizadas cuando señalan: “los indios se adaptaron adquiriendo rápidamente aptitudes sorprendentes para la música, la danza y las artes manuales” (Claro, 1969, p.8). Esta capacidad de adaptación estaría muy ligada a esa receptividad, que se expresaba en la producción de sus propias sonoridades, intrínsecamente vinculadas a expresiones corporales. Utilizaban tanto la voz como el cuerpo como cajas de resonancia, demostrando, a través de esta integración, la profunda conexión entre cuerpo, sonido y subjetividad.

Esta presunción acerca de su sensibilidad a las sonoridades organizadas y mensuradas, habría proporcionado a los misioneros jesuitas la información a partir de la cual su orden se encargaría de suministrar a las misiones establecidas en América, música escrita, es decir, partituras para la celebración musical de la liturgia. De esta manera, habrían incorporado elaboraciones sonoras procedentes de diversos contextos al proceso de adoctrinamiento y “propagación de la fe cristiana” (Saito, 2015, p.37), en tanto instrumento para la veneración y alabanza a Dios, así como para la suplantación de las devociones espirituales de los individuos locales, por las de una nueva religión.

En esa línea, el carácter disciplinar de la música habría contribuido significativamente al fortalecimiento del proceso de adoctrinamiento a través de la formación musical. Según Fera Ponce (2018, p. 50), “los jesuitas enviaron misioneros con formación musical, incluyendo cantantes, instrumentistas y compositores, además de constructores de instrumentos”, por ejemplo: para el proceso de materialización sistemática de determinadas destrezas para la interpretación de instrumentos. Además, el régimen de jerarquización que

³ La Compañía de Jesús fue expulsada, no sólo de la Misiones Jesuíticas, sino de todos los países donde establecieron sus congregaciones en dominios del Rey de España

regía la elaboración de sonoridades en conjunto establecía necesariamente reglas de relacionamiento entre los participantes, tanto entre iguales como entre quienes integraban una producción sonora colectiva. Estos son elementos que muestran el proceso de adoctrinamiento cultural que los misioneros jesuitas habrían implementado, para el establecimiento de nuevas relaciones de convivencia y orden. Como señala Singer (2009, p.1): “la disciplina de la práctica musical inherente a la dinámica adoctrinante de la nueva religión, probablemente se transformó en un instrumento para instaurar un proceso de aculturación”.

La inserción de los individuos locales a nuevas devociones espirituales, habría significado la instrumentalización del proceso de adoctrinamiento cultural, en tanto que las elaboraciones sonoras para la celebración de la liturgia, se habrían constituido en un proceso sistemático catequizador. Por la naturaleza de la nueva religión, la acción de la dinámica de repetición continua de, los Rezos Comunitarios, Oficios Divinos, Ordinario y Propio de la Misa, Letanías, Rosario, etc. en consecuencia, su repetición, habría dado lugar a que se hayan permeado en la vida de los individuos locales: “la música estaba presente en todo momento en la vida misional” (Singer, 2009, p. 47). En suma, la circunstancia dialógica entre sonoridades y liturgia, es decir música y devoción, se transformaría en una *performance* (Taylor 2015, p.34), entendida como la integración de todos los elementos que intervienen en un *hecho sonoro litúrgico*⁴.

Por lo tanto, en la repetición continua de las elaboraciones sonoras en la *performance* se habría establecido una dinámica de memorización o proceso mnemónico⁵, de tal manera que se habría conformado un *repertorio*⁶ (Taylor, 2015, p.55) para la liturgia. De esta dinámica inmanente de integración, se puede entender que, en el *hecho sonoro litúrgico*, el *repertorio* se ritualizó, en vista de que se le confirió una función ritual. En otras palabras, la *performance* del *repertorio* como un “ritual” (Fahrenkrog, 2015, p.45).

El *repertorio*, comprendió la dinamización de procesos gnoseológicos, considerando la interrelación que se desarrolló en la integración de lo espiritual y lo tangible. En concreto, una elaboración sonora deriva, no sólo de un pensamiento musical⁷ representadas en el manuscrito musical, sino también de la construcción de instrumentos, de su interpretación, de la práctica sistemática, de la decodificación de significados, y de cómo estos procesos impactaron en la vida de los individuos locales y lo qué representaron en su imaginario sonoro y, en sus subjetividades. Es decir, la ritualización del *repertorio* y su incidencia en

⁴ Momento en el que se realiza la *performance* de las elaboraciones sonoras en correspondencia a los objetos litúrgicos.

⁵ Entiéndase como un proceso voluntario de recordar el hecho sonoro litúrgico por un valor en los afectos vinculados al pasado misional y, relocalizarlo sistemáticamente en la elaboración sonora.

⁶ Entendiendo repertorio como las elaboraciones sonoras que atravesaron procesos de memorización vinculados a la celebración de la liturgia, reproducidas en el acto (Hecho sonoro litúrgico).

⁷ “Ideas del compositor”

las subjetividades de los individuos locales, habría sido un instrumento en la perspectiva de alcanzar su “adoctrinamiento”.

Es probable que, en el proceso de adoctrinamiento, los individuos locales hubieran insertado el *repertorio* a su imaginario sonoro, en tanto la reproducción de los significados del manuscrito, por ende, a la dimensión de su tradición, preservándolo como parte de su memoria patrimonial.

Su sensibilidad al *repertorio*, en correspondencia a la exaltación de su fe, podría haber desarrollado un mecanismo de apreciación sonora, es decir, la acción del proceso de repetición en la *performance*, les proporcionaría este instrumento de valoración acorde a “sus afectos” como califica Nawrot (2011, p. 14). De esta manera, el manuscrito musical y sus significados, en tanto *repertorio*, habrían sido apreciados como objetos estéticos. En ese caso, el *repertorio* en la *performance* es sujeto sonoro y es presente, existe cuando suena, es objeto y es tangible de tal forma que puede transmitir sus significados en el tiempo.

Esta dinámica de apreciación, pudo repercutir en la preservación de los manuscritos o, “papeles de música” (Nawrot, 2011, p. 15) tal y como llamaban los indígenas, al conferirle un valor como parte de su “memoria cultural”; según Assman: “Memoria concertada por individuos de un colectivo, quienes le confieren un significado de identidad cultural” (Como se cita en Fahrenkrog, 2015, p.36).

Extrapolando el valor patrimonial del manuscrito musical que, en su condición de proveniente del pasado, creado en otro tiempo, no sólo es conservado con un valor de archivo, sino como un valor de la tradición, objeto que a partir de su “temporalidad” (Castro, 1982, p.589) evoca el pasado que se interpreta o reinterpreta en cada representación. Efectivamente el manuscrito musical se hacía presente en cada *performance*, de tal manera que, en la acción de la repetición, los individuos locales se habrían apropiado del *repertorio*, quienes, como parte de su proceso de enculturación, transmitieron estas sonoridades de generación en generación en concepto de su tradición, fomentando así su conservación.

Su preservación llegó a ser un elemento de cohesión en la conformación de una tradición musical, habida cuenta de que, representó la reminiscencia de su pasado jesuítico. Sin embargo, independientemente del empeño con el cual, por un lado, conservaron los manuscritos, y por otro, se adecuaron al repertorio, incluso tiempo después de la expulsión de los jesuitas, como señala Nawrot: “es evidente que el pueblo se apropió e identificó con el repertorio, eso ayudó a su conservación y guardado” (2011, p. 14), la integración de este repertorio parece haber repercutido en su identidad sonora. Puede ser esta una de las razones por la que en algunas elaboraciones se identifiquen la incorporación de sus

sonoridades e instrumentos⁸, incluso sus lenguas nativas⁹ y, en algunos casos sus movimientos rítmico -corporales a través de sus danzas.

En esta dialógica sonora¹⁰ se habría establecido una flexibilización. En los individuos locales, por el interés que despertaría en ellos las texturas que los diferentes instrumentos musicales producían, por la capacidad que la música tuvo de, “doblegar sus voluntades y hacer sus espíritus más dóciles” (Sepp: como se cita en Singer, 2009, p.50), o por la oportunidad que suponía para ellos recibir educación y adiestramiento en el *repertorio*, ya que: “aseguraban y disfrutaban de ciertos privilegios, reconocimiento y estimación social” (Nawrot, 2011, p. 11), (Singer, 2009, p. 32).

En los misioneros por su pretensión de insertar su objeto, el adoctrinamiento, utilizando como herramienta funcional para la evangelización la música. Por lo tanto, los individuos locales se hubieran adaptado a las nuevas sonoridades en tanto pudieron conservar sus prácticas tradicionales, por ejemplo: incorporar los textos litúrgicos en sus lenguas originarias (Nawrot, 2011, p.13). Es decir, su sentido de apreciación de sus afectos en la *performance*: “las concepciones nativas de producción estética pueden haber sido la razón por la que se simplificaron las obras copiadas para su realización en las misiones” (Wilde, 2010, p.107).

En suma, la dimensión de apreciación sonora de los individuos locales sería la razón por la que mucho del repertorio que circulaba por las misiones hubiera sido simplificado para la *performance*. De tal manera que, a partir del manuscrito original¹¹ del repertorio hay varias “versiones” de las obras que circularon en el contexto de las misiones; según Nawrot (2011, p.12), existe una “edición Moxeña” de obras de compositores como Zipoli, Bassani y Brentner” o arreglo musical y versión que varía, a veces sustancialmente, de su original.

A partir de esta digresión, no es desdeñable inferir que su adaptación sonora estuvo condicionada¹² a sus intereses. Su inserción al catolicismo también sufriría renuencia parecida, habida cuenta que, según algunos relatos: “era constante y ardua la lucha para erradicar antiguas supersticiones de sus prácticas religiosas milenarias” (Salinas y Pozaglio, 2012, p.266). Se podría concluir que el proceso de adoctrinamiento religioso y

⁸ Según Nawrot: “Testimonios de la época aseveran que, en varias actividades de las comunidades, la música autóctona y la reduccional fueron incluidas en secuencia en una sola función, como en el caso de las procesiones de Corpus” (2000, p 95).

⁹ Según Nawrot: “En ninguna otra colección musical en el continente se ha encontrado semejante cantidad de música antigua con textos en lenguas nativas. Prevalece la lengua trinitaria, también otras lenguas, como la ignaciana” (2011, p.13).

¹⁰ La práctica musical fue tal vez el ámbito en el que se produjeron más intensas transacciones y negociaciones entre tradiciones musicales antiguas y nuevas (Wilde, 2010, p. 107).

¹¹ Según Nawrot: “este Archivo no atesora manuscritos originales sino copias” (2011, p. 20).

¹² Los indígenas desarrollaron la capacidad de funcionar en sistemas semióticos paralelos y, gracias a ello, lograron ganarse la confianza de los misioneros sin abandonar sus prácticas ancestrales (Singer, 2002, p. 46).

cultural requirió mucho tiempo, y que algunas prácticas de su tradición¹³ hubieran permanecido vigentes y convivido entre los individuos del contexto de las Misiones Jesuíticas de Moxos.

Las circunstancias descritas, habrían tenido un impacto en el proceso de conservación del *repertorio* como objeto, en tanto manuscrito musical en su desarrollo gnoseológico. Es decir, las consecuencias y la expulsión misionera generarían una dispersión de los elementos que integraban la *performance*, después del último cuarto del siglo XVIII, según los relatos a partir del último cuarto de siglo XIX. Dicho de otro modo, como en una entropía sonora, el paso del tiempo, la “desintegración de las comunidades” y su incidencia en la “regularidad de las prácticas litúrgicas” (Nawrot, 2011, p. 20), progresivamente habrían socavado la *performance* ritual del *repertorio* y, su funcionalidad como instrumento para la evangelización.

Una de las representaciones que sustentan la semiótica de las elaboraciones sonoras en la música occidental, la notación musical, “a través de la cual se transmiten ideas de un compositor mediante procesos de decodificación por parte de un intérprete, actuando como un sistema de signos codificado con un significado musical” (Schulz, 1998, p. 44) habría disminuido su utilidad en el contexto de las misiones. En esa misma línea, la lectura musical como herramienta de interpretación sonora del manuscrito también se debilitaría, de tal manera que la práctica del repertorio se subordinaría progresivamente al proceso nemónico. Como menciona Hans Roth, 'los indígenas al tocar sus instrumentos todavía usaban las partituras sin saber leerlas, sólo conservando un sagrado ritual' (Huhle, 2002, p.189).

El deterioro de los procedimientos para codificar y transferir los significados del repertorio, la falta de atención sobre su importancia, habrían mermado su funcionalidad. “El proceso de decadencia de la música de Moxos se revela en la escritura musical, de cuidada caligrafía en la época jesuita, y de mano tosca y descuidada, con frecuentes errores de épocas posteriores” (Claro, 1969, p.20). Así, la práctica de la notación musical pasó de ser un recurso fundamental para la transmisión cultural a una herramienta cada vez menos precisa y efectiva¹⁴.

En la medida en que disminuía la efectividad de la lectura y escritura, también se deterioraba el proceso de copia o transcripción, mecanismo de reconocimiento y preservación del pasado sonoro de las misiones. Este proceso, concebido como un 'objeto

¹³ Según Waisman (2004, p.18) “En el caso de Moxos la participación de los neófitos se traducían en una práctica musical híbrida donde la tradición indígena dejaba una fuerte impronta. Más que en ninguna otra zona de Sudamérica, la participación de instrumentos, danzas y juegos nativos en la vida litúrgico-musical de las reducciones de Mojos era masiva y constante”.

¹⁴ Waismann observa una “incipiente y progresiva desalfabetización musical reflejada en la aparición cada vez más común de errores, así como en la consecuente tosquedad en la escritura, con respecto a los manuscritos entre 1767 y 1825” (Como se cita en Farenkrog, 2015, p. 47).

testimonial' (Pastrana, 2016, p.253), tenía la función de prolongar el valor patrimonial de la música como parte de la memoria cultural del contexto misional. Con el tiempo, la escritura musical, elemento fundamental para la transcripción, decayó hasta el punto en que, en muchos casos, 'ya no se escribe la música, se la dibuja' (Antezana, 2011). Aun así, el manuscrito se conserva como un objeto testimonial “cuya preservación refuerza la identidad colectiva y actúa como un vínculo con la memoria cultural.” (Pastrana, 2016, p.253).

De hecho, se habría deteriorado, la copia de las elaboraciones sonoras como instrumento para su preservación como sujeto, la copia del volumen musical heredado para su transmisión, la copia de la reposición del repertorio para los oficios religiosos, así como las copia para su circulación en el contexto de las misiones. Como indica Nawrot: “el oficio de copista es ejercido en varios casos por personas que carecen del conocimiento profundo de las reglas de música y ortografía” (2011, p.20). Así también: “de la copia se encargaban las personas que tenían buena caligrafía en su escritura” (J.F. Limaica, Comunicación personal, 3 de junio de 2022).

De esta manera la conservación del manuscrito musical por los individuos locales se hubiera restringido a la protección del volumen del *repertorio* sólo con un valor de archivo, de tal forma que los manuscritos musicales del anterior pasado misional, simbólicamente se los habría guardado en la categoría de “memoria de referencia”. Por el progresivo descuido sobre su funcionalidad y pérdida de utilidad, se constituirían en una “memoria pasiva”, como observa Farenkrog (2014, p. 37), ya no como un “medio de transmisión de conocimiento¹⁵” (Schulzt, 1996, p 46).

Tomando en cuenta los “significativos deterioros que sufrieron la vida litúrgica y la práctica musical” (Nawrot, 2011, p. 20) la *performance* rigurosa del *repertorio* de los oficios religiosos a través de los *papeles de música*, para las celebraciones litúrgicas, se habría debilitado. Particularmente, de la interpretación de instrumentos y de la voz, con la consecuente volatilización en la rigurosidad de la práctica de la técnica intrínseca de estos instrumentos en cada una de las obras.

La degradación del *repertorio* y de los elementos que componen sus procesos de conocimiento aparentemente fue paulatino¹⁶, aunque no generalizado. Luego de haber alcanzado un desarrollo relevante, tal y como describen testimonios como el de Alcide D’orbigny (Citado en Nawrot, 2000, p. 5 y 6), quien por ejemplo: en 1831, en Chiquitos, habría apreciado la interpretación de una misa italiana por los individuos locales, y habría quedado sorprendido con la habilidad de los directores del coro y la orquesta quienes “efectuaban diversos fragmentos con admirable armonía; cada cantor, cada corista, con el

¹⁵ Objeto semiótico.

¹⁶ Según Nawrot: La continuidad de la práctica musical propia de las reducciones al parecer duró por lo menos hasta 1850, después de lo cual la vida musical de los pueblos entró en un proceso de paulatina declinación” (2000, p. 71)

papel de la música ante sí, desempeñaba su parte con gusto, acompañado por el órgano y numerosos violines fabricados por los indígenas”; el mismo D’orbigny (Citado en Nawrot, 2000, p.98), a su paso por Moxos, habría descrito en 1832: “Dijeron una misa mayor italiana, que no me pareció tan bien cantada como en Chiquitos”.

Estos relatos dan cuenta del menoscabo que habrían sufrido los procesos de conocimiento que comprendieron las elaboraciones sonoras en el contexto de Moxos, no siendo la formación musical como fundamento para la transmisión gnoseológica de las elaboraciones sonoras una excepción¹⁷. En particular al haber sido el instrumento fundamental para la dialógica sonora entre los individuos locales y los misioneros, donde el proceso de adoctrinamiento tendría su representación de inicio a través de la disciplina de la práctica musical para alcanzar su objeto. Según Piotr Nawrot: “los músicos, desde niños, luego de ser seleccionados los más talentosos, eran formados en las nuevas instituciones musicales que los jesuitas habían creado y llegaban a ser profesionales de la música, ejerciendo su oficio a lo largo de toda su vida” (2011, p. 11).

A partir de la progresiva entropía sonora, resulta difícil identificar una herencia sostenible o tradición en la formación musical en el contexto de las otrora Misiones Jesuíticas y la de Moxos¹⁸; es decir, la enseñanza de la lectura y escritura musical, así como del canto e instrumentos, habrían sufrido un gradual abandono en la dimensión del valor que tiene en la práctica de la música, incidiendo probablemente en la habilidad y destreza en la interpretación de estos, por tanto, los procesos académicos se hubieran desvinculado de su objeto; el legado del *repertorio* se transmitiría oralmente. Según D’orbigny, (Citado en Priasco, 2004, p. 14) “La transmisión oral del repertorio de los integrantes de la Capilla, revelaría que a partir de la segunda mitad del siglo XVII habría una pérdida de conocimientos musicales al observar un proceso de deterioro por la aparición de errores de copiado”.

En definitiva, el deterioro de la formación musical, por la fragmentación que sufrieron los procesos de conocimiento que supone una elaboración sonora, la insuficiente necesidad de mantener la performance fiel de estas representaciones que hacen la semiótica del manuscrito musical y, el paso del tiempo, tendría en “la pérdida de vigor de la liturgia” (Nawrot, 2000, p. 66) una razón para su debilitamiento, independientemente de la representación que hacen algunos relatos: “la *performance* de las elaboraciones sonoras en el contexto de las Misiones Jesuíticas y de Moxos, continuó por muchos años más luego de la expulsión jesuita, con la presencia de grupos indígenas manteniendo la práctica musical” (Nawrot, 2011, p. 20), aunque no se mencionen indicios determinantes acerca de que estas prácticas sean el resultado de procesos gnoseológicos, como indica Nawrot: “las instituciones musicales que estaban orientadas hacia la liturgia, gradualmente declinaron

¹⁷ “En un informe de De Ribera de 1783 señalaba una cantidad de escuelas de música, e instrumentos. Una década después las escuelas de música y, por consiguiente, la educación musical, sufría un cierto deterioro” (Tomichá, 2011, p. 384).

¹⁸ Weissman menciona a San Pedro (de Canichana) como un centro de formación musical.

hasta su casi total desvanecimiento a mediados del siglo XX” (2000, p. 66), incidiendo consecuentemente en las capacidades de interpretación de los individuos locales.

En la actualidad, en Moxos la formación musical no depende de la Iglesia¹⁹, en contraste con lo que relata Nawrot: “los Jesuitas crearon nuevas instituciones musicales, la primera de ellas era la escuela que había en cada una de las misiones” (2011, p. 11). Es el resultado de iniciativas individuales²⁰ con apoyo internacional²¹, donde se capacitan a los individuos locales que tienen condiciones para la música. Está desconectada de su logos, que es la construcción colectiva de la sonoridad como representación axiológica del imaginario sonoro y espiritual de los individuos locales del contexto de las Misiones Jesuíticas de Moxos.

Su objeto ontológico está fragmentado, tomando en cuenta que ahora el *repertorio* para la liturgia es sujeto para desarrollar habilidades intrínsecas de interpretación, y de significaciones estéticas como objeto, para darle vigor a un novedoso estilo Barroco Misional, que es apreciado como una versión geográfica del Barroco²², en contraste al desarrollado en Europa durante el siglo XVII, así como para distinguir las elaboraciones sonoras de su memoria cultural que evoca su pasado Jesuítico.

Metodología

Muestra

Para representar las erosiones del tiempo en la copia o transcripción del manuscrito musical de Moxos y su impacto en la performance del repertorio de las elaboraciones sonoras para la liturgia, se ha recurrido al Archivo Musical de Moxos y se han seleccionado aleatoriamente dos títulos:

- *Misa Concierto, Anónimo, AMMoxox 733*
- *Misa Araujo, Araujo (Juan de?) (Misa Araujo de Cuaresma), AMMoxos 727*

La elección de cada uno de estos títulos ha estado basada en los siguientes criterios:

- *Misa Concierto*
 - Plantilla vocal e instrumentación, idioma, partes del Ordinario de la misa.

¹⁹ Los jesuitas tenían una casa o colegio al lado de la iglesia, donde se tenían talleres para las artes y oficios, se enseñaba a leer, a escribir, en el coro, ejecutan lo que en los papeles de solfa se les pone delante y lo enseñan y copian, y de estos talleres salen muchos bien diestros en varios instrumentos (Como se menciona en Tomichá, 2000, p.371)

²⁰ Escuela de Música de San Ignacio de Moxos (Visita personal a San Ignacio de Moxos).

²¹ Cooperación española.

²² La música que proviene del Periodo Barroco, por el lugar, espacio geográfico y el tiempo en el que se desarrolló, necesita un término aparte para su identificación, como barroco misional (Nawrot, 2021, p. 137).

- Según las observaciones del Catálogo Misiones de Moxos²³, sólo las copias de la parte Violín I, está incompleta, falta una segunda página; así como la copia de la parte de Soprano, página 1, contiene compases que en el original figuran como Tacet²⁴.
- *Misa Araujo*
 - Plantilla vocal e instrumentación, idioma, partes del Ordinario de la misa.
 - Según las observaciones del Catálogo Misiones de Moxos, las copias de las partes vocales e instrumentales no tienen acotación alguna.

Procedimiento metodológico

El proceso inició con la transcripción de cada una de las copias del manuscrito de las partes de las dos obras seleccionadas a una partitura general.

- *Misa Concierto*
 - Violín I y Violín II, Bajo Continuo, Soprano, Alto, Tenor y Bajo.
- *Misa Araujo*
 - Bajo Continuo, Soprano 1 y Soprano 2, Alto y Tenor.

Para la transcripción a una partitura general, se ha recurrido al programa de transcripción y edición musical FINALE.

- *Misa Concierto*

Se ha obtenido la Parte de Soprano (S), Copia (28/05/1966) de Yaca Mujivaro Mariano Adrián, Inventario de Moxos (Mx) 0501/0501v, Procedencia de San Ignacio (SI)²⁵.

Resultados

Descripción de los resultados

Nombre: Misa Concierto

Caso 1: Línea de Soprano

Figura 1

²³ Toda la información fue obtenida del Catálogo Misiones de Moxos.

²⁴ Significa en “Silencio”.

²⁵ Copia suministrada por el Archivo Musical de Moxos (AMM),

La figura está organizada en cuatro columnas que enuncian:

Primera columna: el número de compás del MS²⁶

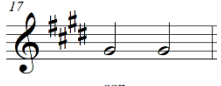
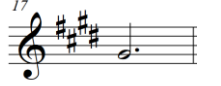
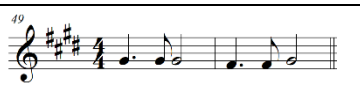
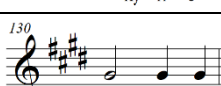
Segunda columna: descripción de la incompatibilidad según criterios rítmicos, melódicos y/o armónicos respecto las otras líneas de voces e instrumentos.

Tercera columna: representación en el pentagrama de la incompatibilidad. y/o la reconstrucción de la línea que está incompleta en el MS.

Cuarta columna: representación en el pentagrama de la alternativa propuesta.

Figura 1.1

Criterio rítmico

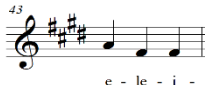
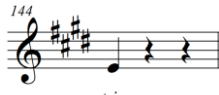
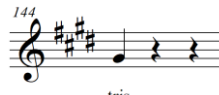
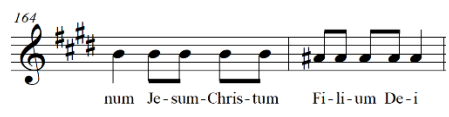
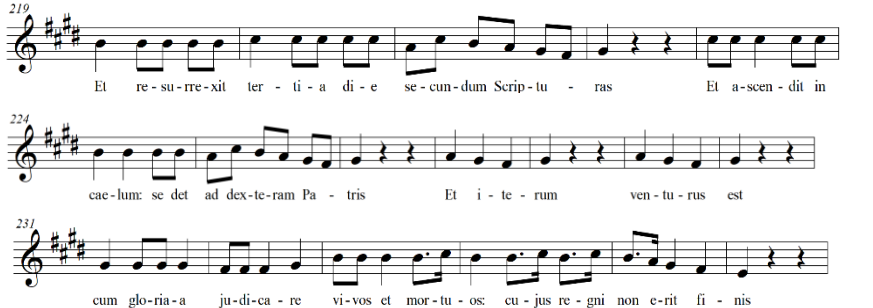
Cc	Observación	Gráfico manuscrito	Gráfico propuesto
1	En el MS dos corcheas y una blanca.		
17	En el MS, 1er y 2do tiempo, La, dos blancas.		
49-50	En el MS, 1er y 2do tiempo, negras.		
130	En el MS 1er y 2do tiempo blanca y negra.		

Nota. Elaboración propia.

²⁶ Manuscrito.

Figura 1.2

Criterio melódico

Cc	Observación	Gráfico manuscrito	Gráfico propuesto
43	En el MS 2do tiempo, Fa, negra.		
144	En el MS 1er tiempo Mi negra.		
148	En el MS 1er tiempo Mi negra.		
164-165	En el MS 1er tiempo dos corcheas, 3er tiempo una negra En el MS todo el compás La natural.		
171-200	En el MS la línea de Soprano sólo hasta el compás 170. Reconstruido según el movimiento melódico y armónico de las otras voces y la instrumentación.		
219-336	Reconstruido según el movimiento melódico y armónico de las otras voces y la instrumentación.		

Nota. Elaboración propia.

Caso 2: Línea de Alto

Figura 2

La figura está organizada en cuatro columnas que enuncian:

Primera columna: el número de compás del MS

Segunda columna: descripción de la incompatibilidad según criterios rítmicos respecto las otras líneas de voces e instrumentos.

Tercera columna: representación en el pentagrama de la incompatibilidad.

Cuarta columna: representación en el pentagrama de la alternativa propuesta.

Figura 2.1

Criterio rítmico

Cc	Observación	Gráfico manuscrito	Gráfico propuesto
197	En el MS el 1er tiempo una corchea con punto y corchea.		

Nota. Elaboración propia

Figura 2.2

Criterio melódico

Cc	Observación	Gráfico manuscrito	Gráfico propuesto
231-232	Cambio de disposición de voces con soprano.		

Nota. Elaboración propia

Figura 2.3

Criterio armónico

Cc	Observación	Gráfico manuscrito	Gráfico propuesto
302	En el MS 1er tiempo sol natural.		

Nota. Elaboración propia

Caso 3: Línea de Tenor

Figura 3

La figura está organizada en cuatro columnas que enuncian:

Primera columna: el número de compás del MS

Segunda columna: descripción de la incompatibilidad según criterios rítmicos, melódicos y/o armónicos respecto las otras líneas de voces e instrumentos.

Tercera columna: representación en el pentagrama de la incompatibilidad. y/o la reconstrucción de la línea que está incompleta en el MS.

Cuarta columna: representación en el pentagrama de la alternativa propuesta.

Figura 3.1

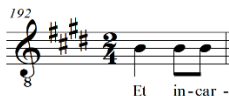
Criterio rítmico

Cc	Observación	Gráfico manuscrito	Gráfico propuesto
190	En el MS, 2do y 3er tiempo negras.		
197	En el MS 1er y 2do tiempo una corchea con punto y semicorchea re#.		

Nota. Elaboración propia

Figura 3.2

Criterio melódico

Cc	Observación	Gráfico manuscrito	Gráfico propuesto
192	En el MS esta perdió el 1er tiempo.		
231-232	Cambio disposición de voces con alto. Línea melódica reconstruida, según el movimiento melódico y armónico de las otras voces.		
311	En el MS esta omitido el Benedictus. Reconstruido según el movimiento melódico y armónico de las otras voces.		

Nota. Elaboración propia

Figura 3.3

Criterio armónico

Cc	Observación	Gráfico manuscrito	Gráfico propuesto
62	En el MS 1er tiempo do negra.		
240	En el MS 1er y 2do tiempo la natural.		

Nota. Elaboración propia

Caso 4: Línea de Bajo

Figura 4

La figura está organizada en cuatro columnas que enuncian:

Primera columna: el número de compás del MS.

Tercera columna: representación en el pentagrama de la reconstrucción de la línea que está incompleta en el MS.

Criterio melódico

Nota. Elaboración propia.

Figura 5

Primera columna: el número de compás del MS.

Tercera columna: representación en el pentagrama de la incompatibilidad. y/o la reconstrucción de la línea que está incompleta en el MS.

Cuarta columna: representación en el pentagrama de la alternativa propuesta.

Figura 5.1

Criterio melódico

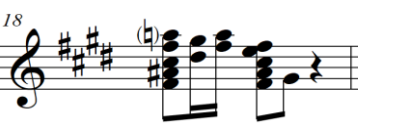
Cc	Observación	Gráfico manuscrito	Gráfico propuesto
1	En el MS está perdido.		
158	En el MS el compás está perdido. Movimiento melódico derivado de otro compás.		
172	En el MS 3er tiempo corchea la natural.		
256	En el MS 3er tiempo corchea la natural.		
267-269	Transcrito de la parte de Violín I Compás 20 – 22.		
270-275	Transcrito de la parte de Violín I Compás 31 – 36.		
276-287	Transcrito de la parte de Violín I Compás 37 – 48.		
288- 289	El MS está perdido; reconstruido según el movimiento melódico y armónico de las otras voces y la instrumentación.		
290-294	Transcrito de la parte de Violín I Compás 3 – 7.		

295-310	Transcrito de la parte de Violín I Compás 15 – 30.	
311-317	El MS está perdido; reconstruido según el movimiento melódico y armónico de las otras voces y la instrumentación.	
318-335	Transcrito de la parte de Violín I Compás 270 – 287.	

Nota. Elaboración propia

Figura 5.2

Criterio armónico

Cc	Observación	Gráfico manuscrito	Gráfico propuesto
18	En el MS La natural.		
105-106	En el MS se omitieron Mi, sol, si corcheas 2do y 3er tiempo en el manuscrito La natural.		
240	En el MS 1er tiempo la natural.		
265	En el MS 1er tiempo la natural.		

Nota. Elaboración propia

Caso 6: Violín II

Figura 6

La figura está organizada en cuatro columnas que enuncian:

Primera columna: el número de compás del MS

Segunda columna: descripción de la incompatibilidad según criterios armónicos respecto las otras líneas de voces e instrumentos.

Tercera columna: representación en el pentagrama de la incompatibilidad.

Cuarta columna: representación en el pentagrama de la alternativa propuesta.

Figura 6.1

Criterio armónico

Cc	Observación	Gráfico manuscrito	Gráfico propuesto
18	En el manuscrito La natural.		
106	En el manuscrito 2do tiempo Re negra.		

Nota. Elaboración propia.

Caso 7: Continuo

Figura 7

La figura está organizada en cuatro columnas que enuncian:

Primera columna: el número de compás del MS

Segunda columna: descripción de la incompatibilidad según criterios armónicos respecto las otras líneas de voces e instrumentos.

Tercera columna: representación en el pentagrama de la incompatibilidad.

Cuarta columna: representación en el pentagrama de la alternativa propuesta.

Figura 7.1

Criterio armónico

Cc	Observación	Gráfico manuscrito	Gráfico propuesto
99 - 100	En el MS 1er tiempo <i>Re</i> negra. Compás 100 1er y 3er tiempo <i>Re</i> negras.		
173	En el MS <i>La</i> blanca con punto.		
208	En el MS 1er tiempo 2da corchea <i>Sol</i> #.		

Nota. Elaboración propia

Nombre: Misa Araujo

Caso 8: Línea de Soprano

Figura 8

La figura está organizada en cuatro columnas que enuncian:

Primera columna: el número de compás del MS

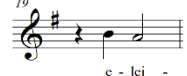
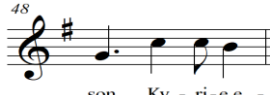
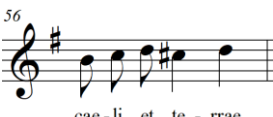
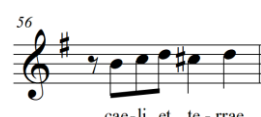
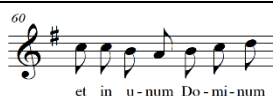
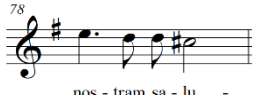
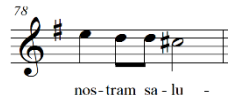
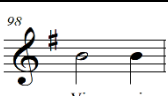
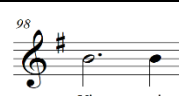
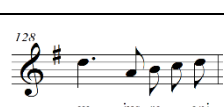
Segunda columna: descripción de la incompatibilidad según criterios rítmicos y/o armónicos respecto las otras líneas de voces e instrumentos.

Tercera columna: representación en el pentagrama de la incompatibilidad.

Cuarta columna: representación en el pentagrama de la alternativa propuesta.

Figura 8.1

Criterio rítmico

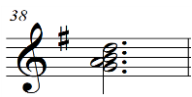
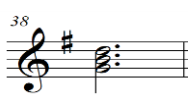
Cc	Observación	Gráfico manuscrito	Gráfico propuesto
14	En el MS el 3er y 4to tiempo corcheas.		
15	En el MS el 1er 2do y 3er tiempo corcheas.		
19	En el MS el silencio de negra está omitido.		
48	En el MS 1er tiempo negra con punto, 2do tiempo tiene un valor de negra.		
56	En el MS el 1er tiempo sin silencio de corchea.		
60	En el MS el 3er tiempo es una corchea.		
74	En el MS 1er tiempo negra con punto, 2do tiempo corchea.		
78	En el MS 1er tiempo negra con punto.		
81	En el MS 1er tiempo negra con punto.		
98	En el MS 1er y 2do tiempo blanca.		
114	En el MS 3er tiempo corchea.		
128-129	En el MS 4to tiempo corchea.		

	En el MS 2do tiempo negra.		
139	En el MS 2do tiempo corchea.		
176-177	En el MS el 4to tiempo son dos corcheas.		
	En el MS el 4to tiempo es una corchea.		

Nota. Elaboración propia

Figura 8.2

Criterio armónico

Cc	Observación	Gráfico manuscrito	Gráfico propuesto
38	En el MS la nota es La.		

Nota. Elaboración propia

Caso 9: Línea de Soprano 2

Figura 9

La figura está organizada en cuatro columnas que enuncian:

Primera columna: el número de compás del MS

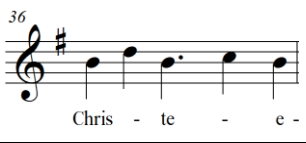
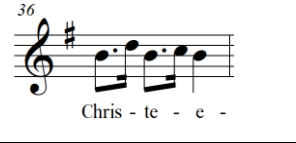
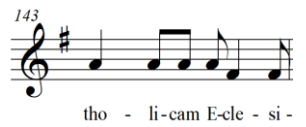
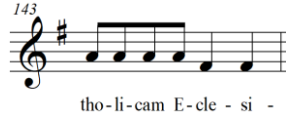
Segunda columna: descripción de la incompatibilidad según criterios rítmicos, melódicos y/o armónicos respecto las otras líneas de voces e instrumentos.

Tercera columna: representación en el pentagrama de la incompatibilidad. y/o la reconstrucción de la línea que está incompleta en el MS.

Cuarta columna: representación en el pentagrama de la alternativa propuesta.

Figura 9.1

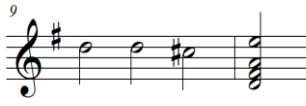
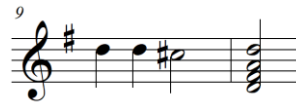
Criterio rítmico

Cc	Observación	Gráfico manuscrito	Gráfico propuesto
36	En el MS 1er tiempo dos negras, 2do tiempo negra con punto y negra. (Sugerencia imitación de Sop 1).		
57	En el MS 1er, 2do y 3er tiempo negras con punto y corchea.		
143	En el MS, 1er tiempo es negra, 3er tiempo es corchea y negra que cubre el 4to tiempo y una corchea.		

Nota. Elaboración propia

Figura 9.2

Criterio melódico

Cc	Observación	Gráfico manuscrito	Gráfico propuesto
9 - 10	En el MS 1er y 2do tiempo <i>Re</i> blanca.		
	En el MS 1er tiempo <i>Mi</i> .		
142	En el MS el 3er tiempo es negra, último tiempo también es una negra. se ha insertado una corchea para la sílaba <i>et</i> .		

Nota. Elaboración propia

Figura 9.3

Criterio armónico

Cc	Observación	Gráfico manuscrito	Gráfico propuesto
18	En el MS, <i>Mi</i> negra con punto, 2do tiempo <i>Re</i> negra y 3er y 4to tiempo <i>Re</i> blanca, texto <i>son, e-lei</i> .		
101	En el MS <i>Sol</i> natural, se sugiere <i>Sol#</i> . Tres blancas movimiento melódico y armónico de las otras voces.		

Nota. Elaboración propia.

Caso 10: Línea de Alto

Figura 10

La figura está organizada en cuatro columnas que enuncian:

Primera columna: el número de compás del MS

Segunda columna: descripción de la incompatibilidad según criterios rítmicos, melódicos y/o armónicos respecto las otras líneas de voces e instrumentos.

Tercera columna: representación en el pentagrama de la incompatibilidad. y/o la reconstrucción de la línea que está incompleta en el MS.

Cuarta columna: representación en el pentagrama de la alternativa propuesta.

Figura 10.1

Criterio rítmico

Cc	Observación	Gráfico manuscrito	Gráfico propuesto
57	En el MS 2do tiempo y 2da corchea, <i>La</i> , el 4to tiempo es una negra y una corchea.		
57	En el MS 1er, 2do y 3er tiempo negras con punto y corchea.		
146	En el MS el 3er tiempo es <i>Fa</i> , el 4to una corchea,		

Nota. Elaboración propia

Figura 10.2

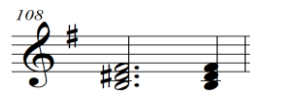
Criterio melódico

Cc	Observación	Gráfico manuscrito	Gráfico propuesto
86	En el MS no hay valor para la sílaba <i>est</i> , hay un silencio de dos redondas, se ha insertado un <i>Sol</i> redonda.		
92	En el MS 1er y 2do tiempo sol blanca con la sílaba <i>est</i> .		
142	En el MS el 4to tiempo es una corchea, falta una corchea.		
148 - 149	En el MS el compás 148 y 149 esta con un silencio de redonda.		

Nota. Elaboración propia

Figura 10.3

Criterio armónico

Cc	Observación	Gráfico manuscrito	Gráfico propuesto
46	En el MS el 2do tiempo es <i>Fa</i> .		
108	En el MS <i>Re</i> natural, se sugiere <i>Re#</i> .		
117	En el MS 3er tiempo <i>Do#</i> .		
121	En el MS 4to tiempo <i>Do</i> natural.		

Nota. Elaboración propia

Caso 11: Línea de Tenor

Figura 11

La figura está organizada en cuatro columnas que enuncian:

Primera columna: el número de compás del MS

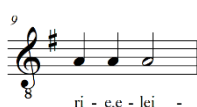
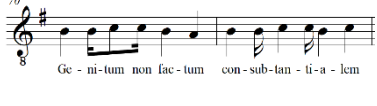
Segunda columna: descripción de la incompatibilidad según criterios rítmicos, melódicos y/o armónicos respecto las otras líneas de voces e instrumentos.

Tercera columna: representación en el pentagrama de la incompatibilidad. y/o la reconstrucción de la línea que está incompleta en el MS.

Cuarta columna: representación en el pentagrama de la alternativa propuesta.

Figura 11.1

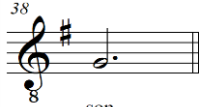
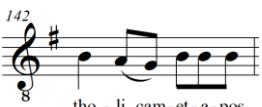
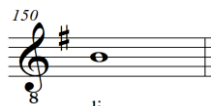
Criterio rítmico

Cc	Observación	Gráfico manuscrito	Gráfico propuesto
9	En el MS 1er tiempo una corchea, 3er y 4to tiempo Si blanca.		
64 - 65	En el MS 1er y 2do tiempo corcheas y semicorcheas.		
70 - 71	En el MS 1er tiempo negra, 2do tiempo semicorchea corcheas y semicorchea en el manuscrito 1er y 2do tiempo negra y semicorchea.		

Nota. Elaboración propia

Figura 11.2

Criterio melódico

Cc	Observación	Gráfico manuscrito	Gráfico propuesto
38	En el MS la nota es Sol.		
142	En el MS falta un valor de corchea.		
150	En el MS la nota es un Si.		

Nota. Elaboración propia

Figura 11.3

Criterio armónico

Cc	Observación	Gráfico manuscrito	Gráfico propuesto
56	En el MS 3er tiempo <i>Do</i> natural negra.		
58	En el MS 3er tiempo <i>Do</i> negra.		
66	En el MS 1er tiempo <i>Si</i> negra.		
94	En el MS <i>Re</i> natural.		
123	En el MS 2do tiempo <i>Do</i> natural.		

Nota. Elaboración propia

Caso 12: Línea de Continuo

Figura 12

La figura está organizada en cuatro columnas que enuncian:

Primera columna: el número compás del MS donde se encontró la incompatibilidad con respecto las otras líneas de voces e instrumentos y/o la reconstrucción de la línea que está incompleta en el MS.

Segunda columna: la descripción de la incompatibilidad respecto las otras líneas de voces e instrumentos y/o la reconstrucción de la línea que está incompleta en el MS.

Tercera columna: la representación en el pentagrama de la incompatibilidad.

Cuarta columna: la representación en el pentagrama de la alternativa propuesta.

Figura 12.1

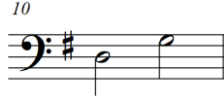
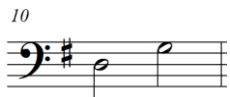
Criterio rítmico

Cc	Observación	Gráfico manuscrito	Gráfico propuesto
17	En el MS están escritas 6 negras, la 4ta negra se omitió para dar lugar a un 4to tiempo de corcheas.		
50	En el MS el 1er tiempo es silencio de negra.		
62	En el MS 1er tiempo Sol negra.		

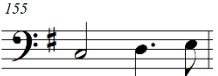
Nota. Elaboración propia

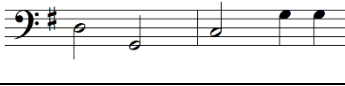
Figura 12.2

Criterio melódico

Cc	Observación	Gráfico manuscrito	Gráfico propuesto
10	En el MS se repite el compás 9; incompatible con el movimiento armónico posterior, se omitió compás 9 y dió lugar a recorrer hacia el siguiente compás.		
39 - 40	En el MS 3er y 4to tiempo tiene valor de blanca. En el MS el 1er y 2do tiempo blanca, 4to tiempo negra.		
54 - 55	En el MS silencio de redonda, se añadió Re y Sol blancas. En el MS 2do tiempo Do negra, se añadió Sol, negra con punto.		
132-133	Se han repetido los compases 130-131 por las funciones armónicas.		
134-135	Compases trocados, materiales que corresponderían a los compases 132-132.		

137-138	Compases trocados, materiales que corresponderían en el manuscrito a los compases 134-132. Se omitieron del manuscrito los compases 137-136.		
139-140	Compás trocado, material que correspondería en el manuscrito al compás 147. Se omitió del manuscrito las notas blancas <i>Do</i> y <i>Sol</i> .		
	Compás trocado, material que correspondería en el manuscrito al compás 148. El material del manuscrito se desplazó al 141.		
141-142	Compás trocado, material que correspondería en el manuscrito al compás 140. El material del manuscrito se desplazó al 142.		
	Compás trocado, material que correspondería en el manuscrito al compás 141. El material del manuscrito se desplazó al 143.		
143-144	Compás trocado, material que correspondería en el manuscrito al compás 142. El material del manuscrito se desplazó al 144.		
	Compás trocado, material que correspondería en el manuscrito al compás 143. El material del manuscrito se desplazó al 145.		
145-146	Compás trocado, material que correspondería en el manuscrito al compás 144. El material del manuscrito se desplazó al 146.		
	Compás trocado, material que correspondería en el manuscrito al compás		

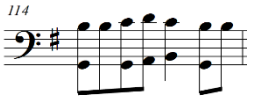
	145. El material del manuscrito se desplazó al 147.		
147-148	Compás trocado, material que correspondería en el manuscrito al compás 146. El material del manuscrito se desplazó al 139.		
	Compás trocado, material que correspondería en el manuscrito al compás 149. El material del manuscrito se desplazó al 140.		
149-150	Compás trocado, material que correspondería en el manuscrito al compás 150. El material del manuscrito se desplazó al 148.		
	Compás trocado, material que correspondería en el manuscrito al compás 151. El material del manuscrito se desplazó al 149.		
151-152	Compás trocado, material que correspondería en el manuscrito al compás 152. El material del manuscrito se desplazó al 151.		
	Compás trocado, material que correspondería en el manuscrito al compás 153. El material del manuscrito se desplazó al 152.		
153-154	Compás trocado, material que correspondería en el manuscrito al compás 154. En el manuscrito <i>Sol</i> negra con punto y <i>La</i> corchea.		
	Compás trocado, material que correspondería en el manuscrito al compás 155. En el manuscrito <i>Do</i> blanca y <i>re</i> negra con punto.		

155-156	Compás trocado, material que correspondería en el manuscrito al compás 156.		
	Compás trocado, material que correspondería en el manuscrito al compás 160.		
157-158	En el MS el re es blanca, la otra blanca fue omitida. El material del compás 157 del manuscrito fue omitido.		
	Compás trocado, material que correspondería en el manuscrito al compás 159.		
176-177	Se han insertado los compases 170 y 171 del manuscrito del continuo por proximidad armónica.		
178	En el MS 3er y 4to tiempo do, sol y re negra.		

Nota. Elaboración propia

Figura 12.3

Criterio armónico

Cc	Observación	Gráfico manuscrito	Gráfico propuesto
80	En el MS 4to tiempo <i>La</i> .		
114	En el MS 2do tiempo <i>Sol</i> y <i>La</i> , corcheas, 3er tiempo <i>Si</i> negra.		
119	En el MS 4to tiempo <i>La</i> .		
166	En el MS el <i>Fa</i> del 2do tiempo está becuadro.		

Nota. Elaboración propia

Conclusiones

Las copias del manuscrito de la Misa Concierto y la Misa Araujo, provenientes del Archivo Musical de Moxos sufrieron desajustes en su transcripción. Tal como se demostró, en la asignación de valores a las figuras musicales, valores que no se corresponden con la unidad de tiempo, en muchos casos; compases en los que por un lado sobran y por otro faltan valores²⁷, en el movimiento interválico de la construcción melódica horizontal, notas falsas que no se corresponden con los acordes o con la armadura, la repetición u omisión de compases en las partes instrumentales, por la pérdida de las copias o falta de claridad en el trazo del manuscrito. En este estudio, se transcribieron las copias, se ajustaron y enmendaron los elementos mencionados; el resultado propone una decodificación semiótica revisada y crítica.

Según este estudio, efectivamente los individuos locales conservaron el manuscrito musical, con un valor de archivo. También preservaron las sonoridades, ambos como objeto testimonial de su pasado misional, como parte de su tradición y cultura, en una posición resiliente²⁸ ante la adversidad, como un mecanismo que legitimaba su identidad como comunidad. Es decir, la evocación del pasado sonoro misional de los individuos locales fomentaba su sentido de identidad²⁹; nuestra transcripción, supone una contribución a ese proceso. Por otro lado, la dinámica de la dialógica sonora se constituiría en su sistema de convivencia y se habría permeado en todos los niveles de la vida misional, por ejemplo: relacionados a las sonoridades y la estética de los individuos locales, que se correspondían con su forma de vida³⁰ de tal manera que en sus construcciones sonoras resaltaban las que no buscaban significaciones artísticas, sino colectivas y comunitarias. Ante la “indiferencia absoluta”³¹ del estado colonial y luego el republicano³², los individuos locales habrían atravesado por una nostalgia de la axiología³³ construida junto a los Jesuitas.

²⁷ Se han encontrado evidentes errores del copista, en el manuscrito indica el compás 2/4 pero la notación de la obra está hecha en 3/4 (Nawrot, 2011, p. 24).

²⁸ (Evemuseos, 2021) Entendiendo que, los individuos locales hicieron del manuscrito su patrimonio y una representación sonora de su pasado glorioso misional, preservándolo y protegiéndolo, haciendo de esta representación una forma de identidad, frente a un contexto desfavorable; esto le pudo haber posibilitado una mayor capacidad de aceptar la pérdida de ese pasado y, una mejor adaptación a las nuevas circunstancias.

²⁹ Según Waissman: “situaba a los misioneros en la dimensión de íconos de su memoria cultural” (Como se menciona en Farenkrog, 2014, p.45).

³⁰ “de equilibrio en la convivencia entre el individuo y el medio ambiente, de respeto con él” (Gutiérrez, 2008, p. 34, 36).

³¹ Szabó HÉ, 2013, p. 118.

³² La creación de la nueva república de Bolivia no trajo muchos beneficios para la consolidación de los propios valores culturales y religiosos heredados desde la época jesuítica; más bien significó el comienzo de un proceso duro de explotación de mano de obra y violencia personal y social, que llevó a muchos originarios a emigrar al vecino país del Brasil (Tomichá 2000, p 402).

³³ (Govea, 2021, p. 1) Entendiendo que a partir de la dialógica sonora se estableció una forma de convivencia, de consenso, de intercambio, etc.; este mecanismo se habría prestado para desarrollar el objeto de los

La expulsión Jesuita en 1767 tuvo como consecuencias, por un lado, el progresivo abandono de la *performance*, ocasionando que sus procesos gnoseológicos inherentes se hayan deteriorado paulatinamente. Por otro lado, la desaparición gradual de los maestros de capilla³⁴, ocasionaría el menoscabo de la formación musical, por ende, el extravío de la dimensión del carácter disciplinar de la práctica de la música; es decir, la evocación del *repertorio* a través de su práctica rigurosa pudo haber significado un ejercicio árido, como en un estado de acidia³⁵; ésta parece haber sido la dinámica de la práctica de la música³⁶ hasta el último cuarto del siglo pasado.

Pese a todo, más allá de la inconsistencia gnoseológica en el contexto post misional, la representación de la dimensión del valor que persistió en los individuos locales, que mitifica el significado sonoro de su pasado, fue su espiritualidad, con la fe como fundamento³⁷. Es decir, su religiosidad habría sido el símbolo de la ontología del valor patrimonial del manuscrito musical de Moxos.

De acuerdo con este estudio, la esencia de la transmisión del estilo Barroco Misional a las generaciones futuras debería centrarse en las elaboraciones sonoras devocionales y de espiritualidad colectiva, que estaban sobre significaciones estéticas de interpretación y desarrollo de formas musicales que las destaquen. La revitalización de sus procesos de conocimiento, a través de la formación musical debería convertirse en una herramienta clave para el estudio y comprensión polisémica de las elaboraciones sonoras del contexto de las antiguas Misiones Jesuíticas de Moxos.

Desde finales del siglo XX, en Moxos, se ha retomado la formación musical³⁸, los procesos de conocimiento para la interpretación de los manuscritos del Archivo, es decir, los significados del manuscrito como objeto están atravesando procesos semióticos de decodificación para su representación sonora en instrumentos y voces, de tal manera que su cualidad de sujeto como *repertorio* para la *performance* está siendo recuperada en su dimensión legítima.

misioneros que era la evangelización y la de los individuos locales no subvertir completamente sus afectos sonoros y devociones espirituales.

³⁴ Quienes eran los supervisores de las Escuelas de Música (Nawrot, 2011, p. 11).

³⁵ Descrita como un estado de tristeza profunda y de una situación de estancamiento, como un ahogo improductivo, que llega siquiera a poder proferir su malestar (Singer, 2018, p. 109).

³⁶ “Hacia 1804, según el nuevo gobernador de Mojos, Antonio Álvarez de Sotomayor, las escuelas de música siempre continúan a cargo de los Maestros de Capilla y también estaban abandonadas” (Como se menciona en S.A.Priasco, 2004, p. 8 y 9).

³⁷ (Nawrot, 2021, p. 39),

³⁸ Desde 1996 existe la Escuela de Música de San Ignacio de Moxos – Bolivia.

Referencias

1. Antezana L., (2011). Consecuencias cataclísmicas de la expulsión de los Jesuitas: el caso de los Moxos. Open Edition Journal, e Spania. Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales et modernes (p. 1-9).
2. Arrien M. (2008). Sistemas de convivencia y cosmovisión de los chiquitanos. Castro S. (2003). La temporalidad de la obra de arte. N° 55 Anuario filosófico (587 – 598).
3. Claro Valdés, S. (1969). La música en las Misiones Jesuíticas de Moxos. N° 108, Revista Musical Chilena (p. 7-31).
4. Fahrenkrog L. (2014). La construcción de una memoria cultural: prácticas musicales en Chiquitos y Moxos, Bolivia (Siglos XIX y XX). N° 27, Ensayos historia y teoría del arte (p. 35-54).
5. Huhle R. (2002). De la capilla de músicos al Buena Vista Social Club Música, etnia y sociedad en América Latina. N° 7, Iberoamericana (p. 187-209).
6. Limpas V. (2010). Lo infernal, lo terrenal y lo celestial en la Misión de Moxos. N° 7, Entre cielos e infiernos (p. 289-304).
7. Nawrot P. (2000). Indígenas y Cultura Musical de la Reducciones Jesuíticas. Vol 1 Guaraníes, Chiquitos, Moxos. Editorial Verbo Divino.
8. Nawrot P. (2011). Misiones de Moxo: Catálogos: I. Tomos I y II Archivo Musical de Moxos, Catálogo de Música Escrita, Fondo Editorial APAC.
9. Pastrana T. (2016). La copia y la clonación para la conservación de la memoria histórica. N° 24 Revista Co-herencia. (p. 243-272).
10. Priasco S.A.(2004). La educación musical en el proyecto misional jesuítico. El caso de Moxos. Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires CONICET – SECyT.
11. Saito A. (2015). Guerra de Evangelización en las Misiones de Moxos. N° 70, Boletín Americanista (p. 35 – 76).
12. Salinas M. Pozaglio F. (2012). La Compañía de Jesús en el Paraguay: religiosidad y doctrina a través de las cartas anuas, Contexto.

13. Schulzt M. (1998). La notación musical desde la perspectiva semiótica. N° 2, Arte e Investigación (p. 44-47).
14. Singer Deborah (2009). Entre la devoción y la subversión. N° 2, ESCENA. Revista de las artes (p. 45-54).
15. Singer Diego (2018). Acidia y la melancolía en la querella por lo imaginario. Números 21-22, Revista argentina de la sociedad de psicoanálisis (p. 107-116).
16. Silva Terán, A. G. (2023). Entrevista a Piotr Nawrot “El misionero enamorado”. N° 1, Dialógica Intercultural (p. 120-148).
17. Szabó H. É. (2015). Descripción del jesuita Francisco Xavier Eder de la Provincia de Moxos en el siglo XVIII. ELTE Digital Institutional Repository (EDIT) (p. 104-120).
18. Taylor D. (2015). El archivo y el repertorio. Vol 1 El cuerpo y la memoria cultural en las Américas. Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
19. Tomichá R. (2011) Las Misiones de Moxos (1767-1842) Algunos datos sobre educación, artes y música. Misiones de Moxos: Catálogos II (p. 355-403), Fondo Editorial APAC.
20. Wilde G. (2010). Entre la duplicidad y el mestizaje: prácticas sonoras en las misiones jesuíticas de Sudamérica. A tres bandas: mestizaje, sincretismo e hibridación en el espacio sonoro iberoamericano (p. 103-114).
21. Waisman L. (2004). La contribución indígena a la música misional en Moxos (Bolivia). Memoria americana. N° 12 (p. 11-38).
22. Eve Museos e innovación: Que es la resiliencia cultural (23/11/2021) <https://evemuseografia.com/2021/11/23/que-es-resiliencia-cultural/>
23. Govea A. L.: ¿Dónde quedó lo perdido? Sobre el duelo y la melancolía (28/01/2021) <https://www.centroeleia.edu.mx/blog/donde-quedo-lo-perdido-sobre-el-duelo-y-la-melancolia/>

Anexo A

Partitura general de la misa concierto

Score

Misa Concierto

Fiesta Solemne

Anónimo
Edición: Giovanni Silva

Soprano

Alto

Tenore

Basso

Violín I

Violín II

Cello

S.

A.

T.

B.

Vln. I

Vln. II

Vc.

AMMozono-PROEIB-Andes©2022

2

Misa Concierto

S.

A.

T.

B.

Vln. I

Vln. II

Vc.

S.

A.

T.

B.

Vln. I

Vln. II

Vc.

Misa Concierto

3

Soprano: Christe eleison
 Alto: Christe eleison
 Tenor: Christe eleison
 Bass: Christe eleison

Violin I: *[Musical notation]*
 Violin II: *[Musical notation]*
 Viola: *[Musical notation]*

Misa Concierto

4

Soprano: Kyrie eleison
 Alto: Kyrie eleison
 Tenor: Kyrie eleison
 Bass: Kyrie eleison

Violin I: *[Musical notation]*
 Violin II: *[Musical notation]*
 Viola: *[Musical notation]*

Soprano: Gloria in excelsis deo
 Alto: Gloria in excelsis deo
 Tenor: Gloria in excelsis deo
 Bass: Gloria in excelsis deo

Violin I: *[Musical notation]*
 Violin II: *[Musical notation]*
 Viola: *[Musical notation]*

Misa Concerto

77

Do - mi - ne De - us Rex coe - les - tis De - us Pa - ter

Do - mi - ne De - us Rex coe - les - tis De - us Pa - ter

Do - mi - ne De - us Rex coe - les - tis De - us Pa - ter

Do - mi - ne De - us Rex coe - les - tis De - us Pa - ter

81

con - ni - po - tem Do - mi - ne fi-li u-ni-ge-ni-te Je - su-chris - te Do - mi - ne De - us

con - ni - po - tem Do - mi - ne fi-li u-ni-ge-ni-te Je - su-chris - te Do - mi - ne De - us

con - ni - po - tem Do - mi - ne fi-li u-ni-ge-ni-te Je - su-chris - te Do - mi - ne De - us

con - ni - po - tem Do - mi - ne fi-li u-ni-ge-ni-te Je - su-chris - te Do - mi - ne De - us

83

Misa Concierto

7

Misa Concierto

8

Misa Concierto 9

Quo - ni - am tu so - lus san - c - tus Tu so - lus Do - mi - nus Tu so - lus Al - ti - si - mus

Quo - ni - am tu so - lus san - c - tus Tu so - lus Do - mi - nus Tu so - lus Al - ti - si - mus

Quo - ni - am tu so - lus san - c - tus Tu so - lus Do - mi - nus Tu so - lus Al - ti - si - mus

Quo - ni - am tu so - lus san - c - tus Tu so - lus Do - mi - nus Tu so - lus Al - ti - si - mus

Misa Concierto 10

Je - su Chris - te Je - su Chris - te Cum San - c - to Spi - ri - tus Je - su Chris - te Je - su Chris - te Cum San - c - to Spi - ri - tus

Je - su Chris - te Je - su Chris - te Cum San - c - to Spi - ri - tus Je - su Chris - te Je - su Chris - te Cum San - c - to Spi - ri - tus

Je - su Chris - te Je - su Chris - te Cum San - c - to Spi - ri - tus Je - su Chris - te Je - su Chris - te Cum San - c - to Spi - ri - tus

Je - su Chris - te Je - su Chris - te Cum San - c - to Spi - ri - tus Je - su Chris - te Je - su Chris - te Cum San - c - to Spi - ri - tus

Misa Concierto 11

190

S te - rae vi-si-bi-li-um om-ni-um et in-uisi-bi-li-um

A te - rae vi-si-bi-li-um om-ni-um et in-uisi-bi-li-um

T te - rae vi-si-bi-li-um om-ni-um et in-uisi-bi-li-um

B te - rae vi-si-bi-li-um om-ni-um et in-uisi-bi-li-um

Vln. I

Vln. II

Vc.

195

S Et in u-nam Do-mi-num Je-sum Chri-stum Fi-li-um De-i u-ni-ge-ni-tum Et ex Pa-tre na-tum an-te-

A Et in u-nam Do-mi-num Je-sum Chri-stum Fi-li-um De-i u-ni-ge-ni-tum Et ex Pa-tre na-tum an-te-

T Et in u-nam Do-mi-num Je-sum Chri-stum Fi-li-um De-i u-ni-ge-ni-tum Et ex Pa-tre na-tum an-te-

B Et in u-nam Do-mi-num Je-sum Chri-stum Fi-li-um De-i u-ni-ge-ni-tum Et ex Pa-tre na-tum an-te-

Vln. I

Vln. II

Vc.

Misa Concierto 12

200

S om-ni-a sac-ra-cu-la De-us de De-o lu-men de lu-mi-ne De-us ve-rum de De-o ve-

A om-ni-a sac-ra-cu-la De-us de De-o lu-men de lu-mi-ne De-us ve-rum de De-o ve-

T om-ni-a sac-ra-cu-la De-us de De-o lu-men de lu-mi-ne De-us ve-rum de De-o ve-

B om-ni-a sac-ra-cu-la De-us de De-o lu-men de lu-mi-ne De-us ve-rum de De-o ve-

Vln. I

Vln. II

Vc.

205

S ro Ge-ni-tum non fac-tum con-subs-tan-ti-a-lem Pa-tri per-que-m om-ni-a fac-ta sunt

A ro Ge-ni-tum non fac-tum con-subs-tan-ti-a-lem Pa-tri per-que-m om-ni-a fac-ta sunt

T ro Ge-ni-tum non fac-tum con-subs-tan-ti-a-lem Pa-tri per-que-m om-ni-a fac-ta sunt

B ro Ge-ni-tum non fac-tum con-subs-tan-ti-a-lem Pa-tri per-que-m om-ni-a fac-ta sunt

Vln. I

Vln. II

Vc.

14

Misa Concierto

S

fac - tus est

A

fac - tus est

T

fac - tus est

B

fac - tus est

Vln. I

Vln. II

Vc.

Cre - ci - ti - us

S

A

T

B

Cre - ci - ti - us

Vln. I

Vln. II

Vc.

Misa Concierto

15

274

S. *re-su-re-xit ter-ra-di-e*

A. *re-su-re-xit ter-ra-di-e*

T. *re-su-re-xit ter-ra-di-e*

B. *re-su-re-xit ter-ra-di-e*

Vln. I

Vln. II

Vc.

275

S. *se-cun-dum Scrip-tu-ras Et a-scen-dit in cae-lum se-det ad dex-te-ran Pa-tris Et i-te-rum*

A. *se-cun-dum Scrip-tu-ras Et a-scen-dit in cae-lum se-det ad dex-te-ran Pa-tris Et i-te-rum*

T. *se-cun-dum Scrip-tu-ras Et a-scen-dit in cae-lum se-det ad dex-te-ran Pa-tris Et i-te-rum*

B. *se-cun-dum Scrip-tu-ras Et a-scen-dit in cae-lum se-det ad dex-te-ran Pa-tris Et i-te-rum*

Vln. I

Vln. II

Vc.

16

Misa Concierto

276

S. *ven-tu-rus est cum glo-ri-a ju-di-ca-re vi-vos et mor-tu-os cu-jus re-gni non e-rit fi-nis*

A. *ven-tu-rus est cum glo-ri-a ju-di-ca-re vi-vos et mor-tu-os cu-jus re-gni non e-rit fi-nis*

T. *ven-tu-rus est cum glo-ri-a ju-di-ca-re vi-vos et mor-tu-os cu-jus re-gni non e-rit fi-nis*

B. *ven-tu-rus est cum glo-ri-a ju-di-ca-re vi-vos et mor-tu-os cu-jus re-gni non e-rit fi-nis*

Vln. I

Vln. II

Vc.

277

S. *Ei in Spi-ri-tu Sanc-tum Do-mi-num et vi-vi-fi-can-tem: qui ex Pa-tre Fi-li-o que pro-ec-*

A. *Ei in Spi-ri-tu Sanc-tum Do-mi-num et vi-vi-fi-can-tem: qui ex Pa-tre Fi-li-o que pro-ec-*

T. *Ei in Spi-ri-tu Sanc-tum Do-mi-num et vi-vi-fi-can-tem: qui ex Pa-tre Fi-li-o que pro-ec-*

B. *Ei in Spi-ri-tu Sanc-tum Do-mi-num et vi-vi-fi-can-tem: qui ex Pa-tre Fi-li-o que pro-ec-*

Vln. I

Vln. II

Vc.

Misa Concerto 17

S
dit Qui cum Pa-tre et Fi-li-o si-mul a-do-ra-tur et con-glo-ri-fi-ca-tur
A
dit Qui cum Pa-tre et Fi-li-o si-mul a-do-ra-tur et con-glo-ri-fi-ca-tur
T
dit Qui cum Pa-tre et Fi-li-o si-mul a-do-ra-tur et con-glo-ri-fi-ca-tur
B
dit Qui cum Pa-tre et Fi-li-o si-mul a-do-ra-tur et con-glo-ri-fi-ca-tur
Vln. I
Vln. II
Vc.

Misa Concerto 18

S
cam et A-pos-to-li-cam E-cle-si-am Con-fi-te-or u-num bap-tis-ma in re-mi-si-o-nem Pe-ca-to-rum Pe-ca-to-rum
A
cam et A-pos-to-li-cam E-cle-si-am Con-fi-te-or u-num bap-tis-ma in re-mi-si-o-nem Pe-ca-to-rum Pe-ca-to-rum
T
cam et A-pos-to-li-cam E-cle-si-am Con-fi-te-or u-num bap-tis-ma in re-mi-si-o-nem Pe-ca-to-rum Pe-ca-to-rum
B
cam et... A-pos-to-li-cam E-cle-si-am Con-fi-te-or u-num bap-tis-ma in re-mi-si-o-nem Pe-ca-to-rum Pe-ca-to-rum
Vln. I
Vln. II
Vc.

Misa Concierto 19

Soprano: Et ex-pec-to re-su-rrec-ti-o-nem mor-tu-o-rum Et vi-tam
 Alto: Et ex-pec-to re-su-rrec-ti-o-nem mor-tu-o-rum Et vi-tam
 Tenor: Et ex-pec-to re-su-rrec-ti-o-nem mor-tu-o-rum Et vi-tam
 Bass: Et ex-pec-to re-su-rrec-ti-o-nem mor-tu-o-rum Et vi-tam
 Violin I:
 Violin II:
 Viola:

Misa Concierto 20

Soprano: San-cti-san-cti-san-ctus A-men A-men A-men
 Alto: San-cti-san-cti-san-ctus A-men A-men A-men
 Tenor: San-cti-san-cti-san-ctus A-men A-men A-men
 Bass: San-cti-san-cti-san-ctus A-men A-men A-men
 Violin I:
 Violin II:
 Viola:

Misa Concierto 21

S: rí - a tu - a Ho - sta - na in ex - cel - sis Re - ne - die -
 A: rí - a tu - a Ho - sta - na in ex - cel - sis Re - ne - die -
 T: rí - a tu - a Ho - sta - na in ex - cel - sis Re - ne - die -
 B: rí - a tu - a Ho - sta - na in ex - cel - sis Re - ne - die -
 Vln. I:
 Vln. II:
 Vc.:

Misa Concierto 22

S: us qui ve - rik qui ve - nit in no - mi - ne Do - mi - ni
 A: us qui ve - rik qui ve - nit in no - mi - ne Do - mi - ni
 T: us qui ve - rik qui ve - nit in no - mi - ne Do - mi - ni
 B: us qui ve - rik qui ve - nit in no - mi - ne Do - mi - ni
 Vln. I:
 Vln. II:
 Vc.:

Anexo B

Partitura general de la misa araujo

Misa de Araujo
Misa cantada durante la cuaresma

Atribuido a
Juan de Araujo
(1646-1712)
Edición: Giovanni Silva

[illegible]

7

S: son, Ky - ri - e - lei - son, Ky - ri - e - lei - son, ky - ri - e - lei - son,

7

A: Ky - ri - e - lei - son, Ky -

T: Ky - ri - e - lei - son, Ky -

Vc.: Ky - ri - e - lei - son, Ky -

AMMoxos-PROFIB-Andes2022

Misa de Araujo

2/4

SI Ky-ri-e-e-lei-son, ky-ri-e-e-lei-son,

SII ri-e-e-lei-son, Ky-ri-e, e-lei-son, e-lei-

A ri-e-e-lei-son, Ky-ri-e, e-lei-son, e-lei-

T ri-e-e-lei-son, Ky-ri-e, e-lei-son, e-lei-

Vc. ri-e-e-lei-son, Ky-ri-e, e-lei-son, e-lei-

[illegible]

Missa de Araujo

SI Ky-ri-e, e-lei-son Ky-ri-e-e-lei-son Ky-ri-e-e-lei-son

SII Ky-ri-e-e-lei-son

A Ky-ri-e-e-lei-son

T Ky-ri-e-e-lei-son

Vc. 8 39 44 8 Ky-ri-e, e-lei-son Ky-ri-e-e-lei-son Ky-ri-e-e-lei-son

Misa de Araujo 5

49

SI lei - son e - lei - son. Pa - trem om - ni - po - ten - tem,

SII Ky - ri - e, e - lei - son. Cre - do

A Ky - ri - e, e - lei - son. Cre - do

T Ky - ri - e, e - lei - son. Cre - do

Vc. 49

53

SI fac - to - rem cae - li et te - rrae Cre - do

SII Cre - do vi - si - bi - li - um om - ni - um et in - vi - si - bi - li - um Cre - do

A Cre - do vi - si - bi - li - um om - ni - um et in - vi - si - bi - li - um Cre - do

T Cre - do vi - si - bi - li - um om - ni - um et in - vi - si - bi - li - um Cre - do

Vc. 53

Misa de Araujo 6

60

SI et in u - num Do - mi - num Je - sum Chris - tum fi - li - um De - i un - ni - ge - ni -

SII

A

T

Vc. 60

64

SI tum De - um de De - o lu - men de lu - mi - ne

SII Et ex Pa - tre na - tum an - te om - ni - a sae - cu - la

A Et ex Pa - tre na - tum an - te om - ni - a sae - cu - la

T Et ex Pa - tre na - tum an - te om - ni - a sae - cu - la

Vc. 64

Misa de Araujo 7

68

SI

Per -

SII

De - um ve - rum de De - o ve - ro Ge - ni - tum non fac - tum con - sub - tan - ti - a - lem Pa - tri

A

De - um ve - rum de De - o ve - ro Ge - ni - tum non fac - tum con - sub - tan - ti - a - lem Pa - tri

T

De - um ve - rum de De - o ve - ro Ge - ni - tum non fac - tum con - sub - tan - ti - a - lem Pa - tri

Vc.

68

73

SI

quem om - ni - a fac - ta sunt Qui prop - ter nos ho - mi - nes, et prop - ter

SII

Om - ni - a fac - ta sunt

A

Om - ni - a fac - ta sunt

T

Om - ni - a fac - ta sunt

Vc.

73

Misa de Araujo

8

78

SI

nos - tram su - lu - tem des - cen - dit de coe - li de coe - lis Et in - car -

SII

des - cen - dit de coe - lis de coe - lis

A

des - cen - dit de coe - lis de coe - lis

T

des - cen - dit de coe - lis de coe - lis

Vc.

78

83

SI

na - tus est de Spi - ri - tu sanc -

SII

Et in - car - na - tus est

A

Et in - car - na - tus est

T

Et in - car - na - tus est

Vc.

83

Misa de Araujo 9

SI
to ex Ma - ri - a Vir - gi -

SII
de Spi - ri - tu Sanc - to

A
de Spi - ri - tu Sanc - to

T
de Spi - ri - tu Sanc - to

Vc.
de Spi - ri - tu Sanc - to

SI
ne et ho - mo fac - tus est

SII
ex Ma - ri - a Vir - gi - ne

A
ex Ma - ri - a Vir - gi - ne

T
ex Ma - ri - a Vir - gi - ne

Vc.
ex Ma - ri - a Vir - gi - ne

Misa de Araujo

SI
et ho - mo fac - tus est

SII
et ho - mo fac - tus est et ho - mo fac - tus est

A
et ho - mo fac - tus est et ho - mo fac - tus est

T
et ho - mo fac - tus est et ho - mo fac - tus est

Vc.
et ho - mo fac - tus est

SI
Cru - ci - fi - xus c - ti - am - pro - no - bis sub Pon - ti - o - Pi - la - to pa - ssus et sc - pul - tus est

SII
Et re - su -

A
Et re - su -

T
Et re - su -

Vc.
Et re - su -

Misa de Araujo 11

118

SI

re - xit ter - ti - a di - e se - cun - dum Scrip - tu - ras Et as - cen - dit in coc - lum

SII

re - xit ter - ti - a di - e se - cun - dum Scrip - tu - ras Et as - cen - dit in coc - lum

A

re - xit ter - ti - a di - e se - cun - dum Scrip - tu - ras Et as - cen - dit in coc - lum

T

re - xit ter - ti - a di - e se - cun - dum Scrip - tu - ras Et as - cen - dit in coc - lum

Vc.

122

SI

Et i - te - rum cum glo - ri - a ju - di - ca - re vi - vos

SII

se - det ad dex - te - ram Pa - tris

A

se - det ad dex - te - ram Pa - tris

T

se - det ad dex - te - ram Pa - tris

Vc.

Misa de Araujo

127

SI

et mor - tu - os cu - jus re - gni non e - rit fi - nis

SII

Et in Spi - ri - tum Sanc - tum Do - mi -

A

Et in Spi - ri - tum Sanc - tum Do - mi -

T

Et in Spi - ri - tum Sanc - tum Do - mi -

Vc.

132

SI

Qui cum Pa - tre et Fi - li - o si

SII

num et vi - vi - fi - can - tem qui ex Pa - tre Fi - li - o - que pro - ce - dit

A

num et vi - vi - fi - can - tem qui ex Pa - tre Fi - li - o - que pro - ce - dit

T

num et vi - vi - fi - can - tem qui ex Pa - tre Fi - li - o - que pro - ce - dit

Vc.

Misa de Araujo 13

SI
mul - ta - ra - tur et con - glo - ri - fi - ca - tur qui lo - cu - tus est per pro - phe -

SII

A

T

Vc.

SI
tas

SII
Et u - nam sanc - tam ca - tho - li - cam et a - pos - to - li - cam E - cle - si - am con - fi - te -

A
Et u - nam sanc - tam ca - tho - li - cam et a - pos - to - li - cam E - cle - si - am con - fi - te -

T
Et u - nam sanc - tam ca - tho - li - cam et a - pos - to - li - cam E - cle - si - am con - fi - te -

Vc.

Misa de Araujo 14

SI
Et ex - pec - to re - su - rec - ti - o - nem mor - tu - o - rum

SII
or u - num - Bao - tis - ma in re - mi - ssi - o - nem pec - ca - to - rum et vi - tam ven -

A
or u - num - Bap - tis - ma in re - mi - ssi - o - nem pec - ca - to - rum et vi - tam ven -

T
or u - num - Bap - tis - ma in re - mi - ssi - o - nem pec - ca - to - rum et vi - tam ven -

Vc.

SI
sac - cu - li A - men. Sane - tus Sane -

SII
tu - ri sac - cu - li A - men.

A
tu - ri sac - cu - li A - men.

T
tu - ri sac - cu - li A - men.

Vc.

Misa de Araujo 15

156

SI - tus Sanc - tus Do - mi - nus De - us Sa - ba -

SII - tus Sanc - tus Sanc - tus

A - tus Sanc - tus Sanc - tus

T - tus Sanc - tus Sanc - tus

Vc. 156

163

SI - oth glo - ri - a tu - a Ho - sa -

SII - Ple - ni - sunt cae - li et te - rra glor - ri - a tu - a

A - Ple - ni - sunt cae - li et te - rra glo - ri - a tu - a

T - Ple - ni - sunt cae - li et te - rra glo - ri - a tu - a

Vc. 163

Misa de Araujo

16 169

SI - mu in ex - cel - sis in ex - cel - sis Be - ne - dic - tus qui

SII - Ho - sa - nna in ex - cel - sis

A - Ho - sa - nna in ex - cel - sis

T - Ho - sa - nna in ex - cel - sis

Vc. 169

175

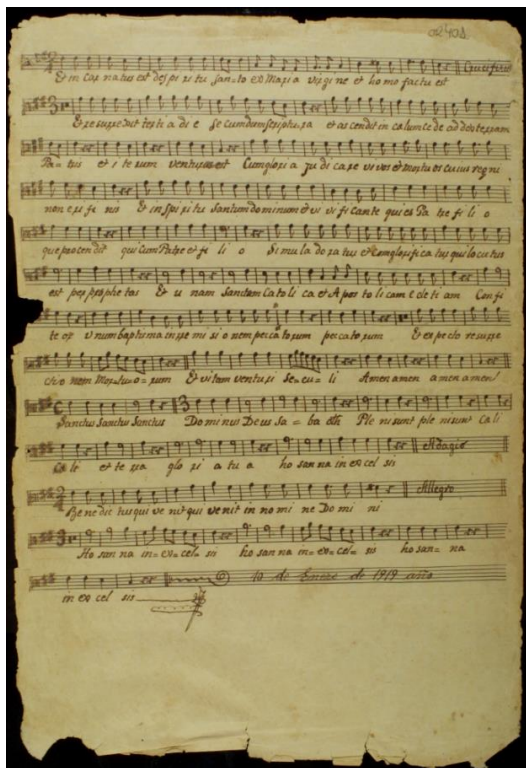
SI - ve - nit in - no - mi - ne Do - mi - ne Ho - sa - nna in ex - cel - sis

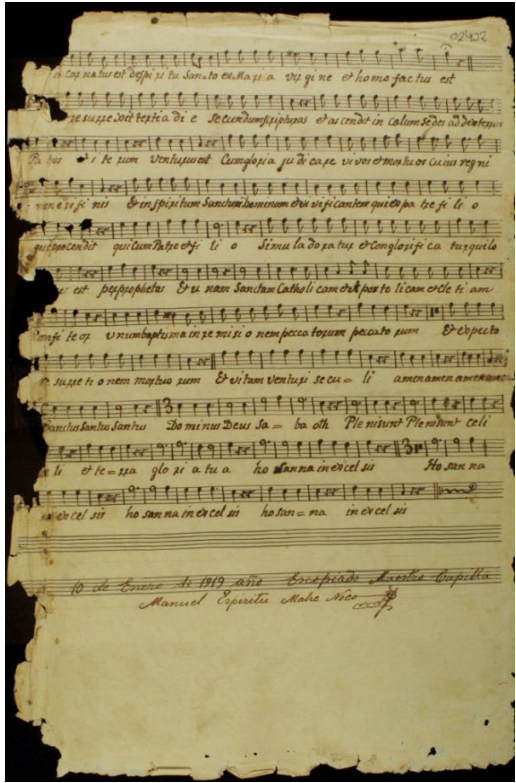
SII - Ho - sa - nna in ex - cel - sis

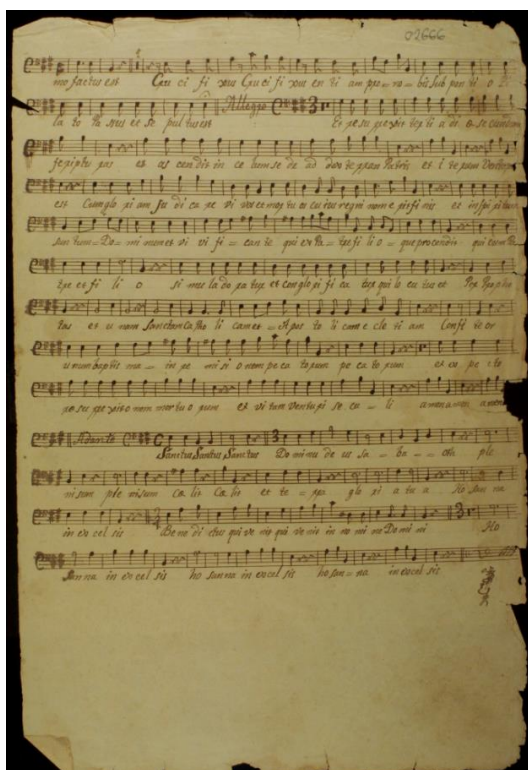
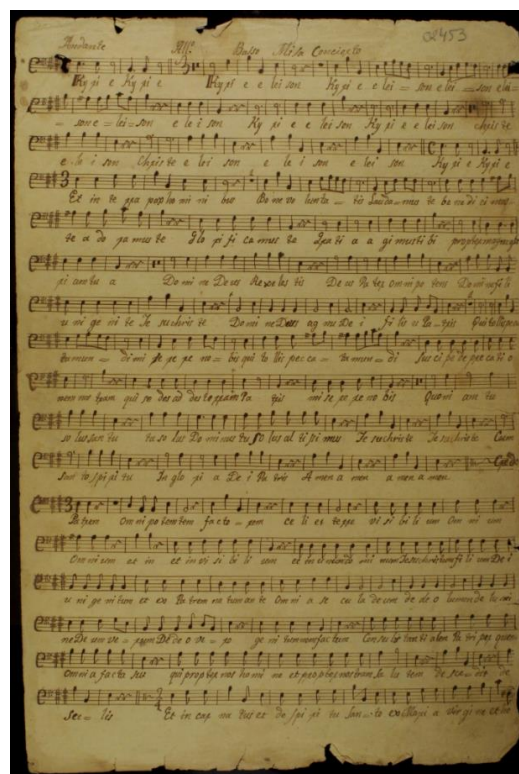
A - Ho - sa - nna in ex - cel - sis

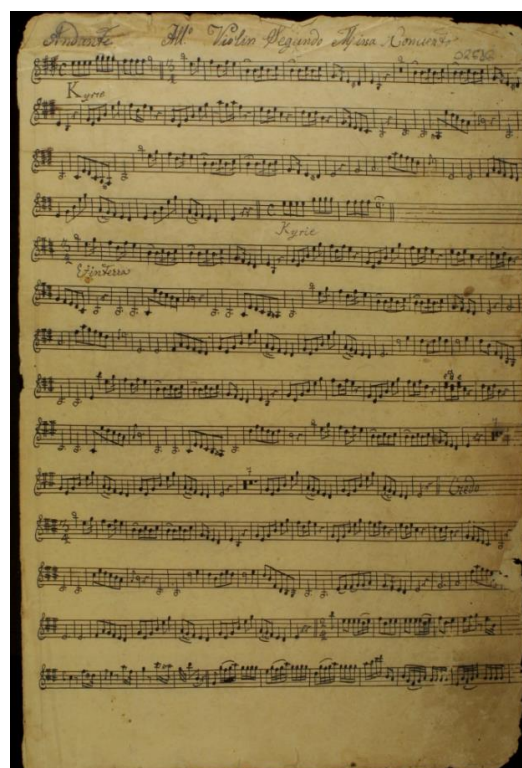
T - Ho - sa - nna in ex - cel - sis

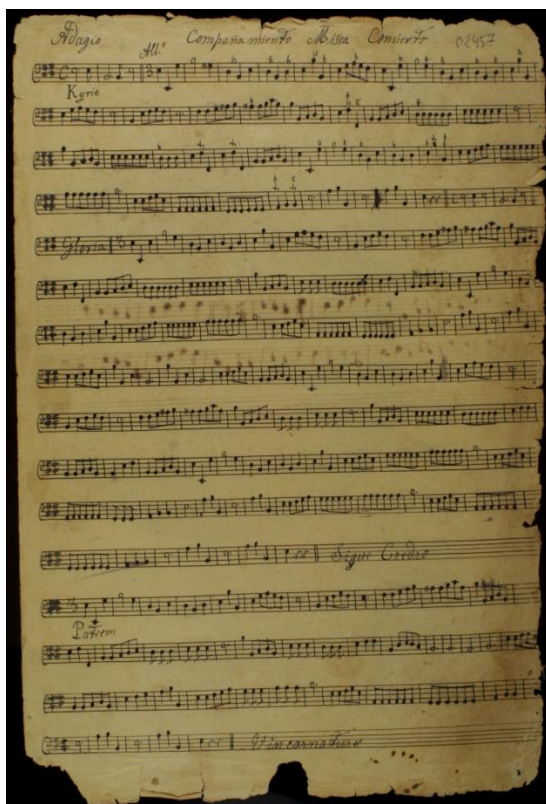
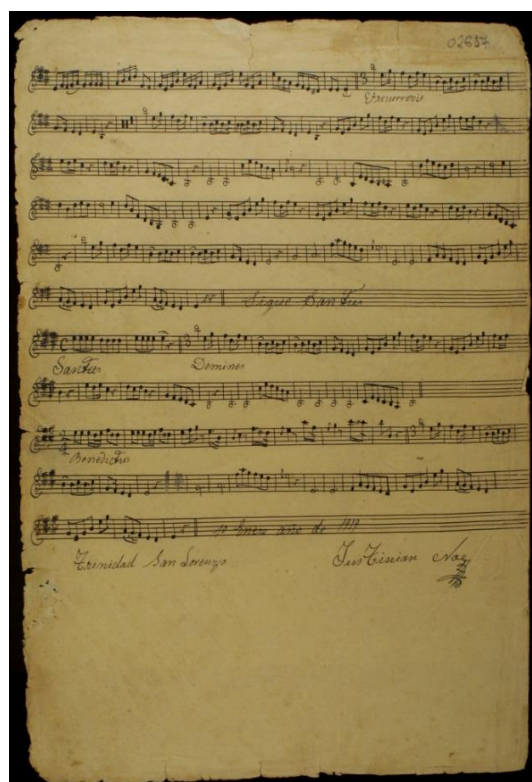
Vc. 175

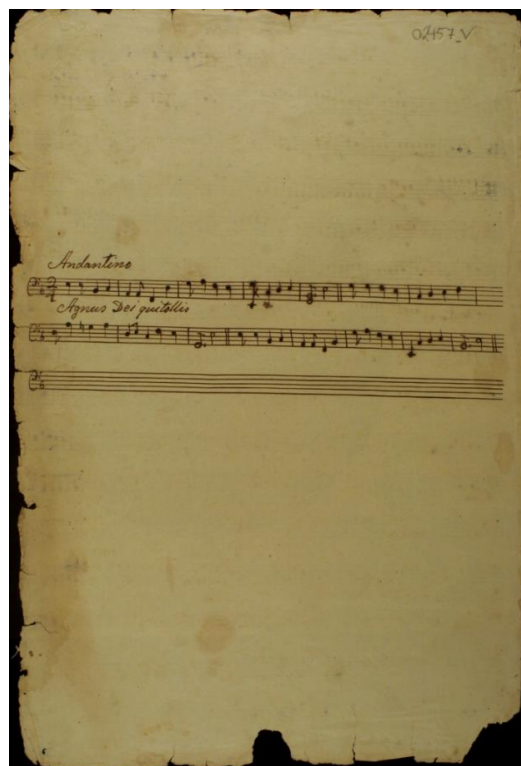
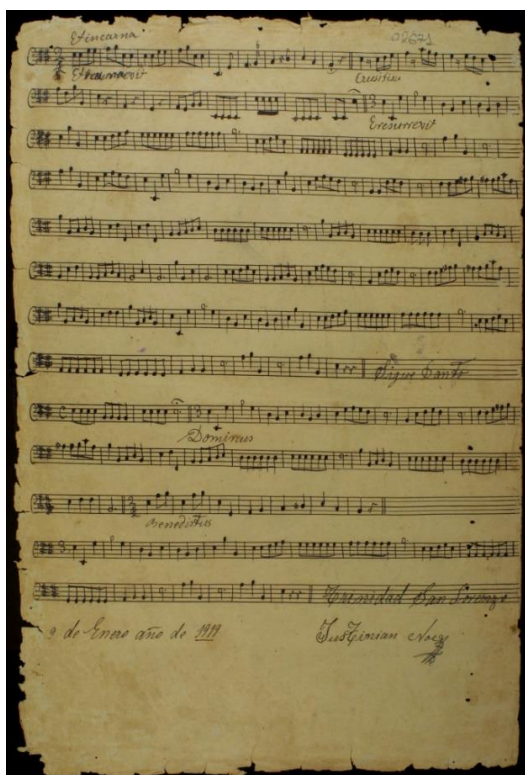






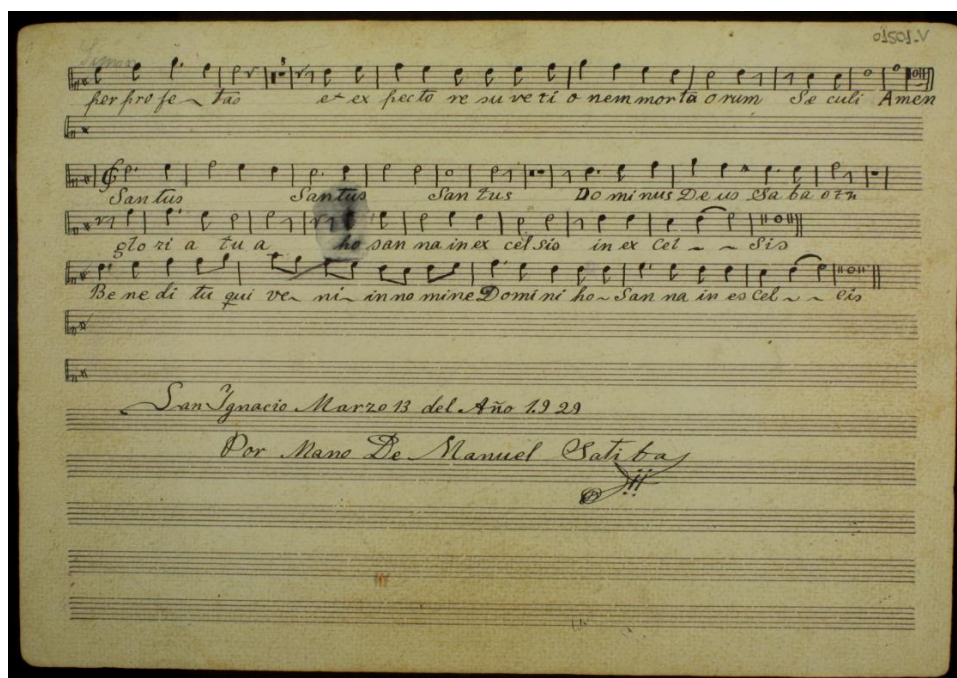
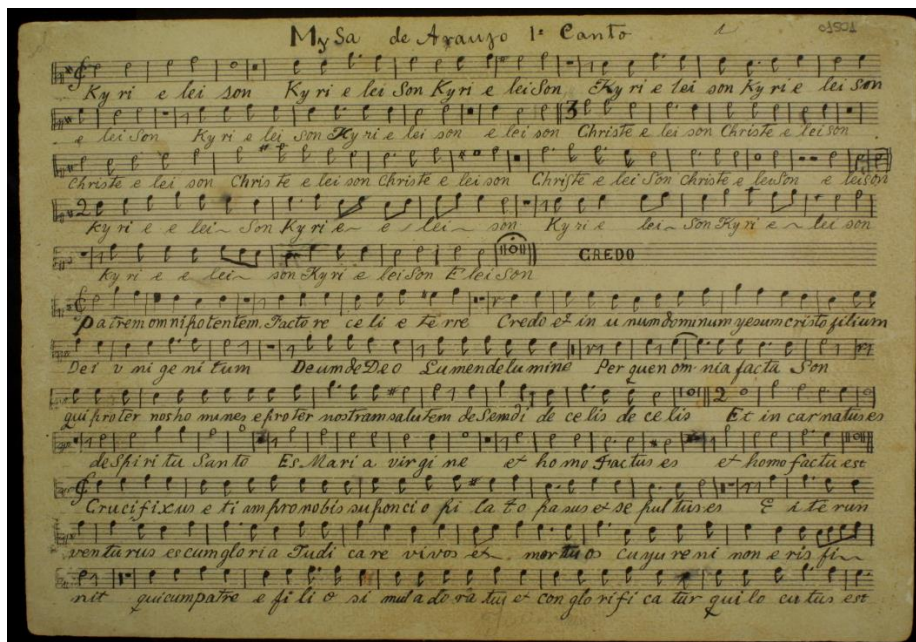


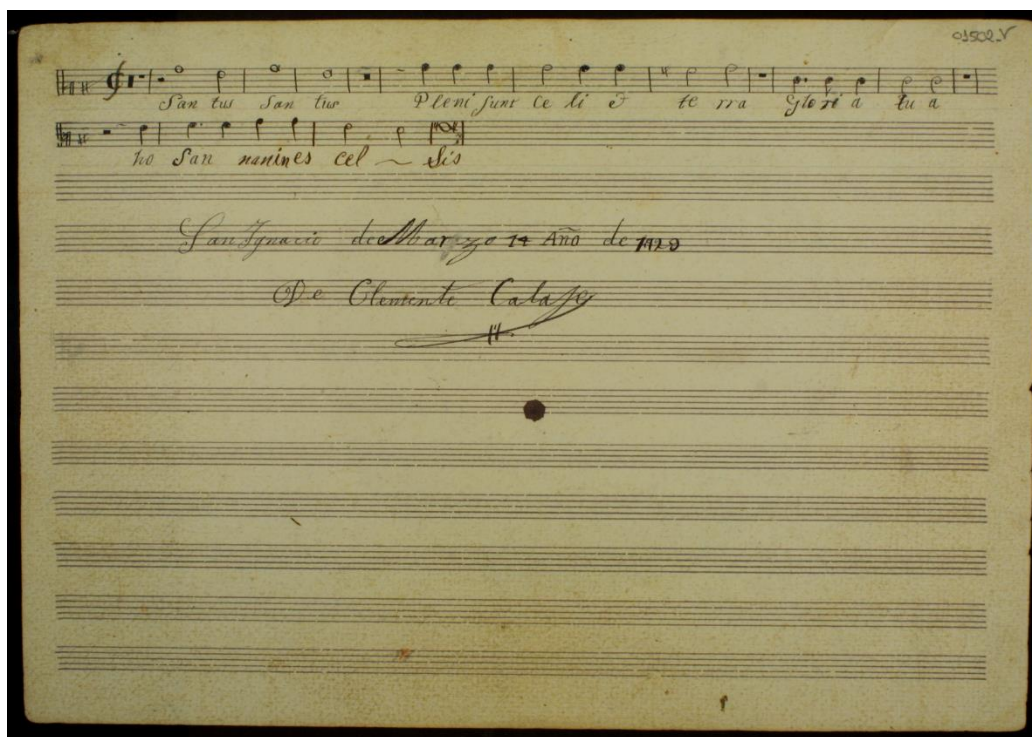
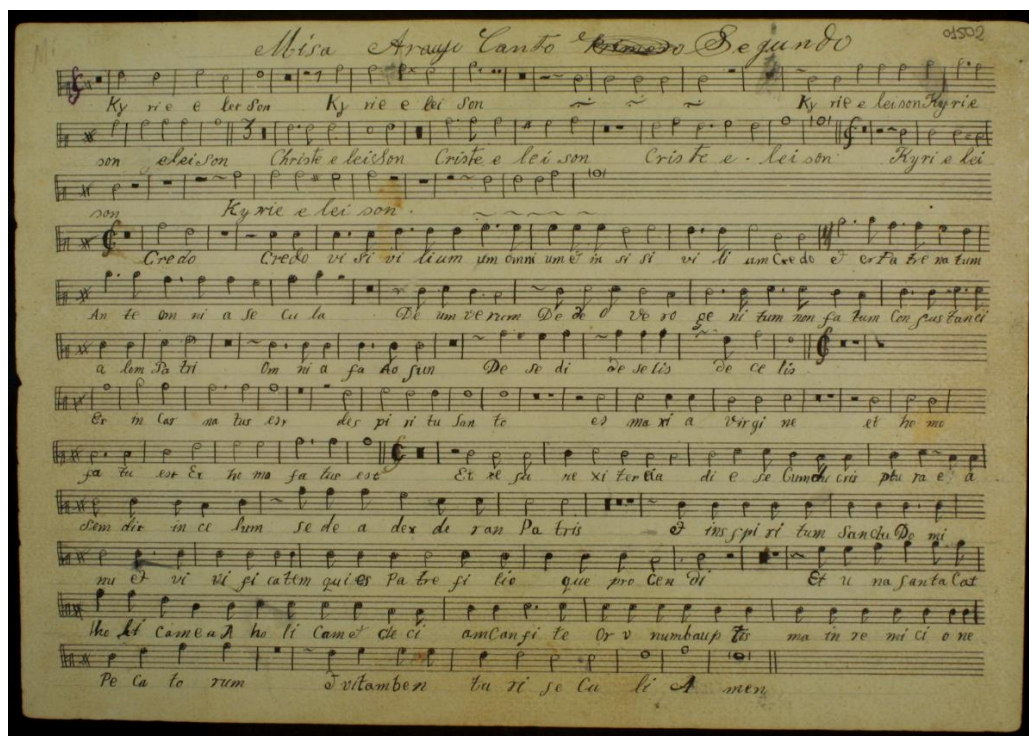




Anexo D

Imágenes de las copias de las particellas de la misa Araujo





Tenor Misa Arce

03504

Compañía De Miguel Savi

San Ygnacio 11 de marzo de 1929

Misa Franco Bayon

03505

San Ygnacio 11 de marzo de 1929

Notas

* Nuestro interés sobre el análisis musical del Manuscrito Musical de Moxos se origina en el valor extraordinario que se le asigna a la restauración de estos manuscritos, por el volumen descubierto, así como por las características de su objeto sonoro³⁹. En efecto, los hallazgos de los manuscritos en Chiquitos y Moxos han motivado a estudiosos de todo el mundo a profundizar en la herencia musical del pasado Jesuítico. Esta herencia, por sus particularidades, ha sido reconocida bajo la denominación estética de Barroco Misional⁴⁰, despertando un creciente interés por su estudio. Nuestro trabajo tiene por objetivo transcribir el contenido de dos títulos proporcionados por el Archivo Musical de Moxos para su divulgación, teniendo como referencia las copias de las particellas⁴¹. La inexistencia, de una partitura general que permita visualizar los signos integralmente para lograr una comprensión tanto vertical y horizontal del manuscrito, convierte la reconfiguración en una tarea ardua y prolongada. En la transcripción, resultan sorprendentes las inconsistencias entre las partes en el lenguaje escrito de la música, sus significados y su correspondencia con el objeto sonoro. En esta investigación, pretendemos indagar y comprender las posibles causas. Este análisis se encuentra en el marco de trabajo del Centro Interdisciplinario PROEIB-Andes, con el propósito de fortalecer procesos de investigación en el Programa de Licenciatura en Música.

** Investigador en el Centro Interdisciplinario PROEIB Andes y docente en la Facultad de Humanidades de la Universidad Mayor de San Simón. Es licenciado y magister en Música. Actualmente investiga sobre la recuperación de archivos musicales de San Ignacio de Moxos. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3650-3545>. Dirección de correo electrónico: gsilva@proeibandes.org

*** *Nota*. Copia del manuscrito de violín de la Misa Concierto [Fotografía], por Archivo Musical de Moxos, Beni, Bolivia, copia entregada 2022.

³⁹ Según Piotr Nawrot, sus características son: “Melódica y rítmicamente simple, así como armónicamente tonal, sin mucha modulación, porque su función era alabar al Señor y elevar el alma del ser humano hacia el cielo, a diferencia de lo que sucedía en Europa y en la América Hispana de comienzos del Siglo XVIII donde se desarrolló la música a partir del Concierto, género en el que resalta la habilidad de los intérpretes (Silva, 2021, p. 132, 135, 136).

⁴⁰ Feria Ponce (2018, p. 54) habla de un estilo musical único basado en la estética barroca, creado por nativos y europeos en el que resalta un lenguaje musical diáfano, cándido, con líneas melódicas de sencilla riqueza que sin dejar de ser solemne es alegre, feliz y vivaz. Para Nawrot (Silva, 2021, p. 13) el estilo misional se fundamenta en la fe.

⁴¹ Partitura que contiene únicamente la línea musical de un instrumento o voz específica dentro de una obra orquestal o coral.

Despertares Ayahuasca: Testimonio de un curandero joven Tsáchila

Rickard Lalander - Juan Calazacón



Despertares Ayahuasca: Testimonio de un curandero joven Tsáchila*

Ayahuasca Awakenings: Testimony of a young Tsáchila healer

Rickard Lalander**

Juan Calazacón***

Cómo citar: Lalander, R. y Calazacón, J. (2024). Despertares Ayahuasca: Testimonio de un curandero joven Tsáchila. *Revista Dialógica Intercultural*, 4, 93-119. **DOI:** <https://doi.org/10.5281/zenodo.14623481>

Recibido: 3 de octubre de 2024 • Aprobado: 10 de diciembre de 2024

RESUMEN | Este texto es principalmente la historia de la vida de un joven curandero indígena en Ecuador, Juan Calazacón, un visionario del pueblo Tsáchila que vive en el valle subtropical de Santo Domingo. En un entorno de creciente reconocimiento de la cultura y los valores Tsáchila, junto con miembros de su familia, Juan inició un centro de retiro, "Despertares Ayahuasca" (*Awakenings Ayahuasca*), especializado en ofrecer paquetes personalizados para turistas visitantes y personas que buscan caminos hacia el bienestar físico, mental y espiritual, que ha sido un éxito relativo. Al mismo tiempo, esta es también una historia de expresiones de lucha y resistencia Tsáchila, y de las experiencias individuales de Juan al enfrentar los desafíos y dilemas de la modernidad. Una conversación entre Juan Calazacón y el investigador Rickard Lalander constituye el núcleo del texto.

Palabras clave | Ayahuasca, Cultura Tsáchila, Conocimientos ancestrales, Resistencia, Turismo cultural, Turismo espiritual.

ABSTRACT | This text is primarily the life-story of Juan Calazacón, a young Indigenous healer (Shaman) from Ecuador and a visionary of the Tsáchila people residing in the subtropical valley of Santo Domingo. Set against a backdrop of growing appreciation for Tsáchila culture and values, Juan, alongside family members, established a retreat center called "Awakenings Ayahuasca." This center specializes in offering customized packages for tourists and individuals seeking physical, mental, and spiritual well-being, achieving notable success. Simultaneously, the story reflects the Tsáchila people's struggles and resilience, as well as Juan's personal journey navigating the complexities of modernity. At the heart of this text lies a dialogue between Juan Calazacón and researcher Rickard Lalander.

Keywords | Ayahuasca; Ancestral knowledges; Resistance; Cultural tourism; Spiritual tourism; Tsáchila culture.

Contextualización¹

Siempre nosotros hablamos de la cultura Tsáchila, de cómo nos hemos ido formando, de cómo nosotros mantenemos y estamos en una resistencia... Yo he ido viendo todo ese tema porque a mí me gusta observar. Yo soy una de las personas que observa, aprendo, y busco la mejor manera para hacerme entender a las personas... Y, aquí estamos, Rick, aquí estamos conversando, al lado de la Ayahuasca. Yo sé que aquí está la trayectoria de mis ancestros (Juan Calazacón, Chigüilpe, 17 de febrero de 2024).

Este texto es sobre todo la historia de vida de un luchador y curandero Tsáchila relativamente joven, Juan Calazacón, quien hace varios años ha estado al frente de un proyecto que ofrece rituales y tratamientos especializados para el bienestar físico, mental y espiritual, el centro colectivo *Awakenings Ayahuasca (Despertares Ayahuasca)*,² en la comunidad Tsáchila de Chigüilpe. Como el nombre de este retiro indica, se dirige al nivel internacional, y desde los conocimientos y prácticas ancestrales ofrecen a los visitantes paquetes de tratamientos y rituales de medicinas sagradas, como la Ayahuasca, mediante una combinación de orientación espiritual, educación cultural y conexión con la naturaleza, promoviendo la sanación y el crecimiento individual. Además, debe subrayarse la centralidad, asimismo, de los componentes de la gastronomía Tsáchila, la música, la danza, las costumbres y el contacto con los elementos de la naturaleza. Innegablemente, *Despertares Ayahuasca* ha atraído a un mundo de buscadores de caminos alternativos hacia el bienestar, particularmente en torno a los conocimientos, tradiciones y prácticas indígenas. En una página internacional de este tipo de turismo espiritual, *Awakenings Ayahuasca* se autopresenta así:

En Ecuador, *Awakenings Ayahuasca* se destaca por ser el único retiro certificado por el Ministerio de Salud. Dirigido por miembros de la nacionalidad Tsáchila, asegura que los beneficios económicos se reinviertan en la comunidad local, incluyendo el apoyo a escuelas indígenas. En las relaciones con los visitantes, se prioriza la seguridad, con enfermería y exámenes médicos personalizados. Los visitantes participan en la preparación de medicinas sagradas, como la Ayahuasca y el San Pedro, aprendiendo de chamanes altamente experimentados. El retiro adopta un enfoque holístico, combinando orientación espiritual, educación cultural y conexión con la naturaleza. Ofrece diversas ceremonias y actividades para el bienestar, promoviendo un ambiente familiar y de confidencialidad. Operando todo el año, permite a los huéspedes elegir fechas y experiencias adaptadas a sus viajes

¹ El autor-investigador Lalander es responsable del contenido en cuanto a la redacción del material y las interpretaciones de las declaraciones de los actores, especialmente en esta sección de la contextualización, mientras que los dos autores son responsables de la parte principal del texto, es decir el testimonio. Se tiene permiso, por parte de Juan Calazacón y familiares, para utilizar las fotos incluidas en este texto.

² Nombre oficial completo: *Awakenings Ayahuasca Retreat Museo Etnográfico Tsáchila/ Fitseyah Cabins* (Awakenings Ayahuasca, s.f.; Awakenings Ayahuasca Retreat Museo Etnográfico Tsachila/Fitseyah Cabins, s.f.).

espirituales, con paquetes que incluyen ceremonias, alojamiento y actividades diseñadas para fomentar el crecimiento personal y la sanación (Resumen simplificado no textual de Awakenings Ayahuasca en Aya Advisors, s.f.).

Al mismo tiempo, como se refleja en la cita introductoria de Juan, esta iniciativa forma parte de un proceso de resistencia de los indígenas Tsáchila, para mejorar las condiciones de vida y fortalecer la cultura Tsáchila en el contexto de la marginación y opresión histórica de los pueblos indígenas en Ecuador y el resto de América Latina. El objetivo principal del presente texto es ofrecer el testimonio de Juan Calazacón como una perspectiva crítica, constructiva, innovadora, y especialmente vivida, desde una subcomunidad Tsáchila de Chigüilpe, es decir, desde el margen de la modernidad. Debe clarificarse, no obstante, que no se incluirán detalles específicos sobre el consumo y el impacto de la Ayahuasca. Más bien, el artículo y el testimonio deben comprenderse como reflexiones basadas en las experiencias vividas de Juan, desde su niñez hasta la actualidad. Así que, antes de reconectar a la historia de Juan y *Despertares Ayahuasca*, se ofrece una breve contextualización de la cultura Tsáchila.

Los indígenas de la nacionalidad Tsáchila, que habitan en el valle subtropical de Santo Domingo en Ecuador, cuenta con una población de alrededor de 3.800 personas (Centro Cultural Seke Sonachun, s.f.). Los Tsáchila son ampliamente reconocidos tanto a nivel nacional como internacional por la sabiduría de sus curanderos (chamanes), sus rituales con Ayahuasca y su habilidad excepcional en el tejido. A pesar de ser un grupo indígena de población relativamente pequeña, su importancia cultural se refleja en el nombre de su provincia, *Santo Domingo de los Tsáchilas*,³ que es única en Ecuador por incluir una referencia a un grupo étnico en el nombre de la provincia. Además, los Tsáchila se destacan por tener un Gobernador que representa oficialmente a su etnia ante el Estado ecuatoriano. Históricamente, los Tsáchila eran conocidos como los “Colorados” debido al distintivo peinado triangular de los hombres Tsáchila, pintado con achiote, que les otorga un color rojo característico. Chigüilpe es la comunidad más grande del territorio Tsáchila y se destaca por su tradición en el liderazgo, con varios Gobernadores de la etnia siendo de la comunidad. En la historia de los Tsáchila en el siglo XX, Abraham Calazacón se destacó como el líder y representante más reconocido de su pueblo, y además fue el último gobernador vitalicio de los Tsáchila hasta su fallecimiento en 1981.

En el idioma *tsa'fiki*, *Tsáchila* (o *Tsa'chila*) significa “gente verdadera”. Tradicionalmente, los Tsáchila se han dedicado a la agricultura. Sin embargo, en el siglo XXI, un número creciente de familias de esta comunidad ha encontrado en el ecoturismo comunitario cultural su principal fuente de ingresos. El objetivo fundamental del turismo comunitario Tsáchila es preservar y fortalecer su cultura, al mismo tiempo que se busca mejorar las condiciones de vida de las familias. En los proyectos turísticos Tsáchila, se enfatiza la

³ Valga subrayar una pequeña equivocación lingüística por parte de las autoridades del Estado, al escribir Tsáchilas (con una “s” final). La forma singular -que no se usa con tanta frecuencia- es *Tsáchichi*, mientras que Tsáchila ya significa plural con el agregado final de “-la” (confirmado mediante conversaciones con los Tsáchila de Chigüilpe (2020-2024)).

centralidad del chamanismo, los rituales de Ayahuasca y otros conocimientos ancestrales. Asimismo, se aborda la problemática de la destrucción ecológica en su territorio, causada por la expansión urbana, las intrusiones externas y la contaminación generada por las industrias de Santo Domingo, así que las iniciativas del turismo igualmente sirven para proteger sus territorios ante las amenazas capitalistas destructivas (Conversaciones con los Tsáchila de Chigüilpe, 2020-2024; Bonilla *et al.*, 2020; Lalander, 2023).

Evidentemente, si bien es cierto que el ecoturismo indígena cultural y espiritual en América Latina y Ecuador ha experimentado un *boom* relativo en el siglo XXI, es importante recordar que este fenómeno tiene raíces históricas. Ya desde la década de 1960, grupos de turistas y aventureros individuales, principalmente del norte global, han buscado sociedades indígenas para experiencias de enriquecimientos espirituales en ambientes culturales mágicos y rodeados de una naturaleza exótica. En comparación, sin embargo, las percepciones románticas y exóticas de aquél entonces, en tiempos recientes se han desplazado parcialmente hacia un reconocimiento más amplio de las culturas indígenas, reflejado en acuerdos internacionales y constituciones revisadas (como también en Ecuador desde finales de la década de 1990). Además, las preocupaciones ambientales globales también han contribuido a las percepciones del turismo indígena como una alternativa eco-viable.

En cuanto al ecoturismo cultural y espiritual Tsáchila, es oportuno enfatizar la prominencia de varios miembros de la familia de Juan. Un antecedente crucial es el *Museo Etnográfico Tsáchila*, que se creó en 1995 por Augusto Calazacón, el papá de Juan y uno de los máximos líderes Tsáchila, reconocido como jefe de Comunidad de Chigüilpe y chamán de más de 60 años de experiencia (El Comercio, 2021). Según cuenta Augusto, el museo se creó “con el fin de compartir parte de nuestra historia, cultura y tradiciones. Es un museo viviente” (Augusto Calazacón entrevistado en El Comercio, 2011; ver también: El Comercio, 2018). Augusto y su hermano Manuel Calazacón, dos de los chamanes Tsáchila más reconocidos, igualmente aportan al proyecto *Awakenings Ayahuasca*. Igualmente, vale mencionar que el gran Gobernador vitalicio - Abraham Calazacón - era el tío de Augusto y Manuel, lo que ilustra la centralidad de la familia de Juan en el contexto histórico Tsáchila.

Figura 1

Manuel y Augusto Calazacón



Nota. Foto del Facebook de Juan Calazacón (2022).

En la misma comunidad, un pionero en el turismo Tsáchila fue el proyecto Tolón Pelé, que desde 2009 fue ejecutado por otros miembros de la familia de Juan Calazacón, principalmente sus tíos Albertina y Agustín Calazacón. Tolón Pelé funcionó durante ocho años, con fondos económicos considerables aportados por el Estado ecuatoriano, y contribuyó al establecimiento de la atracción entre los turistas y para la inspiración de otras familias Tsáchila en el tema de turismo cultural comunitario. También los hermanos de Juan se han destacado como emprendedores innovadores en la resistencia Tsáchila. Por ejemplo, el hermano Abraham fundó y desde 2014 dirige el centro cultural turístico Musihily, ubicado muy cerca del Museo etnográfico y el centro *Awakenings Ayahuasca*, uno de los proyectos Tsáchila de ecoturismo cultural más emblemáticos de Chigüilpe en la actualidad (Lalander, 2023; El Comercio, 2023). Juan también ha aportado a las actividades de Mushily y otras iniciativas culturales y productivas Tsáchila.

Otro hermano, Henry,⁴ se ha destacado en la promoción de alternativas de subsistencia para los Tsáchila y mejorar la rentabilidad agrícola a través de la comercialización de productos orgánicos Tsáchila. En colaboración con Augusto, su papá, los tíos Manuel y Agustín, y otros participantes Tsáchila, sus actividades buscan expandir oportunidades mediante el ecoturismo y la innovación de nuevos productos agrícolas y medicinales (Henry Calazacón, entrevistas, Chigüilpe, 17-18 de febrero de 2024; La Hora, 2016). Dentro de estas iniciativas, Henry además está involucrado en la comercialización de medicinas tradicionales Tsáchila, como, por ejemplo, frascos de micro-dosis de Ayahuasca o Sangre de Drago (*Croton lecheri*), bajo la marca *Pharma Tsáchi*, basadas en conocimientos ancestrales. Henry cuenta que tienen apoyo de la Universidad Estatal de Bolívar en la investigación sobre los efectos medicinales para el tratamiento del estrés y las enfermedades degenerativas como Parkinson y Alzheimer (ver también Zaracay TV, 2023). En otras palabras, son algunos ejemplos del espíritu innovador de la familia de Juan.

Luego de este intento de resumir y simplificar una perspectiva contextual e histórico-contemporánea, debemos reconectar al proyecto *Despertares Ayahuasca* y la historia de Juan. Los lectores seguramente notarán, en el testimonio de Juan, la dimensión de su lucha social por mejorar las condiciones de vida de su pueblo. Su dedicación a los temas espirituales y su deseo de poder ayudar a los demás, simultáneamente se combina con la ambición de fortalecer la cultura Tsáchila. Desde su ubicación comunitaria, se presentan actividades orientadas hacia fuera, basadas en valores y conocimientos culturales ancestrales – en este caso los conocimientos y prácticas en temas medicinales y de tratamientos espirituales. Su historia también trata sobre experiencias personales de lidiar con los desafíos y dilemas asociados a la modernidad durante la adolescencia y el re-descubrimiento y re-fortalecimiento de los propios valores culturales Tsáchila a través de los encuentros con el otro.

Metodológicamente, más allá de la conversación con Juan, el proceso investigativo sobre todo se basa en entrevistas y conversaciones con una selección de actores Tsáchila entre 2020 y 2024, e igualmente se ha consultado reportajes sobre los Tsáchila en la prensa ecuatoriana.⁵ Durante estos años de investigación se realizaron varias conversaciones con los mismos actores Tsáchila, los que también estuvieron activos en decidir y definir los temas de las conversaciones (Lembke, Lalander y Galindo, 2020; Lalander, 2023). En febrero de 2024, el autor principal además regaló copias de un artículo recientemente publicado sobre el tema del ecoturismo comunitario indígena, incluyendo un enfoque comparativo sobre casos Tsáchila, Shuar y Kichwa (Lalander, 2023), a varios de los protagonistas, incluso a Juan, para darles la oportunidad de criticar, corregir y ofrecer otras

⁴ Su nombre en Tsáchila es Tsa'pini, que en tsa'fiki se traduce como serpiente. Henry relata que, dado que nació en enero, un mes asociado a las culebras, sus padres decidieron darle el nombre Tsa'pini (La Hora, 2016).

⁵ Debe mencionarse que el autor no ha participado personalmente en los rituales o tratamientos ofrecidos por *Despertares Ayahuasca* (*Awakenings Ayahuasca*), pero si ha observado varias actividades ofrecidas a los visitantes en el centro, e incluso, ha conversado con algunas personas visitantes que participaron en los rituales, sobre sus experiencias personales.

interpretaciones y perspectivas.⁶ Debe mencionarse, en este sentido, que este texto es un aporte dentro del esquema de un proyecto más amplio que examina los impactos y desafíos del ecoturismo comunitario indígena, impulsado y gestionado por las propias comunidades, en sus esfuerzos por mejorar sus condiciones de vida y fortalecer sus valores, símbolos y prácticas culturales, así como para alcanzar y profundizar más ampliamente el reconocimiento como pueblos, nacionalidades, comunidades y culturas indígenas (ver: Lalander, 2023; Lalander, Lembke y Porsani, 2023). Por ende, el investigador estaba ya familiarizado con la cultura Tsáchila y la comunidad de Chigüilpe desde antes. Asimismo, conocía a algunos miembros de la familia de Juan, como su papá Augusto, varios de sus tíos (como Manuel y Agustín), así como sus hermanos Abraham y Henry.

Desde el año anterior a nuestra conversación, la confianza entre el investigador y Juan se había fortalecido considerablemente. Habíamos conversado sobre la posibilidad de incluir las experiencias de *Despertares Ayahuasca* en alguna publicación, aunque sin entrar en detalles sobre la forma o el tipo de publicación. Fue solo el día antes de grabar nuestro diálogo que, por iniciativa de Juan, acordamos que la mejor manera de proceder sería a través de un testimonio personal, complementado con algunos comentarios y preguntas del investigador, alrededor de las temáticas principales que ya habíamos comenzado a identificar. Asimismo, se decidió agregar la presente contextualización al testimonio, para incentivar una mejor comprensión de las referencias y argumentos de Juan. Al llegar al espacio comunitario la mañana siguiente, encontré a Juan esperándome, inmerso en la preparación de la Ayahuasca para recibir a un grupo de visitantes que llegaría en la tarde del mismo día del 17 de febrero de 2024. A continuación, sigue la historia de Juan:

⁶ Se han respetado y practicado los principios éticos de responsabilidad investigativa respetuosa con los actores y el consenso previo, libre e informado, conforme a la Asociación Americana de Antropología (AAA, s.f.).

Figura 2

Juan Calazacón



Nota. Foto de Rickard Lalander, *Awakenings Ayahuasca*, Chigüilpe, Comuna Tsáchila, 17 de febrero de 2024.

Despertares Ayahuasca – Testimonio de Juan Calazacón⁷

Juan: El tema comunitario hay de distinta manera, ¿no?

Rickard: Claro, indudablemente es así. ¡Muchas gracias por recibirme, Juan!

Juan: ¿Estás bien ahí o el humo no te molesta? Mejor allá, para los mosquitos, ja, ja, ja....

Rickard: Si, mejor, porque me pican mucho, ja, ja, ja...

⁷ *Awakenings Ayahuasca*, Chigüilpe, Comuna Tsáchila, 17 de febrero de 2024. Por respeto al protagonista, Juan, el autor-investigador ha optado por no añadir un resumen o análisis de los temas abordados en la conversación, lo que también está en línea con un enfoque decolonial que enfatiza la importancia de prestar atención a las perspectivas de las personas de la comunidad Tsáchila. Por lo tanto, este texto concluye con el testimonio mismo.

Figura 3

Manuel, Juan y Tiwinza Calazacón



Nota. Foto de Awakenings Ayahuasca (s.f.).

Juan: Bien, comentándole Rick, primero, la trayectoria del lugar yo siempre marco ese tema, siempre marco también el conocimiento de cómo me he ido formando y de cómo hemos ido formando desde aquí. Creo que es una larga historia, pero quiero contarle a usted para que usted también pueda comprender y puede entender de cómo nosotros estamos internamente. Bueno, ya sabemos que somos siete comunidades [Tsáchila]. Pero, de las siete comunidades el tema es que esta parte donde usted se encuentra fue la parte pionera, la parte que renació con un museo muy pequeño. Sí, un museo con el nombre de Museo Etnográfico Tsáchila, en ese entonces. Parte de mi mamá, los papás, los abuelos chamanes, parte de mi papá. Entonces, fui creciendo entre la mitad, entre la mitad de mi tío Manuel Calazacón, que también es chamán, y mi hermano [Tiwinza], entonces todo eso fue, yo fui creciendo, viendo desde muy pequeño participando en ceremonias de Ayahuasca. Y cuando ya fue creciendo el museo en la parte primordial, la pionera, fue creciendo. En ese entonces abarcó mi madre, que en paz descansa, María Clorinda Aguavil y ella dijo que yo iba a expandir en el tema turístico internacional, porque siempre era esa mentalidad. Porque la localidad [atrae turistas], pero [en esos tiempos] no le ponían el interés del porqué nosotros hacemos la Ayahuasca, de qué significa o qué simboliza el canto, la ceremonia al momento de talar la Ayahuasca, de cortar la Ayahuasca. Entonces, la gente latina no le ponía mucha atención a ese tema.

Rickard: Ahora, ja, ja, ja [mucho humo de la preparación de la Ayahuasca]...

Juan: Ya, por aquí, ya le acomodo, ya le acomodo... ahora sí, el humo aquí, aquí...

Rickard: Sí, perfecto... entonces no había mucha atención...

Juan: Y... de esa forma entonces, fui integrándome, ya el tiempo fue cambiando...

Rickard: ¿Alrededor del río?

Juan: Este río mágico, un río espectacular, comenzaron con balneario para la gente latina. Y había mucho ingreso de gente, yo muy pequeño: *mami, mami*, en nuestro idioma: *ayanga, ayan duke, duke jooh!* [muy grande, muchas gracias en tsa'fiki] estoy diciendo: "está muy bonito aquí, es muy bonito el agua, muy bonito el río". Fui creciendo, fui creciendo, yo ya veía a mi padre, ya veía a mis hermanos, ya veía a mi tío que hacían a la marimba, marimba, marimba. Yo también, ahí mi primo también, crecimos en música, crecimos en música, crecimos conociendo la ceremonia de la Ayahuasca. Pero, el fin es que muchos de ellos se fueron reservando porque no ponían el interés. Las personas que venían decían: "*No, es solo Ayahuasca, no pasa nada*". Entonces, dieron otra vuelta, dijeron: "*Bueno, vamos a hacer algo turístico, vamos a poner chocitas, vamos a enseñar por qué el peinado característico, de por qué la vestimenta, de por qué esa carne de monte consumimos*". Y comenzamos a contar la historia, el museo comenzó así. Voy a comenzar por eso primero. Comenzó, *ta-ta-ta*, ya indicando, indicando. Mi madre en ese entonces recorría y ella no podía hablar el español muy bien como ahora lo estoy haciendo en realidad mi persona. Pero, se llegaban hacer entender con mímica, "*Aquí está esto, aquí está esto, el telar, todo eso*", lo que en la parte de arriba ya tienen como un circuito turístico, sí. Fueron expandiéndose y desde aquí... el humo [de la Ayahuasca] lo va siguiendo, ja, ja, ja...

Rickard: Sí, me persigue...

Juan: Por acá puede sentarte, ja, ja, ja...

Rickard: Si, hay que moverse otra vez.

Juan: Entonces Rick, por aquí mejor, aquí abajito.

Rickard: Gracias, Juan. ¿Y con el tiempo...?

Juan: Y así fue creciendo el tema turístico en esta comunidad. Esta comunidad se hizo conocer bastante a los Tsáchila porque está cerca de la ciudad. Las otras comunidades también expandieron, se abrieron porque ya nos vieron que nosotros estamos rescatando...

Rickard: ¿Y estamos hablando del inicio de los 2000?

Juan: Sí, del inicio de los 2000 y un poquito antes también, porque mis abuelos ya estaban ahí, mis ancestros ya estaban en esa parte creciendo. Entonces, cuando ya comenzó a expandirse este tema. Ya mi madre me puso en la escuelita, ya mis hermanos también viajaron al exterior para conocer. Entonces, muy importante porque siempre nosotros hablamos de la cultura Tsáchila, de cómo nos hemos ido formando, de cómo nosotros mantenemos y estamos en una resistencia.

Rickard: Exacto.

Figura 4

Juan Calazacón y Rickard Lalander durante la conversación



Nota. Foto tomada de Stephanie Hidalgo, 17 de febrero de 2024.

Juan: Entonces, yo he ido viendo todo ese tema porque a mí me gusta observar. Yo soy una de las personas que observa, aprendo, y busco la manera, la mejor manera para hacerme entender a las personas. Entonces en esa parte ya había sembríos, yuca, y la medicina. Yo ya iba viendo como era en ese entonces, no había fechas, solo nos guiamos por luna, luna menguante, luna creciente. Antes de que pasara la contaminación del río nosotros todos nos íbamos al río y había una época... donde los peces salen a poner sus huevitos, yo me acuerdo aquí desde muy pequeño, muy bebe con mi mami ahí de la mano abrazadito, agarradito, sentado en un chalo, “*vamos mami, vamos*” y contentos, la conversa de mi mamá, la conversa de mi familia porque había comida, había comida. Porque nosotros

ahora en la actualidad como ahora podemos nosotros coger un taxi, una moto, no había eso. Yo me acuerdo de que no había eso y tampoco no había tala de árboles. Sí había tala de árboles, eran árboles secos para hacer leña. Y comenzamos, y me tocaba salir cada mañana a donde mi abuela cruzando el río. Mi abuelo vivía ahí en esa parte de acá y solo hay una seña de la casita que ya no está ya, ya la familia ya, la abuelita, todos ya fallecieron.

Rickard: ¿El abuelo que era el hermano de Abraham?

Juan: No, el abuelo por parte de mi madre.

Rickard: ¿Ajá, de tu mamá?

Juan: Conocido como Pablo, Pablo Aguavil, uno de los chamanes muy potentes, porque él no tenía mucho acercamiento a las personas de afuera, era muy reservado y no había cómo conversar con él. Entonces teníamos que pedir permiso, hasta nosotros mismos pedir permiso porque a él no le gustaba la bulla, no le gustaba la tala, siempre andaba al cuidado de todas las plantas. Y a él no le gustaba que vengan otras personas porque era muy reservado, sí. Entonces estoy comenzando desde abajo para que usted vaya comprendiendo de porque ahora estamos en este tema. Comenzamos, fui creciendo, mi hermano menor también se inculcó, ya comencé a estudiar en la escuelita, me preparé. Acabé la escuelita, aprendí el idioma español, salí al colegio ya a la ciudad y todos me quedaban viendo por el peinado yo le decía, y yo no sabía, era ingenuo en esa época. *¿Mami por qué, por qué se ríen de mí, por qué se burlan de mí?* ¿Porque no me toman en serio mi palabra? Entonces, ese era el dolor que yo tenía, era un dolor tan grande que yo llegaba: “*Mami, yo ya no quiero ir, yo ya no quiero ir*”. Y mi madre decía: *No, el estudio también es importante porque tú vas a ser la persona que va a dar a conocer*. Siempre mi madre ha sido la palabra internacionalmente, esta cultura, esta cultura no la conoce: *tú vas a ser la persona que vas a dar por el buen camino, de la medicina. Tú vas a ser esa persona, yo sé que tú vas a ser porque nosotros te elegimos a ti, porque tú eres una persona transparente, cuando algo no te gusta tú lo dices de frente, y cuando algo te parece bien tu apoyas, tu aportas*.

Entonces, yo he sido así, a mí no me gustan los engaños, no me gustan las mentiras, porque ha pasado eso, las grandes empresas, estamos hablando, el municipio, no dicen nada por la contaminación porque las grandes empresas vienen, le tapan con dinero, le compran con dinero. Entonces, yo el tema político estoy muy aparte, si escucho, porque tenemos que estar totalmente ahí para nosotros poder defendernos. Ahora comenzó, salí, salí, salí, estudié, bueno estudié, y ya había una época que digo: *Mami ya no me quiero pintar, quiero ver cómo es la parte de afuera*, me saqué el achiote como ayer también yo siempre me saco y me repinto, me saco y me repinto. Saqué el achiote, me voy, me puse mi ropa, los zapatitos, los tenis y me sentía bien al primero: “*Wow, chévere, chévere*”. Bueno, comencé a conocer las ciudades, comencé a conocer la capital, conocí entre las provincias internas, viajé, pero vi algo que a mí me molestaba. Era un entristecer interno, y cada vez que regresaba acá a la comunidad veía a mi madre que iba cogiendo su año, su tiempo ya iba pasando. Y dije: “*bueno mami, yo me siento*”, y conversé con ella: “*Mami, hay algo que*

no me está gustando, hay algo que verdaderamente siento que me he olvidado”. Y sólo mi madre me quedó viendo, no me dijo nada, me acuerdo clarito. Entonces yo retomé con mucha fuerza, retomé con la fuerza dije: “No, afuera hay mucha competencia, la gente se estropea, la gente es uno más, que uno acá, que yo tengo este carro, que yo tengo este modelo, que tengo estos zapatos, que tenga esta plata, que tenga tanta comida. Esto no es para mí”.

Y retomé otra vez y aquí estoy, aquí estoy fortalecido, aquí estoy contento, aquí estoy feliz. Me levanté en la madrugada para hacer la Ayahuasca, estoy preparando, estoy conectado con la madre naturaleza, estoy conectado con mi familia, armonía completa. Y al momento que ya pasó todo eso, el museo fue creciendo, fue creciendo y después fue bajando, bajando, bajando, porque alrededor ya comenzaron a ver este turismo. Se lo llaman turismo comunitario, pero todavía no están ingresado dentro del CTC [Centro de Turismo Comunitario], algo así es el tema que hay que hacer. Entonces, ellos se llaman turismo comunitario, pero en realidad no es comunitario, es ya personalizado, de la familia, contratan algunas personas y están ahí, yaaa... ¿Qué se puede decir? El tema económico, ellos lo han visto de otra forma, pero en realidad aquí estamos manteniendo la esencia. Usted mismo verá, las chocitas, es muy diferente. Yo siempre he dicho que yo voy a marcar la esencia de aquí, la enseñanza que me dejó mi madre, la esencia, la pureza, la sinceridad, la transparencia.

Y aquí estamos, Rick, aquí estamos conversando, al lado de la Ayahuasca. Yo sé que aquí está la trayectoria de mis ancestros. Hay algunas culturas más que hacen este preparado, pero así mismo tienen la conexión y así mismo yo también tengo la conexión. La familia tiene la conexión de que se hizo conocer a los Tsáchila. Con los colonos fue Abraham Calazacón, sí, pero no me gusta hablar mucho de esa forma, no me gusta hablar mucho de este tema porque muchas de las personas toman el nombre de Abraham Calazacón, “Yo soy Abraham Calazacón, yo soy el nieto, el primo de Abraham Calazacón, yo soy esto”. No, yo por eso estoy haciendo mi marca, lo que yo soy, yo tengo que trabajar para mí. Sí, respeto mucho al cacique Abraham Calazacón, porque fue uno de los primeros que dio a conocer la medicina ancestral, muy agradecido por esa parte. Pero, en cambio, yo hablo mucho de mi madre porque mi madre estuvo ahí conmigo, mi madre fue también la parte principal de mi crecimiento espiritual Tsáchila.

Rickard: Hola, buen día... [una persona pasa para saludar].

Juan: Entonces, Rick, ¿porque hablo mucho de mi madre? Es porque, en los momentos muy duros, en los momentos que verdaderamente pasábamos necesidades, ella estuvo ahí. Aquí había una torta de choclo, de maíz, como usted lo conozcan, acá estaban mis hermanos, *pum, pum, pum*. Ella no quedaba sin comer, no, yo ya comí, yo ya comí decía, si, ya, ya mismo vienen a saludar siempre... [entró el perro de Juan] no muerde, vaya para allá, vaya... Entonces, de esta forma fue creciendo. También mi madre espiritualmente fue dándome sus consejos, porque ahora en la actualidad hay muchos jóvenes que están tomando otro camino que severamente se estancan. No encuentran esa conexión y hacen

otros tipos de cosas y están totalmente estancados ellos. Entonces, de esta forma dije: bueno, el museo se fue decayendo, decayendo en tema turístico, ya no había ingreso. Desde que mi madre falleció hace unos tres años atrás fue decayendo el turismo, fue decayendo el turismo, fue decayendo...

Rickard: ¿Pero fue durante la época de COVID también?

Juan: Época de COVID, época de todo este tema. Antes de eso ya estábamos ya en el turismo, el turismo disminuyendo, porque en la parte de afuera ya hicieron ya el tema turístico inmenso, porque tenían la posibilidad económica. Entonces dije: *“Madre, bueno, si usted me da permiso, yo tengo un plan, un plan desde que usted me enseñó, desde que usted me fue inculcando en este tema”*. Pero, ese plan y ese proyecto pequeño de microempresa no es para lucrarnos, que el dinero venga y nos haga ver de otra manera. No, esto es para poder ser, dar, ayudar a las personas que vengan comunitariamente, si alrededor de quienes quieran aportar su conocimiento, quienes quieran ser parte de este desarrollo, que sean aquí parte y racionamos, racionamos aquí poco a poco. Stephanie [Hidalgo] es la parte principal, ella es mi pareja, ella también una de las personas que me ayudó, aparte de ella, también tiene su trabajito en la parte de afuera, pero ella siempre estuvo así: *“Me gusta lo que tú haces Juan, me gusta como tú te desarrollas, me gusta tu potencial, pero no para hacerle ver de otra forma, hagámosle ver a la gente que esto es lo que necesitamos nosotros, indicarle lo que es la realidad, cómo vivimos nosotros y yo voy a ser parte de ti y te voy a conocer un poco más”*.

Y así estamos, Rick, así estamos, así estamos superándonos, porque tengo mi idioma, casi yo no puedo hablar inglés, estoy aprendiendo, eso sí, que esa es la parte fundamental para poder llegar a esta sanación espiritual. Ella me ayuda por ese medio, ella me ayuda a transmitir, ella me ayuda a conectar. Entonces, *Awakenings Ayahuasca* tiene alrededor de tres años, porque hace tres años mi madre falleció. Desde ahí comenzamos, porque me senté a conversar con ella, *“me das el permiso”*. Entonces, comenzamos con una chocita porque todo esto ya estaba caído, ya estaba abajo, ya no había nada de esto, entonces comenzamos poco a poco hacer este, a invertir a invertir, a invertir las chocitas, las chocitas, las cabañitas con lo que podíamos, con el ahorro que nosotros teníamos. Entonces, ahí hicimos unas pequeñas reuniones, *“vengan los que desean acá”*, pero ellos dijeron no, hay muy poca gente, no va a haber economía o ingreso para mí, me quedé otra vez solo. Dije: *yo sí puedo, yo sí puedo con mi familia, por eso está mi hermano, está mi tío, está mi padre, están mis hermanas, los que puedan, vienen aquí*. Entonces, les digo: *¿Cómo vamos a hacer conocer de la medicina? ¡Ojo con este tema!* Que muchas de las personas, hay muchos centros de retiro a nivel internacional, sí, está bien conocido, no me gusta denigrar a nadie, está bien conocido en Perú, chamanes donde quiera que usted vaya hay chamanes. Entonces, una de las partes que no colaboró con este tema... porque ellos le ven el tema de la Ayahuasca como ingreso económico fuerte para ellos, y yo no comparto con eso.

Entonces, les dije: Yo voy a hacer esto, lo siguiente: La gente que van a venir, uno a uno, no me importa a mí, no me importa tener 10, 20, 30, 40 de gente, puede ser extranjero,

local, no me interesa tener muchos, yo así, sea con unito, doy mi tiempo y le enseño la preparación de lo que va a tomar, lo que va a ingerirse dentro del organismo. Eso a qué va, primero le diagnosticamos a la persona como está, cuál es la posición. Vamos a sentarnos un poquito más allá, el sol está poderoso... Si, entonces Rick, al momento que pasó eso, yo dije: Aquí en *Awakenings Ayahuasca* voy a enseñar la preparación, porque muchas de las personas son muy celosas en esa parte, no les gusta indicar cómo se prepara. Entonces, ellos vienen, machacan conmigo la chacruna [*Psychotria viridis*, una planta amazónica que se usa para la preparación de la Ayahuasca] todo ese tema. Ellos están también sentados conmigo ahí elaborando ya Ayahuasca, conversando de su dolencia porque la dolencia de cada persona hay que respetarla, hay que ayudarlo porque muchos de nosotros, yo siempre he dicho que muchos de nosotros, la parte de afuera internacional, andan como robots con una sonrisa en la cara, del trabajo a la casa, casa al trabajo, trabajo a la casa, casa al trabajo. Un ratito con la familia, trabajo a la casa, trabajo, están estresados. Entonces, al ver al ser como un robot, para que la familia, los hijos le vea sonriente, por más que esté por acá, muy mal, tiene que hacerle ver que está feliz. Y muchas de esas personas cuando ya están acumuladas de estas vibras, esas energías explotan, son explosivas, y se enojan, ya no están direccionadas, ya se han salido de su proyección, ya toman otros pensamientos, abandonan su familia, abandonan su hogar, están en depresión, están en tristeza, en soledad interna, no saben qué hacer para poder despojar, para poder limpiarse.

Entonces, la Ayahuasca, la medicina que yo ofrezco, es para poder restablecer su proyección, su camino, su dirección. Esa es mi palabra para poderte ayudar a liberar. Tú no me creas a mí, ni tú no me digas lo que tengo que hacer, o lo que yo tengo que decirte. Tú tienes que hacerlo. ¿No? La medicina, aparte de ser la Ayahuasca, eres tú también, tú también eres la medicina. Entonces, de esta forma yo le doy a hacer la limpia, la limpieza, el baño de florecimiento, baños dulces, abre camino y se dirá porque esos nombres, porque hay hierbas, hay plantas, hay orquídeas, hay semillas. Entonces, cada una de esas personas que vienen no tiene la misma dolencia, todos no tienen la misma gripe digamos. No, otros tienen otras dolencias, entonces, respetamos mucho ese tema en el *review* [la reseña] usted podrá ver de *Awakenings Ayahuasca* como hay mensajes agradeciéndome no solo a mí, al grupo de que nosotros damos al cien por ciento para que esa persona se reinstale en su proyección familiar, de salud, salud espiritual, y esa persona está con este positivismo energético, sí. Entonces, por eso *Awakenings Ayahuasca* se abrió al mercado internacional de esta forma, pero sí nos hemos topado con personas que lo ven de otra manera. Y, como le dije al principio, yo soy muy serio en esa parte. Yo soy muy directo: *¡No vengas, porque la Ayahuasca no es para ti si estás en ese pensamiento!*

Entonces, yo también doy a respetar mi medicina, el conocimiento ancestral de mi madre, de mi abuelo, de mi tío, de todos mis caciques, porque también hay que cuidarlo, hay que reservarlo, hay que tenerlo con amor. Por eso, yo siempre digo a los jóvenes Tsáchila, porque detrás de mí hay muchos jóvenes que quieren otra vez seguir adelante, porque me ven fortalecido, porque saben cómo yo hablo, yo hablo con sinceridad, con amor. Que no se mueran los conocimientos de nuestros abuelos, que no se muera la trayectoria de nuestras madres, las enseñanzas que nos dejaron, tenemos que saber de dónde nacimos,

dónde crecimos, donde estamos fortalecidos. Entonces, yo crecí aquí, aquí crecí, vivía en una cabañita, la cabaña se descomponía, hacíamos otra cabaña, otra cabaña, otra cabaña, otra cabaña, entonces crecí así, crecí en lluvia, crecí en goteras, crecí en ceremonias en micro-dosis [de Ayahuasca], yo ya pertenecía a este tema. Entonces, mi madre me inculcó tú vas a ser el chamán Tsáchila, chamán cacique, en nuestro idioma decimos *Tsa'chiponé* [chamán auténtico Tsáchila]...Entonces, ya vieron mi destreza la gente, mi familia, mis hermanos, mi tío [Manuel]: “Tú vas a ayudar a direccionar a las personas”. Pero, yo direcciono a las personas con mucha sinceridad. Y de esta forma estamos, Rick...sí, sí, sí.

Rickard: Si, buenísimo, qué historia tienes, Juan. Yo tengo unas preguntas u observaciones de detalles, para que me des algunas clarificaciones, desde sus perspectivas. ¿Se puede entender su proyecto como una forma de turismo, tú dirías un turismo comunitario, espiritual, cultural o algo? Porque, considerando que hay este enfoque particular en la parte de sanación y tratamientos...

Juan: Si, si, si, aquí estamos enfocados, Rick, más en el tema espiritual, sanación, sí, ese es mi enfoque. Ya teníamos la parte de turismo, pero ya hay instalaciones más afuera que están bien, están enseñando, está bien todo de la presentación de la vestimenta, la música y danza. Aquí también lo realizamos, pero estamos enfocados en la medicina, a rescatar, a conservar, a que personas que de verdad necesiten, con fe puedan ser parte de la ceremonia, Rick, entonces...

Rickard: ¿Si, y la dimensión cultural Tsáchila está siempre presente, por supuesto, es parte de eso?

Juan: Siempre presente, parte del ser, siempre desde el principio hasta el final. Soy la parte principal que siempre estoy ahí, mis hermanas siempre estamos, ahí vamos a la cascada, vamos, vamos acá vamos. Entonces, creo que la cultura Tsáchila es muy energética desde que nosotros estamos pegados en la tierra. La tierra, todo allá en nuestro idioma, la madre tierra es muy buena con cada uno de nosotros, y respeto. Respeto que ahora en la actualidad hay muchas religiones alrededor, hay muchas religiones alrededor que ha ido en cada comunidad, cada comunidad integrando. Yo respeto mucho, pero ellos también respetan mi decisión, sí. La decisión de nosotros de poder dar sanaciones con plantas, no estamos haciendo algo negativo, *ojo Rick*, con esta parte que es muy importante también y hay que comentar. A nosotros nos tiene vistos como hechiceros, como brujos, sí, como cartománticos, como santeros, los Tsáchila no somos así.

Rickard: ¿O charlatanes? Esa es otra palabra que se usa a veces para los “curanderos” que no son vistos como serios...

Juan: Charlatanes...Yo siempre cuando hago eso en vivo, porque tengo que también estar apegado a este tema, porque ya el tiempo ha ido cambiando. Yo siempre explico esto, yo no soy de esa parte, yo no estoy para poderme burlar, para poderme aprovechar de la dolencia de las personas. No, no. Yo estoy para poder ayudar a salir, estoy para sumar, para multiplicar, menos para dividir ni restar. Yo quiero sumar con positivismo, yo quiero

multiplicar la fe, sí. Yo no quiero restar con *negatividad*, yo no quiero restar con estrés. Ahora, en la actualidad la pandemia que siempre va a estar con nosotros, yo siempre he sacado la conclusión, cuál va a ser la pandemia que siempre estamos nosotros con el estrés, la ansiedad, la preocupación y: ¿qué será de mi futuro, que será mañana? No sabemos si mañana estaremos o no. Entonces, la gente comienza: *¿Yo qué sé de mañana?* Por eso, hay que estar siempre energéticos, siempre pensar dos, tres veces, respirar y seguir adelante. Siempre los animalitos siempre están alrededor mío, ja, ja, ja, sí, sí, siempre, siempre el gatito, el perrito, están así alrededor mío, porque esa vibra jala, esa vibra se siente confortable, esa vibra se siente armonizada. Entonces, también con los animalitos también cuando una persona está totalmente estresada con la energía muy saturada, ese perrito, el gatito, huf, se va a quedar viendo. Entonces, son limpiadores, purificadores en uno, sí. Entonces, aquí está el árbol, está el bambú, entonces hay muchas medicinas, Rick, hay mucha, mucha medicina, pero eso sí.

Rickard: Sí. ¿Entonces, la selva con sus plantas es su farmacia?

Juan: Exacto, la farmacia, la montaña es la farmacia de nuestra cultura...

Rickard: Si, ¿entonces *Awakenings Ayahuasca* es un grupo, es sobre todo tu familia?, ¿no hay otras familias involucradas?

Juan: No, no, no, aquí solo somos los que estamos internos, porque he llamado, pero muchas de las personas se han dedicado al tema también de la agricultura, entonces, y me he centrado aquí estamos la parte principal está mi tío Manuelito Calazacón, creo que lo conoce, Tiwinza [hermano menor de Juan] y mi cuñada Fernanda, y Nury [Calazacón], una sobrinita que está aprendiendo violín. Con las artesanías que ella vende se pagan sus estudios. Entonces, es muy importante que desde muy pequeño ya están creciendo con esa mentalidad de poder generar la artesanía Tsáchila y es una microempresa muy pequeña, entonces de esta forma también doy, alcanza. Aparte de eso, hay personas que nos dan donaciones, dirán cuánto, darán donaciones. ¿Pero, hartó dinero? No, no, no. Yo los llevo a las personas a la escuelita, ven lo que falta. Recientemente, vino una muchacha llamada Heather, no me acuerdo de qué país era, la llevé a la escuela, [y ella contribuyó con una donación], y les dieron pizarrones, y el baño. Es algo bueno, sé que es poco, pero es algo bueno que me hace sentir orgulloso, porque habrá muchas más cosas que yo daré para el estudio de la gente Tsáchila, no solo Tsáchila, Afro, Chachi, personas de afuera, natural, Tsáchila, yo quiero ayudar a todos. Esta escuelita hay que fortalecerla.

Rickard: Yo vi a algunos del grupo Chachi.

Juan: Entonces, nosotros aquí, damos trabajito a los chachis, ahí hay un chachi también, dice: “*Juanito yo quiero limpiar el lugarcito*”, le digo: “*Venga, ahí está para tu comidita*”. Entonces, de esa forma yo expando para la mayoría que quieran aquí estar.

Rickard: ¿Si, pero entonces el turismo espiritual es el modo de subsistencia principal en la actualidad?

Juan: Principal hoy en la actualidad, sí, es principal en la actualidad y estamos todavía forestando más medicinas porque la Ayahuasca, de verdad, estamos trabajando con la Ayahuasca de nuestros ancestros, que no hay mucho. Entonces, nosotros comenzamos ya a forestar, o reforestar, forestar, a sembrar, a sembrar, sembrar, sembrar, porque estamos trabajando con la medicina de nuestra madre, de nuestros abuelos, vea como es la Ayahuasca. Yo siempre he dicho que la Ayahuasca hay que talarlo con amor, con canto en la mente, hay que treparnos al árbol, ir cortando poco a poco, poco a poco.

Rickard: Si, y al inicio, en el momento cuando nació, cuando se despertó esa visión de la *Ayahuasca Awakenings*, práctica y estratégicamente: ¿Cómo hicieron para llamar la atención, había personas fuera que ayudaron de alguna manera para pasar la información de la existencia?

Juan: Ya, así fue.

Rickard: ¿Para destacarse un poco [considerando la competencia]?

Juan: Así fue Rick, fui conociendo a Stephanie, la que vino a saludar aquí.

Rickard: Claro.

Juan: Estuvimos pasando muchos temas duros, así en temas de problemas internos, en mí por la pérdida de mi madre, también porque mi madre estaba muy, muy malita de salud.

Rickard: ¿Eso te golpeó duro?

Juan: Mucho, hasta ahorita me duele eso y Stephanie estaba pasando por su proceso y ella vino por la sanación espiritual aquí. Entonces, yo la ayudé a guiar, y se sintió bien. Ella es la parte fundamental también de este lugar. Ella no viene a aprovecharse, ella no viene para adueñarse de mí, nada de eso, porque la parte principal que yo manejo es mi persona. Como en otros lugares, son dueños personas de afuera en los centros nativos. Por ejemplo, en el Oriente hay alemanes que tienen su hostería y todo eso, aquí no.

Rickard: ¿Y dicen que es turismo comunitario en beneficio de la comunidad?

Juan: Y hay mucho ingreso de donaciones, pero aquí no, aquí nosotros estamos haciendo las cosas bien con transparencia, como dije al principio, me gusta ser muy claro y contundente. Por eso, muchas personas de aquí de la comunidad a veces dicen: “Juan es muy contundente, no tiene filtros, Juan, es muy bravo, es muy enojado”. ¿Pero, por qué? porque yo no quiero que mientan. Pero, yo no puedo enseñar eso que me enseñó mi madre a los demás porque los demás crecieron de otra manera. Pero, a veces yo entiendo, yo no puedo estar así, entonces yo cojo, me reservo, y por eso me dicen: “bueno, Juan es así, tomémoslo en cuenta acá, no le tomemos en cuenta”, porque si y voy, voy a dar mis ideas constructivas, sí. Mis ideas para poder seguir adelante. Vamos a sentarnos un poco acá, porque nos estamos asando, ja, ja, ja, ja...

Rickard: ¡OK, gracias! También, me imagino que el nombre de tu papá ha ayudado ¿Es decir, el reconocimiento de Augusto y también de Manuel ha ayudado para ir avanzando, sus amplios reconocimientos como líderes Tsáchila?

Juan: ¿El nombre de mi padre?

Rickard: Sí, con su reputación, asociado al museo y como personaje reconocido de la cultura Tsáchila...

Juan: Al museo, sí, yo siempre voy a hablar de ese tema. Mi padre es la parte fundamental también. Manuel también, como dije, mi padre tiene conocimiento, se ha sentado con antropólogos y todo... Muy bien, yo respeto todo ese tema. Él tiene su punto de vista, yo tengo mi punto de vista, de verdad es parte del museo, parte del museo Tsáchila, porque ha sido también la parte fundamental que ha ido encaminado... Siempre hemos tenido ese enganche, siempre hemos tenido ese criterio constructivo para poder florecer en todo ámbito...

Figura 5

Padre e hijo: Augusto Calazacón y Juan Calazacón



Nota. Museo Etnográfico Tsáchila, 2 de mayo de 2023. Foto del Facebook de Juan Calazacón.

Figura 6

Juan Calazacón y familia



Nota. Foto del Facebook de Juan Calazacón (s.f.).

Rickard: Yo tuve temprano la impresión de que él estaba apoyando, dejando espacio para ustedes, enfatizando el valor de los hijos, tu persona y tu hermanito. ¿Cierto?

Juan: Sí, tiene que ver mucho, mi madre aquí sí, usted mismo, el momento que yo hablo de mi madre es..., es que ella fue encaminándome, porque yo recuerdo desde muy pequeño como fue, ponía su bote y me decía “sabe qué”, pero mi padre estaba en otro tema, no hay como... con eso no quiero denigrar a nadie. Él tuvo su pensamiento, él tiene su pensamiento, que bien, tiene mucho conocimiento, que bien, pero yo estoy dando a conocer lo mío, lo que yo aprendí.

Rickard: ¿Tu propio camino?

Juan: Mi propio camino junto a mi madre, sí, junto a mi tío Manuel que también estuvo ahí presente, junto a mi hermano menor, le agarraba de la mano, “*vamos ñaño y vamos*”. Hay muchas cosas negativas en el mundo, pero tú vas a ir acá, y estás aquí, su familia está bien, tienes una hijita muy hermosa, sabes de medicina, sabes de todo esto porque les inculcó. También se inculcó desde muy pequeño, sí. Pero, él dice, todavía no quiero ser *Tsa'chiponé* [chamán auténtico Tsáchila], yo quiero saber más de medicina. Él sabe de temas de baños de piedras caliente, de plantas, aromaterapia, terapias de sonidos. Entonces, fuimos inculcando por ahí. Yo recuerdo como mi madre me cantaba una música Tsáchila ancestral para poderme hacer dormir, para poderme calmar el hambre que pasábamos en ese entonces. Entonces, era una cosa que verdaderamente nos fue fortaleciendo. Eso nos fue enseñando, nos fue dando ese realce. Y por eso me gusta, Rick, hablar de mí, de cómo

fue la formación, de cómo me fui dando a conocer, sí. Entonces de esta forma a *Awakenings Ayahuasca* se fue abriendo también por Stephanie. Stephanie dice: “*Vamos, vamos a continuar, yo tengo, dijo, un patrimonio muy, muy pequeño, no es mucho, pero te voy a ayudar cómo*”. Hicimos las chocitas, esas dos cabañitas que están arriba, y difundimos a nivel internacional. Viendo esas dos chocitas que están en la parte de arriba, cabañitas, y no había escalera, era puro lodo, me acuerdo de que era puro lodo y vinieron dos turistas.

Rickard: ¿Ajá, los primeros visitantes?

Juan: Sí, vinieron dos turistas afroamericanas que no entendían nada de español. Yo estaba asustado: ¿*Ahora cómo nos vamos a hacer entender?* y Stephanie dice: ¿*Por qué pues, si yo hablo inglés?* Le digo: ¿*Hablas inglés, wow?* Ja, ja, ja, ja... Gracias, le digo a Stephanie, gracias, gracias. Entonces, ya comenzamos, y comenzó a llover. Comenzó a llover, las muchachas se caían, se resbalaban, ja, ja, ja... Esa es la experiencia que van a llevar, la experiencia que están en una comunidad. Dice: “*No problem, good, bien*”. Comenzamos a hacer la Ayahuasca, comenzamos a hacer todo este tema, y muy contentas las muchachas, regresaron tres veces.

Rickard: ¿Quedaron tan contentas?

Juan: Contentas, y comenzamos a hacer otras cabañas. Desde ahí nos ayudaron a difundir, estamos dentro de *Aya Advisors*, una página donde estamos entre los cuatro, cinco lugares [más populares] de centros de retiro espiritual.⁸

Rickard: Ajá. Creo que vi algo diciendo que *Awakenings* estaba entre los cinco más destacados. ¿Cierto?

Stephanie: Entre los lugares de Ecuador somos el segundo, está *Gaia Sagrada* y luego estamos nosotros de Ecuador.

Rickard: ¿Oh, eso ha ayudado también?

Juan: Eso nos ayudó a conocer, de ahí Manuel ayudó, también trajo [personas], y comenzamos y seguimos, con Stephanie...

Stephanie: Ya nos han puesto en muchas páginas de [centros/retiros de] Ayahuasca, nos siguen recomendando estas páginas. Muchos nos visitan, nos conocen y nos empiezan a poner en sus páginas.

Juan: Y, así nos dimos a conocer entonces, Stephanie también, gracias a Stephanie, ella pone su empeño, ella pone su fortaleza, siempre y cuando yo le he dicho que la dolencia de cada persona es muy, muy, muy personal. Pero, yo le di la apertura a ella para que también me ayude, y para que las personas vayan súper contentas, entonces súper, que sano

⁸ Aya advisors (s.f.). <https://ayaadvisors.org/listing/awakenings-ayahuasca-retreat/>

y espiritual. De esa forma, por estos medios nos hemos dado a conocer poco a poco. Mi interés no es tener 10, 20, 30, 40, 50 personas. No, mi interés es uno, dos, tres personitas, pero al cien por ciento dedicado para que puedan ellos ayudarse y restablecerse en sus proyecciones que tienen marcadas. Y así ahora ya tenemos Ayahuasca con chacruna, tenemos San Pedro, también guazuma, medicina ancestral, tenemos Kambó [basado en veneno de rana, *Phyllomedusa bicolor*], rapé [tabaco rallado], si, *sananga* [medicina sagrada milenaria de los pueblos indígenas amazónicos], tenemos también limpieza de baños de florecimiento, baños calientes con piedras, limpiezas en el altar bajo tierra, ceremonias, terapias de sonido, masajes, y el *reiki* [sanación] ancestral. A mí me hacía mi madre el reiki ancestral y nosotros sabíamos [que se llamaba así]. Cuando entré al internet lo vi: “este será reiki”, le pasa la manito y todo eso, así a nivel de los puntos. Pero a mí me hacía reiki ancestral mi madre, cogía piedras del río, me ponía en la mano, me hacía acostar en la arena y me ponía cada puntito. Yo decía: *¿qué será?*, y comenzaba a sentir esa energía que me recorría, el sonido del río, más la arena y el canto, espectacular. Entonces, todo eso recuperamos para poder darles a las personas también acá.

Rickard: Ajá, ¡qué interesante, Juan! Otra observación, yo diría que aquí en Chigüilpe, hay varios centros culturales pequeños que trabajan con turistas, que también en sus paquetes ofrecen el componente espiritual-medicinal de la Ayahuasca, incluso en [el centro cultural] Mushily, donde están tu hermano Abraham y otros allá. ¿Pero, ustedes se han destacado aún más con este perfil, un perfil más puro de Ayahuasca, de turismo espiritual?

Juan: Turismo espiritual, eso sí, aquí estamos Rick, ja, ja, ja...

Rickard: Si, buenísimo Juan, muchas gracias por todo eso.

Juan: Gracias a ti, gracias por tomarnos en cuenta.

Rickard: Pienso que para mí es un privilegio y yo aprendo también. ¡Muchas gracias, Juan! Duke-joo!

Este testimonio es un homenaje a la vibrante memoria de María Clorinda Aguavil Calazacón (madre de Juan Calazacón).

Figura 7

Museo viviente Tsáchila



Nota. Foto del Facebook de Juan Calazacón, 11 de abril de 2023.

Referencias⁹

1. American Anthropological Association (s.f.). Anthropological Ethics.
<https://americananthro.org/about/anthropological-ethics>
2. Awakenings Ayahuasca (s.f.). Welcome to the Ayahuasca Dream.
<https://awakeningsAyahuasca.com/>
3. Awakenings Ayahuasca Retreat Museo Etnográfico Tsáchila/ Fitseyah Cabins (s.f.).
Awakenings Ayahuasca en Facebook.
<https://www.facebook.com/shamanjuancalazacon>
4. Aya Advisors (s.f.). Awakenings Ayahuasca Retreat.
<https://ayaadvisors.org/listing/awakenings-Ayahuasca-retreat/comment-page-7/>
5. Bonilla, A., Durán, G., Bayón, M., y Abad, K. (2020). *Santo Domingo de los Tsáchilas: El rentismo y sus efectos en las periferias al sur de la ciudad*. FLACSO-Ecuador.
6. El Comercio (2011, 16 de agosto). Un museo etnográfico para el Tsáchila.
<https://www.elcomercio.com/tendencias/cultura/museo-etnografico-tsachila.html>
7. El Comercio (2018, 25 de abril). Los chamanes aún conservan las tradiciones de los Tsáchilas.
<https://www.elcomercio.com/tendencias/chamanes-tradiciones-tsachilas-saberes-santodomingo.html>
8. El Comercio (2021, 8 de abril). Augusto Calazacón es el custodio del saber cultural y medicina Tsáchila. <https://www.elcomercio.com/actualidad/ecuador/augusto-calazacon-plantas-medicinales-tsachila.html>
9. El Comercio (2023, 18 de abril). Abraham Calazacón fundó una escuela para rescatar la identidad tsáchila.
<https://www.elcomercio.com/actualidad/ecuador/abraham-calazacon-escuela-identidad-tsachila.html>
10. Calazacón, J. (s.f.). Juan Calazacón en Facebook.
<https://www.facebook.com/juan.calazacon.96>

⁹ Todas las fuentes de Internet fueron revisadas en octubre de 2024.

11. Centro Cultural Seke Sonachun (s.f.). El Centro Cultural Seke Sonachun. <https://tsachilas.wixsite.com/seke-sonachun/el-centro-cultural>
12. La Hora (2016, 7 de febrero). Tsa'pini y sus aventuras. <https://www.lahora.com.ec/noticias/tsa-pini-y-sus-aventuras>
13. Lalander, R. (2023). Un enfoque político-ecológico decolonial sobre casos emblemáticos de ecoturismo comunitario desde abajo: Experiencias Kichwa, Shuar y Tsáchila. *Revista Dialógica Intercultural*, 2, 1-35. <https://doi.org/10.5281/zenodo.10558083>
14. Lalander, R, Lembke, M. y Porsani, J. (2023). Livelihood alterations and Indigenous Innovators in the Ecuadorian Amazon. *Alternautas*, 10(1): 95–125. <https://doi.org/10.31273/an.v10i1.1319>
15. Lembke, M., Lalander, R. y Galindo, J. F. (2020). Objectivities and Trust in Ethnographic Research *On and With* Latin American Indigenous Peoples. En: Gallardo Fernández, G.L., Saunders, F. y Sokolova, T. (eds). *Co-creating Actionable Science: Reflections from the Global North and South* (pp. 13-33). Cambridge Scholars Publishing.
16. Zaracay TV (2023, 21 de noviembre). Nacionalidad Tsáchila creó Pharma Tsáchi. <https://zaracaytv.com/?p=9911>

Notas

*El autor-investigador desea expresar su más sincero agradecimiento a Juan Calazacón por la confianza y la invitación a documentar un resumen de su testimonio histórico personal. También extiende un profundo agradecimiento a los amigos Tsáchila de Chigüilpe que han colaborado en la investigación a lo largo de los años. Es importante, igualmente, reconocer que esta investigación fue financiada por *Formas – Consejo Sueco de Investigación para el Desarrollo Sostenible* (2019-2024, proyecto número 2018-01232) y por la Universidad de Södertörn, Suecia.

**Sociólogo y politólogo. Es catedrático titular de universidad (*Full Professor*) en estudios de desarrollo y ambiente en la Universidad de Södertörn, Estocolmo, Suecia; PhD en estudios culturales (2004), y catedrático titular en Estudios Latinoamericanos y Estudios Políticos y Económicos (2009) en la Universidad de Helsinki, Finlandia. En Ecuador ha colaborado desde hace muchos años con la Universidad Andina Simón Bolívar (UASB) y la Universidad Técnica Particular de Loja (UTPL) y en Bolivia con la Universidad Mayor de San Simón (UMSS), Cochabamba, y con varias organizaciones y comunidades indígenas en los dos países. Su investigación se caracteriza por enfoques críticos hacia las comprensiones dominantes de desarrollo, sostenibilidad y bienestar, y examina y problematiza temas de injusticias socioambientales y las resistencias de los pueblos, comunidades y organizaciones indígenas, en torno a, por ejemplo, los derechos a la tierra y el agua, así como la defensa de los derechos de la naturaleza, considerando también sistemas de conocimiento y cosmovisiones alternativos y alteraciones en sus modos de subsistencia. Sus proyectos investigativos principales tratan de, primero, experiencias de turismo comunitario indígena, especialmente en Ecuador, y luchas y resistencia en relación con los derechos a la tierra y el agua de comunidades y colectivos indígenas, especialmente en Bolivia. Enlace a una selección de las publicaciones de Lalander: https://www.researchgate.net/profile/Rickard_Lalander. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2581-2588> Dirección de correo electrónico: rickard.lalander@sh.se

***Juan Calazacón, Centro de retiro, "Despertares Ayahuasca". Ecuador. Dirección de correo electrónico: calazaconjuan643@gmail.com

**** *Nota*. Ritual Tsáchila de Manuel Calazacón. [Fotografía], por Juan Calazacón, Ecuador, 2024.

**Quizás soy muy soñador: Mi apuesta por la formación,
investigación y la interacción universitaria
en el Trópico cochabambino**

Sandra Saravia - Alberto Escalante



Quizás soy muy soñador: Mi apuesta por la formación, investigación y la interacción universitaria en el Trópico cochabambino

Perhaps i am very dreamy: my commitment to training, research and university interaction in the Trópico of cochabambino

Sandra Saravia Ovando*

Alberto Escalante Mojo**

Cómo citar: Saravia, S. y Escalante, A. (2024). Quizás soy muy soñador: Mi apuesta por la formación, investigación y la interacción universitaria en el Trópico cochabambino. *Revista Dialógica Intercultural*, 4, 120-149. **DOI:** <https://doi.org/10.5281/zenodo.14623502>

Recibido: 2 de octubre de 2024 • Aprobado: 16 de octubre de 2024

RESUMEN | Este diálogo, de tipo cualitativo-narrativo, recoge el testimonio del ingeniero Alberto Escalante, docente universitario y pionero comprometido con la integración y proyección de la Universidad Mayor de San Simón (UMSS) en el Trópico de Cochabamba a través de procesos académicos integrales y multidisciplinarios, con el objetivo de fortalecer esa región. Inició este trabajo en 1974, cuando se desempeñaba como Director de Colonias, gestionó la dotación de una gran área boscosa, además apoyó en la delimitación de linderos y en el desbosque responsable de esta dotación de tierras, con el propósito de sentar las bases de una presencia de la UMSS en la zona. Posteriormente, desde 1984, ya como parte de la universidad, impulsó la creación de carreras universitarias. Sin embargo, en 2006, tras un estudio realizado por las autoridades universitarias, algunas carreras se convirtieron en programas académicos desconcentrados, una decisión con la que él no estuvo de acuerdo, porque siempre abogó por una presencia descentralizada. No obstante, en 2018, su compromiso le llevó a gestionar la construcción de una edificación destinada a albergar a los estudiantes, fortaleciendo así la infraestructura para el desarrollo de actividades académicas. Pero, a pesar de los esfuerzos y los recursos asignados, la UMSS, todavía no ha logrado esa proyección soñada, porque en la actualidad (2024) la población estudiantil de los programas desconcentrados se ha reducido y algunos programas se han cerrado, situación que cuestiona la efectividad de estos programas, lo cual ha provocado en su persona un sentimiento de “*resignación reflexiva*” sobre la complejidad de los procesos institucionales y factores que han podido influir en este declive.

Palabras clave | Universidad Mayor de San Simón, Desconcentración académica, Unidad Académica desconcentrado del Trópico de Valle Sacta, Docentes consultores.

ABSTRACT | This qualitative-narrative dialogue captures the testimony of engineer Alberto Escalante, a university professor and pioneer committed to the integration and projection of the Universidad Mayor de San Simón (UMSS) in the Tropic of Cochabamba through comprehensive and multidisciplinary academic processes, aimed at strengthening that region. He began this work in 1974 when he served as the Director of Colonies, managing the allocation of a large forested area, delineating boundaries, and overseeing responsible deforestation for this land allocation, with the purpose of laying the groundwork for the UMSS's presence in the area. Subsequently, starting in 1984, as part of the UMSS, he promoted the creation of university programs; however, in 2006, by decision of university authorities, the established programs were converted into decentralized academic programs, a decision with which he disagreed, as he always advocated for a decentralized presence. Nevertheless, in 2018, his commitment led him to manage the construction of a building intended to house students, thereby strengthening the infrastructure for the development of academic activities. Yet, despite the efforts and resources allocated, the UMSS has still not achieved the envisioned projection, as currently (2024) the student population of the decentralized programs has decreased, and some programs have been closed, a situation that questions the effectiveness of these programs, leading him to feel a sense of "reflective resignation" regarding the complexity of institutional processes and factors that may have influenced this decline.

Keywords | Universidad Mayor de San Simón, Academic deconcentration, Deconcentrated Academic Unit of the Trópico of Valle Sacta, Consulting teachers.

Introducción

Conversar con el ingeniero Jaime Escalante, es conocer la historia de un hombre visionario e incluso soñador, como él mismo se califica, porque durante cuarenta años ha perseguido su sueño: lograr que la Universidad Mayor de San Simón (UMSS) se proyecte institucionalmente en la región del Trópico de Cochabamba, a través de procesos académicos integrales y multidisciplinarios, con el objetivo de fortalecer esta región. Este diálogo, formó parte de una investigación de maestría acerca de los docentes en la Unidad Académica Desconcentrada del Trópico de Valle Sacta de la UMSS (Saravia, 2024), que incluyó entrevistas a funcionarios universitarios conocedores del proceso de desconcentración, entre ellos, el ingeniero Escalante.

La entrevista se realizó en las oficinas de la Facultad de Desarrollo Rural y Territorial de la UMSS, donde actualmente el ingeniero Escalante se desempeña como docente, después de la segunda entrevista con el MSc. Jorge Gutiérrez, responsable en desarrollar el Plan y el Reglamento de Desconcentración de la UMSS en 2009 y primer director de la Unidad

de Desconcentración Universitaria¹, creada en 2010. Tras agradecerle por su atención, el magister Gutierrez sugirió: “*hable también con el ingeniero Alberto Escalante, quien fue el primer coordinador en Valle Sacta*”, señalando su escritorio. Emocionada por la oportunidad de conocerlo indiqué que ¡sí! (ya llevaba tiempo buscándolo para entrevistarle), pues, según documentos previos revisados y sugerencia de mi tutor de tesis, Mgr. Daniel Tirado, la participación del ingeniero Escalante en Valle Sacta fue fundamental. Por lo tanto, era imprescindible incluir su perspectiva en la investigación. Y ahora estaba emocionada ante esta oportunidad inesperada. Afortunadamente luego de las explicaciones necesarias del MSc. Gutierrez, el ingeniero Escalante muy amablemente aceptó ser entrevistado.

Este relato, de tipo cualitativo-narrativo, evidencia la trascendental participación del ingeniero Escalante, en cada etapa del proceso, para que la UMSS logre proyectarse institucionalmente desde el Trópico, enfrentando y superando “*aguas adversas*” a lo largo del camino. En la entrevista también se abordan otros temas relevantes sobre esta unidad académica y la desconcentración, tales como: la disminución de la población estudiantil y eventual cierre de programas, la posible consolidación de la Facultad Integral del Trópico de Cochabamba, la presencia de otra universidad pública y autónoma en la zona del Trópico, lo cual podría ocasionar conflictos a futuro, el desarrollo de investigaciones y la situación de los docentes en esta unidad.

Universidad Mayor de San Simón

La Universidad Mayor de San Simón fue fundada el 5 de noviembre de 1832, a lo largo de su historia, la UMSS ha pasado por cuatro periodos históricos significativos, siendo el más reciente el periodo de la Desconcentración Académica iniciado en la gestión rectoral del MSc. Juan Ríos del Prado (2007), que buscaba llevar la oferta educativa, la investigación y la interacción social a las provincias del departamento de Cochabamba (UMSS, 2018, pp.1-6).

La UMSS es miembro del Sistema de la Universidad Boliviana (SUB) y, como una universidad pública y autónoma², recibe subvención de fondos estatales³. Según el portal estadístico del SUB, la Universidad Mayor de San Simón ocupa el tercer lugar en términos de población estudiantil de pregrado, en comparación con las otras once universidades públicas autónomas. Por otro lado, según el portal estadístico de la UMSS, de un total de 82.787 estudiantes a nivel de pregrado para la gestión 2023, 1040 estudiantes pertenecen a sus unidades desconcentradas.

La desconcentración en San Simón

¹ Actualmente Departamento de Desconcentración Universitaria

² Artículo 92 de la Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia (CPE).

³ Los artículos 93 y 77 de la CPE establecen la obligatoriedad de la subvención financiera estatal para las universidades públicas autónomas.

Según Condori (2016), el proceso de desconcentración en la UMSS se remonta a los años 1992 y 1994, cuando, en medio de conflictos sociales en la región del Trópico cochabambino, las negociaciones incluían de forma recurrente la solicitud de una *universidad pública*. En la década de 2000, con el incremento de la población estudiantil (bachilleres), también aumentaron las demandas por la apertura de una universidad, con carreras que respondieran a las necesidades de desarrollo productivo de la región. En respuesta, y gracias a las gestiones realizadas del ingeniero Escalante, quien se encontraba a cargo del Fundo de Valle Sacta, el año 2002 se implementó la carrera de Ingeniería en Agricultura Tropical y Manejo de Recursos Naturales (CATREN), dependiente de la Facultad Ciencias de Agrícolas Pecuarias y Forestales (UMSS, 2023) y (Condori, 2016, p.70).

Otro evento importante, también liderado por el ingeniero Escalante, fue la gestión para la creación de una segunda carrera denominada “Pedagogía Social para el Desarrollo”. Pero, por instrucciones del rectorado, se propuso realizar un estudio conjunto con la participación de autoridades municipales, organizaciones cívicas del Trópico, y el personal del Departamento de Desarrollo Curricular de la UMSS, con el objetivo de dar solución al tema de Valle Sacta. Producto de este estudio se determinó que las nuevas carreras (programas), sean manejadas bajo las características de desconcentración que “es el mecanismo por el cual, la ley otorga, de forma regular y permanente, determinadas competencias a un órgano inferior que se encuentra en la misma entidad pública” (Gallo, 2011, p.67).

En la inauguración de esta nueva carrera en 2006, el rector, Ingeniero Franz Vargas, expresó: “a fin, de que los sectores excluidos sean parte activa de nuestra nación a través de los proyectos de educación, ya que estos son más importantes que otros, porque transforman al hombre y el hombre transforma a la naturaleza” (Tiempo Universitario, 2006, p.6). Posteriormente, esta carrera se convirtió en el primer programa desconcentrado de la Universidad Mayor de San Simón, cuya denominación final fue “Programa Desconcentrado de Pedagogía Social Productiva”.

Durante el siguiente periodo rectoral (2007-2011), bajo la dirección del MSc. Juan Ríos del Prado, se emprendieron las gestiones necesarias para implementar la política de desconcentración universitaria. Según el propio rector, representó: “la medida más revolucionaria que haya tomado la universidad autónoma, desde 1930, al extender su alcance académico hacia las provincias” (UMSS, 2018, p.6). Esta tarea fue encabezada por el Msc. Jorge Gutierrez, quien, bajo las directrices de las autoridades universitarias, establecieron las tres características fundamentales de los programas desconcentrados, que actualmente permanecen vigentes: programas diferentes y no en curso dentro de la UMSS; temporalidad y necesidad de formación; y financiamiento estatal derivado del impuesto directo a los hidrocarburos (IDH) (UMSS, 2015). Esta iniciativa posicionó a San Simón, como pionera en la implementación de los programas académicos desconcentrados (Saravia, 2024, p.100).

Decreto Supremo 1323

El Decreto Supremo 1323, establece de manera explícita la autorización para la asignación de recursos estatales anuales destinados a financiar los *gastos de operación y funcionamiento de la desconcentración académica*. Además, define la desconcentración académica:

Para efectos del presente Decreto Supremo, se entiende por Desconcentración Académica al fortalecimiento y diversificación de la cobertura educativa superior, con la finalidad de dotar recursos humanos, asignar recursos para equipamiento e infraestructura, implementar programas de formación, investigación, desarrollo tecnológico y productivo, a través del establecimiento de unidades académicas en ciudades intermedias y áreas rurales dependientes de cada Universidad Pública Autónoma. (Estado Plurinacional de Bolivia, 2012. Art.2.)

Como resultado de este decreto, todas las universidades públicas autónomas han implementado programas desconcentrados; incluso, algunas universidades han avanzado hacia la creación de facultades integrales. Sin embargo, la UMSS ha mantenido su enfoque inicial respecto a las características de sus programas y, hasta la fecha, según su Reglamento de Desconcentración cuenta con cuatro unidades desconcentradas en todo el departamento de Cochabamba.

El fundo de Valle Sacta

Este Fundo, actualmente cuenta con una extensión territorial de 6.667⁴ ha. de bosque no disturbado⁵ (UMSS, 2018, p.52). Geográficamente, se encuentra ubicado a aproximadamente 230 km. al Noreste de la ciudad de Cochabamba (17° 1' 59" S, 64° 41' 50" O), en la comunidad de Valle Sacta de la Provincia Carrasco, del departamento de Cochabamba (Mostacedo et al., 1999, p.1) y (Salazar, 2008, p.114). Su administración está a cargo de la Facultad de Ciencias Agrícolas, Pecuarias y Forestales (FCAPyF).

Este predio es compartido con la carrera de Agricultura Tropical y Manejo de Recursos Naturales, y los seis programas desconcentrados que albergan a 899⁶ estudiantes, que conforman desde 2011 la Unidad Académica Desconcentrada del Trópico de Valle Sacta (UADTVS)⁷, dependiente del Departamento de Desconcentración Universitaria, cada una con instalaciones separadas. Adicionalmente, esta vasta extensión de bosque tropical es

⁴ El Documento Explorando San Simón y el portal de la Facultad de Agronomía, responsable de su administración también se mencionan a 6.500 hectáreas.

⁵ Ecosistema forestal que ha experimentado muy poca o ninguna alteración o perturbación significativa causada por la actividad humana o natural.

⁶ Población Estudiantil por gestión UADTVS, disponible en <https://umssstat.umss.edu.bo/>

⁷ Resolución de Consejo Universitario 21/2011 de la UMSS

utilizada para prácticas e investigaciones que benefician a otras unidades académicas de la UMSS (UMSS, 2018).

Docente consultor en los desconcentrados

Son profesionales independientes, contratados bajo la modalidad de consultoría individual por producto⁸, por un periodo determinado, con el objetivo de impartir clases/horas en una asignatura específica dentro de un programa desconcentrado de la UMSS. Cuyo servicio o producto de la consultoría, consiste en la entrega de un informe, así como las planillas de asistencia y notas del rendimiento estudiantil, correspondientes a la materia asignada. Su vínculo se limita exclusivamente a la enseñanza de dicha asignatura, sin que se generen otros compromisos o responsabilidades adicionales por ambas partes.

Breve perfil del ingeniero Alberto Escalante

Alberto Escalante Mojo, ingeniero agrónomo, fue director del Instituto Nacional de Colonias (INC) en el Trópico de Cochabamba, consultor de organismos internacionales y nacionales, primer coordinador de la UADTVS y actualmente se desempeña como docente universitario en las materias Recursos Naturales y Agronegocio y Sistemas de Intercambio en la Facultad de Desarrollo Rural y Tierras (FDRyT), de la UMSS. Pilar fundamental en este proceso que promovió la formación universitaria en el Trópico de Cochabamba. Esta conversación fue sostenida, la mañana del 20 de mayo de 2024, en los espacios de la FDRyT.

Luego de esta contextualización, a continuación, se reproduce la entrevista realizada y posteriormente, se realizan algunas consideraciones sobre los temas abordados en la entrevista.

Quizás soy muy soñador - testimonio de Alberto Escalante

Alberto Escalante: ¿En qué temática está haciendo su investigación?

Sandra Saravia: Estoy trabajando, con los docentes consultores y cómo influye la parte administrativa sobre la parte académica en el funcionamiento de los desconcentrados.

Alberto Escalante: Ah, ya, sí es bueno ubicarse, ¿dónde está [para ubicarse en el tema de la entrevista]? Para que todo fluya.

Sandra Saravia: Si. Buenos días, ingeniero. Entonces, mucho gusto. Muchas gracias por aceptarme. La primera, por favor, algunas percepciones generales del desconcentrado de

⁸ Considerados como trabajo independiente en Bolivia, regulados en la administración pública mediante el Decreto Supremo Nro. 0181 Normas Básicas del Sistema de Administración de Bienes y Servicios

cuando usted estaba. He oído sobre su historia, he oído que usted ha sido el propulsor... incluso el propulsor de Valle Sacta de los terrenos, de todo aquello.

Los planes y las realidades

Alberto Escalante: Primero le diré, que todo este tema del desconcentrado, primero muy agradecido, [por] prestarme [atención] para refrescar un poco la memoria, lo cual me ayuda a no caer en los olvidos, como profesional, como docente universitario y como impulsador de cosas en Valle Sacta. De principio no estaba de acuerdo con hacer desconcentrados, sino con que la Universidad se proyecte con toda su institucionalidad, que no haga programas eventuales, sino que se creen unidades o carreras. Unidades académicas con todas las disposiciones estatutarias, que sea una carrera, ¡una carrera!, se hace una facultad, ¡una facultad plena!, estos proyectos. Y así inicié con el proyecto que se llama allá CATREN [Carrera de Agronomía Tropical y Recursos Naturales], es una carrera de Agronomía. Así quería que se haga y pese a que tantos años se ha trabajado, eso se ha conseguido, que sea una carrera, la ingeniería en Agricultura Tropical y Manejo de Recursos Renovables. Hasta ahora no hay director, por ejemplo, y hace más de seis, siete, años que se ha aprobado como carrera y nunca se nombró un director. No se quiere. En mi percepción cuando es así, cuando no hay una institucionalidad plena, quiere decir que la institución matriz no tiene tanto deseo, de que crezca en estas unidades, mucho menos, en Valle Sacta, porque hasta en el último congreso⁹, un poco se vilipendia la región del Trópico, con el epíteto de que son narcotraficantes, etcétera. Y a mí eso me parece un reduccionismo conceptual y no una proyección de la universidad a una región conflictiva.

De principio, el año 1974¹⁰, le diré, cuando por circunstancias del destino era Director de Colonias en el Trópico¹¹, le ofrecí a la Universidad el terreno, y ahí la Universidad se interesó y, de hecho, como, compró 10.500 hectáreas, a un precio simbólico, baratísimo,

⁹ Se hace referencia al Tercer Congreso de la UMSS, realizado en noviembre de 2022, en el cual se aprobaron resoluciones que estaban vigentes al momento de la entrevista. Sin embargo, dichas resoluciones fueron suspendidas debido a un recurso de nulidad interpuesto por estudiantes, donde el Tribunal Constitucional Plurinacional de Bolivia, mediante Sentencia Constitucional 0046/2024 del 16 de julio de 2024, determinó nulo la convocatoria al III Congreso de la UMSS. En consecuencia, la UMSS mediante nota 997/24 del 5 de agosto de 2024, informa el cumplimiento de la Sentencia Constitucional 0046/2024, por lo tanto, las resoluciones que se determinaron en este congreso, fueron suspendidas.

¹⁰ En el Proyecto Chapare: Propuesta de Estudio para el Desarrollo Integrado, señala: “*existen concesiones efectuadas por el Instituto Nacional de Colonias (INC) a la Universidad Nacional [Mayor] de San Simón, [...]; esas áreas se encuentran en proceso de incorporación a la agricultura*” (INC y Departamento de Desarrollo Regional de la OEA, 1975). Otro estudio, también cita: “*La Universidad Mayor San Simón de Cochabamba posee una adjudicación de tierras en el Valle de Sacta en el cantón de Chuquiuma de la provincia Carrasco del departamento de Cochabamba, con Resolución Institucional dictada por la Dirección General del Instituto Nacional de Colonización en la gestión de 1974*” (Salazar, 2008, p.114).

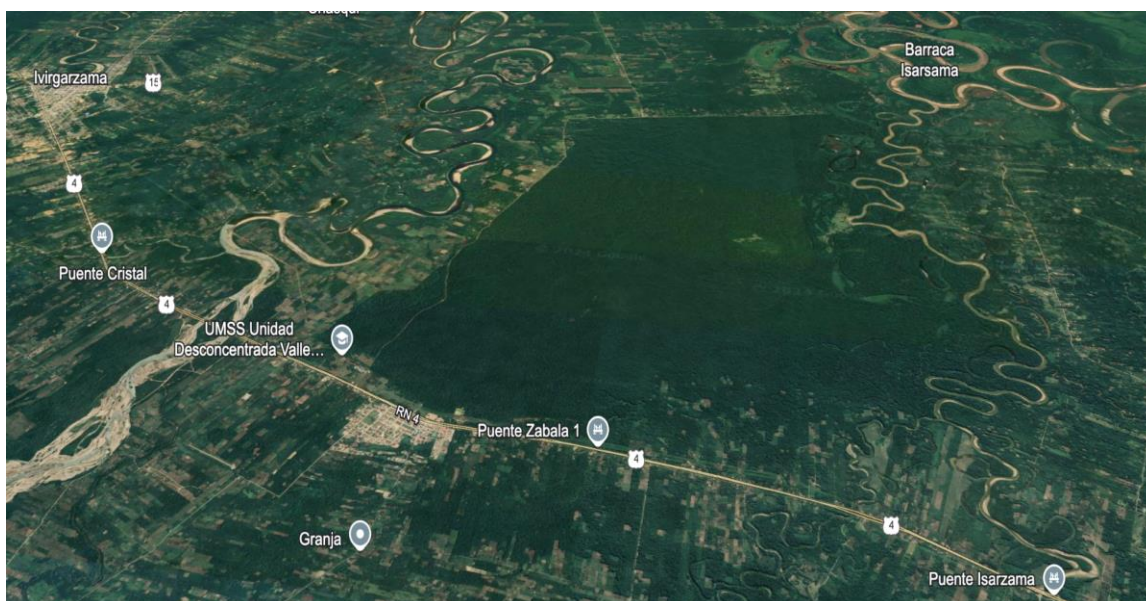
¹¹ Dependiente del Instituto Nacional de Colonización, creado en 1966 encargado de la investigación, planificación, organización, ejecución y evaluación de los planes nacionales de colonización, así como de la concesión de tierras fiscales en el territorio boliviano (Decreto Ley 07765. Ley General de colonización, 1965).

¿no? Y sobre esa base se proyectó la Universidad allá. Cuando se hizo la entrega del terreno a la Universidad, se comprometió a que la Universidad [pueda] contribuir al proceso de asentamientos humanos en sus competencias: emplear la ciencia, la tecnología, el arte y la cultura en consolidar esos procesos de asentamientos humanos ¿qué quiere decir? Que no solo en agronomía, sino en todos los sectores que hacen a la proyección de la región. Y los principales siempre son socioeconómicos, ¿no?

Sandra Saravia: Si...

Figura 1

Imagen satelital del área boscosa del Fundo de Valle Sacta



Nota. Google Earth, 5 diciembre de 2024

Figura 2

Infraestructura del CATREN



Nota. Revista Tiempo Universitario (2013)

Alberto Escalante: Donde se fortalecen con la tecnología, con la técnica, las ciencias económicas, las ciencias sociales y ambientales. Esa era su misión y así hicimos y logramos hacer muchas iniciativas. Iniciamos de cero, desde alinderar el terreno, hacer desbosques, ¡No! un desbosque discriminado, sino desbosques que permitan a la Universidad ejercer el derecho propietario. Es decir, esto soy yo, aquí estoy, este es mi trabajo, mi uso institucional. Y siempre, se basó de principio, las actividades en aprovechar las potencialidades y conservar la mayor parte del terreno. Se ha conseguido eso, aunque hay una mala administración en general del Fundo, pero se espera que con el tiempo mejoren las cosas.

Y a principios de los años 80, tuvimos la primera experiencia de tipo formativo académico, al trasladar la Escuela Forestal, que antes estaba en el Ministerio de Agricultura, en una unidad que se llamaba el Centro de Desarrollo Forestal. Este Centro de Desarrollo Forestal, con apoyo de la misión forestal alemana, hizo una Escuela de Técnicos Agrónomos o Forestales. Entonces visitaron el Sacta y al ver, y escuchar de nosotros, especialmente a mí que era responsable, entonces, expresaron su idea de pertenecer a la universidad, porque son una formación. Hicimos un movimiento y logramos pasar el año 84 a la Universidad, ¡imagínense ya son 40 años! Y en el Valle del Sacta se hicieron las construcciones, el aserradero en el sentido de que la Escuela Forestal se establecería ahí, como una unidad académica, con un bosque experimental, a esas veces de 10.000 hectáreas que podían ser adecuadamente manejados. Pero la historia en la Universidad siempre tiene sus planes y

sus realidades, y la cosa de la realidad es otra. Los estudiantes, después de que ya se volvieron estudiantes universitarios, y los docentes prefirieron quedarse aquí, y viven ahí, en la Escuela Forestal en Cala Cala¹².

Sandra Saravia: ¿Aquí en Cala Cala?

Alberto Escalante: Y acá, fue trabajado ese esfuerzo como una empresa. Yo estuve a cargo hasta el año 90. Hasta el año 86 que me vine a AGRUCO¹³, pero indirectamente como hasta ahora, siempre tengo algo que ver. A ver, decirle que el 90 me salí de la Universidad, de la parte de la dedicación exclusiva, solo me quedé con docencia aquí en la Escuela Técnica Superior de Agronomía y en Agronomía, de docente a tiempo horario, y me salí a trabajar en la cooperación externa. El 2001 volví a la Universidad y la primera misión que tuve era volver a consolidar. En esos 10 años de ausencia, es, realmente, como si se hubiera dejado el Sacta, ¡todo monte!, el ganado maltratado. Yo dejé con un gerente, un gerente de la empresa, era un doctor alemán. Había como diez ingenieros, entre forestales y agrónomos, había como setenta trabajadores, se producía mucha madera, ganado, cosechas tropicales también. Cuando volví, ¡ya no...! Ya lo que daba es [inaudible] ¡No daba producción, daba pena...!

¹² La historia de la Escuela de Ciencias Forestales de la UMSS (ESFOR), señala que sus inicios se remontan al periodo comprendido entre enero de 1978 y mayo de 1980. Posteriormente, el 5 de mayo de 1980, se fundó con el nombre de Escuela Técnica Forestal (ETF), mediante Resolución Ministerial N° 164, del Ministerio de Educación y Cultura, con el apoyo financiero de la Misión Forestal Alemana. El 20 de febrero de 1984, pasó a depender de la UMSS, adoptando el nombre de Escuela Técnica Superior Forestal (ETSFOR). Sin embargo, no se menciona que inicialmente funcionaba en predios de Valle Sacta. A partir del año 2000, se constituyó en la Escuela de Ciencias Forestales, con instalaciones en la ciudad de Cochabamba. No obstante, mantiene el uso del Fundo de Valle Sacta para prácticas estudiantiles e investigaciones (UMSS, 2018).

¹³ Centro de Investigación Agroecología Universidad Cochabamba, funciona desde 1985 en la FCAPyF de la UMSS (AGRUCO, 2011, p.16), está dedicado a la formación, investigación e interacción social en los niveles de pregrado y posgrado, que promueve el diálogo intercultural entre el saber local y el conocimiento científico, con énfasis en la agroecología y el desarrollo sustentable. Sus líneas de acción incluyen la soberanía alimentaria, la resiliencia al cambio climático, las economías alternativas y la gobernanza participativa, orientadas hacia propuestas viables para el desarrollo rural (UMSS, 2021, p. 16).

Figura 3

Empresa Forestal (1988): Proyecto Acuacultura UMSS-PDAC-USAID



Nota. (Brun, 2022)

Sandra Saravia: ¿Y qué pasó con eso? ¿Terminó el financiamiento? ¿Qué pasó?

Alberto Escalante: Por una resolución del Consejo Universitario del año, de septiembre del año 90, todo Valle Sacta pasó a ser administrado por la Facultad de Agronomía. Y ellos lo miraron así de costado, se nota eso, digo de costado, porque no se puede devaluar tanto así una unidad¹⁴. Y entonces el año 2001, el rectorado de esas veces, me dijo que vaya a

¹⁴ Esta expresión refleja, cómo las decisiones administrativas desarticuladas, como el cambio de administración del Fundo y el traslado de la Escuela Técnica Forestal a la ciudad de Cochabamba, afectaron la presencia institucional de la UMSS como articulador del desarrollo integral de la región. Actualmente, persisten limitaciones como la ausencia de un director para la Carrera de Agronomía Tropical y Recursos Naturales, la implementación de programas en lugar de carreras, la reducción del territorio y la disminución de la población estudiantil. Además la no aplicación de la resolución que establece la Facultad Integral del Trópico de Cochabamba (UMSS, 2020, p.124).

hacer actividades administrativas y, sobre todo, académicas. De esa manera creamos, hicimos todos los esfuerzos para que haya una unidad académica propia allá, empezando con la carrera de Agricultura Tropical, que nos costó muchos conflictos, muchos líos, y no se podía implementar, pero a fuerza y tesón lo logramos. Hicimos un segundo programa, Ingeniería Ambiental y un tercer programa de Pedagogía Social. Con eso, se hizo más el lío, a tal punto que la Universidad agarró un equipo de Humanidades y de algunas unidades más para estudiar la solución del Trópico. Y allí, de una serie de entrevistas, estudios, todo eso, sugirieron que haya una unidad desconcentrada. Posteriormente a eso, por el año 2004 por ahí, surgió, que sería un asunto desconcentrado. Más bien, nosotros pensamos en la descentralización. Entonces, desconcentrado, como está la figura hasta ahora con proyectos eventuales, dando versiones, lo cual personalmente, yo no estuve de acuerdo, ni estoy de acuerdo hasta ahora. Entonces, a mí me parece, que los programas desconcentrados, son una especie de programas académicos fallidos. Porque, solo se avanza teoría un poco, no se hace investigación, menos interacción social, no hay una proyección institucional, es un viaje y vuelta y se pierde, no hay docentes, los docentes son profesionales van a dar sus “trazos” y se vuelven. *No participan en nada, lo cual no es universidad*. Me parece que eso, por eso digo, programas fallidos, parece que la Universidad tendría que tener una subse. Yo, planteé desde el principio una Facultad y se logró la Facultad¹⁵, pero el último congreso¹⁶, lo congeló y otra vez hay que reempezar. Se hizo con diferentes impulsos, para los rectores en general, siempre han expresado una muy buena voluntad de sacar adelante el Sacta.

Sandra Saravia: ¿El Sacta es grande, no?

Alberto Escalante: Es una propiedad muy grande, ahorita son como 7.000 hectáreas¹⁷ [6.667 ha. (UMSS, 2018, p.52)], que, a precio de mercado ese Fundo vale más de 200 millones de dólares. Es el verdadero capital que la Universidad ¡no lo ve!, ¡ni lo perciben!, y no les preocupa, porque tiene unos cuantos trabajadores ahí. Los docentes, que van allá de Agronomía van por una semanita y se vuelven, no tienen recursos para nada, o sea que, había razón para que yo me enoje, por ejemplo, no enojarme, ¿no?, sino que reclame, establecí estrategias. Luego con el apoyo del Rector Ríos, ex rector, logramos sacar una resolución, porque, para que haya programas académicos debe haber disposiciones del Consejo Universitario. Entonces, el año 2011, un día, 2 de junio, justamente van a ser, va a haber un nuevo aniversario, el cual por Resolución 21¹⁸ de ese año, dos de junio, se creó

¹⁵ Mediante Resolución del Consejo Universitario RCU 94/2018, del 20 de diciembre de 2018, establece la creación de la Facultad Integral del Trópico de Cochabamba-FITC, dentro la estructura institucional y académica de la Universidad Mayor de San Simón. Por otro lado, la papelería institucional y la resolución (RR 1111/22), para la designación del Coordinador de Valle Sacta, llevan el rótulo de Facultad Integral del Trópico de Cochabamba. Por lo tanto, lo recomendable, es realizar las gestiones ante las autoridades de la UMSS, para la puesta en vigencia de esta resolución.

¹⁶ Referido al III Congreso de la UMSS.

¹⁷ 6.667 ha. de acuerdo a un documento de la institución (UMSS, 2018, p.52)

¹⁸ Resolución de Consejo Universitario RCU 21/2011

la Unidad Académica Interfacultativa, con esas tres carreras y con un articulado que decía: “*en base a las necesidades futuras se abrirán nuevos programas*”. En base a eso, nos lanzamos al éxito y con la ayuda, ya del Rector, el siguiente rector después de Ríos, González Cartagena, y afinado últimamente y el vicerrector Waldo Jiménez, logramos que hayan cinco carreras más y, ya era por más de dos mil estudiantes¹⁹. Entonces, había que enfrentar el principal problema, infraestructura académica, a tal punto que logramos hacer que, ¡hasta con bloqueo de carretera!, con recursos de IDH se construyeron aulas. Y tal [fue] nuestra contundencia, de los bloqueos, que el mismo presidente Evo Morales, en su programa Evo Cumple, autorizó al Municipio de Puerto Villarroel emplear hasta 40 millones de bolivianos, para hacer una infraestructura universitaria adecuada.

Figura 4

Inauguración del año académico 2017, programas desconcentrados



Nota. Foto del Facebook de la Unidad Académica Desconcentrada del Trópico, 6 de marzo de 2017

¹⁹ Según los datos estadísticos del portal STAT-UMSS, en la gestión 2019, esta unidad alcanzó su mayor número de estudiantes, con un total de 1.267. En contraste, los datos actualizados al 24 de septiembre de 2024 muestran que, para la gestión 2023, la población estudiantil fue de 899 estudiantes. Por otro lado, en la gestión 2024, las convocatorias se realizaron bajo el rótulo de *carreras y no de programas*, específicamente para la Licenciatura en Derecho y la Ingeniería de Sistemas, según publicaciones difundidas en sus redes sociales el 27 de marzo y el 16 de octubre.

Figura 5

Vista aérea de la nueva infraestructura de la UADTVS



Nota. Fotografía de Wilber Alexander T

Sandra Saravia: Hum, ¿y qué año fue eso, ingeniero?

Alberto Escalante: Se logró iniciar el año de 1917 [2017] una construcción bastante grande con más de 40²⁰ aulas, aún en la actualidad, con todos los requerimientos, y ahí se empleó como 18 millones, de los 40 millones, el municipio nunca cumplió con esas exigencias del entonces presidente Morales. Había una segunda etapa, había que aprovecharlo, pero la universidad tampoco se esmeró mucho. Lo logramos eso, y ya tienen comodidad. Ahora cumplida la misión de tener una infraestructura básica, es importante ¡que!, complementar y generar una institucionalidad, que haga el proceso de enseñanza-aprendizaje como dice el Estatuto de la Universidad. [Que] esté soportado con un proceso de investigación, que, de soporte mayor, a la formación académica y que también en respuesta a las demandas sociales, la Universidad desde el Sacta, tenga un proyecto de interacción, de acción en todos los quehaceres de la actividad tropical, que tiene 5 municipios, que son muy dinámicos con mucha gente. Hay cerca de 10.000 bachilleres en la actualidad, que amerita tener todo y completar. En la actualidad, si bien ya no está a mi cargo, hemos recibido el encargo de planificar un centro de investigación para la formación académica y la proyección institucional, y eso estamos haciéndolo, ¡con mucho gusto! Lógicamente en el entendido, de que, esta visión de la política de la desconcentración debía tener un fin. Y en

²⁰ En el video de la inauguración de esta infraestructura, se menciona que cuenta con tres niveles que incluyen 42 aulas, un auditorio, laboratorios, oficinas administrativas y ambientes para los docentes (Tiempo Universitario-UMSS, 2018, 5m08s). Asimismo, las autoridades municipales y universitarias, incluyendo al ingeniero Escalante, destacan el monto de la inversión y la modalidad de financiamiento.

el Trópico proyectarse la Universidad, con una subsele o una facultad, con todas sus obligaciones ante todo y derechos.

Población estudiantil

Sandra Saravia: Estuve revisando las estadísticas de la población estudiantil, hay algunas carreras que han disminuido y algunas se han cerrado. ¿Por qué cree que ha pasado esto?

Alberto Escalante: Primero porque, de acuerdo con la Constitución Política del Estado Plurinacional, dice que las universidades deben abrir unidades desconcentradas en las áreas rurales dando facilidades de admisión. Allí, la principal desventaja, digamos, es que, si bien postulan muchos, los aplazos son mayúsculos. Entonces, la gente dice: “*mejor iré a Cochabamba, o iré a Santa Cruz o me iré a otra universidad, donde nos dan facilidad de acceso*”. Entonces, eso ha hecho que se desbande una parte. Otra parte, como el programa agroquímico... ¿no?

Figura 6

Centro de cómputo en la UADTVS



Nota. Foto del Facebook de la Facultad Integral del Trópico de Cochabamba UMSS, 4 de abril de 2022

Sandra Saravia: ¿Petroquímica?

Alberto Escalante: Petroquímico, que se nota que la demanda profesional es muy estrecha, muy chica todavía en nuestro país. Entonces, pese al deseo, se ha visto que, al ver que no se puede trabajar tan fácil, disminuye. En cambio, aspectos como la agricultura tropical

que pueden trabajar en todas partes, Enfermería, Administración, Ingeniería Ambiental se mantienen creo, ¿no? Pensábamos que el tema pedagógico y el tema de comunicación podían crecer, porque en todas partes siempre... (pausa), siempre tienes respuestas o demandas. Pero allá, en el Trópico, no fue así. Pedagogía se distribuyó; Comunicación Social casi desapareció, ha desaparecido siempre. Entonces, se ha quedado con unos cinco programas establecidos, pero que son importantes. Ello no quiere decir que podría haber más; es cuestión de que esa institucionalidad que hay allá canalice las cosas y trabajen ¡Es trabajo! Los que están allá, hace cinco años o cuatro años... yo me retire aquí, porque hay que dar paso a otros, a otra gente. Entonces, no lo ven con mucha proyección; van..., están..., hacen lo que pueden para ganar, ser merecedores de su salario, pero no proyectan institucionalidad. Yo pienso que tiene que haber un director de carrera o un delegado de la Universidad, como subsede en los marcos de los Estatutos, que haga crecer y que mantenga el prestigio de la Universidad. Los programas desconcentrados, en mi criterio, son un desprestigio para la Universidad. Ese sería mi criterio.

Reorientación de la desconcentración a Facultad Integral

Sandra Saravia: Hablando, con el responsable del DDU [Unidad de Desconcentración Académica de la UMSS], me dijo, que los desconcentrados iban a pasar a manos de las facultades y el departamento DDU, iba desaparecer, y las carreras iban a pasar directamente a depender de cada Facultad. ¿Qué opina al respecto o tiene que haber siempre una unidad desconcentrada?

Alberto Escalante: No es tan mala la idea. El tema es que tenemos una prueba, que se llama Facultad de Agronomía, con el programa... (pausa), con la carrera de Agricultura Tropical y Manejo de Recursos Naturales, que lo ve de costado, no le dan los recursos. Siendo una carrera aprobada en Consejo Universitario, no nombran director, no quieren nombran director. Lo ven como ... (pausa), y las materias que van a dar, lo ven como para rellenar, ¡eh!, la carga horaria de los docentes de aquí, que [quienes] van como modulares, van y se vienen, no hacen investigación, no aportan al desarrollo institucional. Me parece un despropósito eso, desde esa perspectiva. Ahora pienso que otras facultades quizás podrían dar una nueva pauta, pero tendría que ser...(pausa). En el caso de Agronomía, que lo formalice la carrera de Agricultura Tropical. En el caso de Economía, por ejemplo, con el caso de Administración, tendrían que formalizar una Administración ahí [allí], con todas sus competencias académicas. No sé, acá que sea [aquí podría ser] una carrera A; allá tendría que ser una [carrera] B, pero con todas sus obligaciones, con sus proyecciones, con todo, ¿verdad? Acá, hay una Facultad de Enfermería, allá una carrera de la facultad en el Trópico que tiene otras características, multiplicar bien y darle sus merecimientos. Tampoco que sea así, de costado, que lo tengan ¿no? En el caso de Ingeniería Ambiental, igual que tenga su director, yo había planteado que haya una Facultad Integral. Porque, también, la “carrerización” es un conflicto, se politiza. En tecnología, por ejemplo, no sé cuántas 10, 15, 20 carreras.

Sandra Saravia: 16 carreras son.

Alberto Escalante: Cada día tienen elecciones, todos los días están con conflictos; cada uno tiene su razón y la facultad ahí anda, como un velero “*al garete*” [descontrolado], no proyecta. Pese a que es lo más grande²¹, pese a que dicen: “*Que es la luz de San Simón*”. Yo no lo veo así, no hay inventiva, no hay... (pausa). Entonces, creo que en el Trópico no debía haber tanta carrera; debe ser una facultad integral con otra modalidad de consejo facultativo, por delegados de cada programa y hacer una cosa reducida y mantenerla bien compacto, hacerlo así. Lo que ha dicho el doctor Valentín [Director del DDU] me parece un paso interesante, pero habría que darle las competencias necesarias y que en las facultades, le den la atención, [y] los recursos, como están aquí, igual. No podría ser como discriminado, como el segundo piso o como para colonos, narcos del Chapare, nada más.

Sandra Saravia: Hum. ¿Entonces, la visión para usted del desconcentrado, más que un desconcentrado, es que se vuelva una facultad integral?

Alberto Escalante: Claro, para mí, en el Trópico tendría que haber una facultad. Imagínese: el departamento de Pando tiene menos habitantes que el Trópico de Cochabamba, tiene una universidad, otra universidad; ¿cómo no van a tener una facultad aquí [allí]? Si usted analiza el flujo de ingresos del departamento de Cochabamba y la planificación del Plan de Desarrollo de Cochabamba, verá que la mayor parte de los recursos vienen del Trópico vía petróleo, madera, frutos. De aquí del Valle, lo que más hay son los servicios: los servicios comerciales, bancarios, pero no producimos mucho; los [recursos] mineros son mínimos, son bien chiquitos. Entonces, ante esa realidad, el Trópico es una potencialidad. No sé decir “*Cochabamba del Trópico*”, debería ser al revés, porque de allá se alimenta todo aquí. Y no dejemos de hablar de la economía ligada a la coca. Las estadísticas internacionales, dicen que más del 43% del producto interno de Bolivia está ligado a la economía de la coca. ¡Es el negocio más grande! Entonces, los bolivianos antes de seguir con los epítetos pseudo-morales del tema del narcotráfico, debíamos ver que hacemos realmente, porque los problemas son para resolverlo. Usted sabe que, [con] los refuerzos internacionales, ¿quiénes manejan el narcotráfico? ¿Quiénes ganan?, las grandes potencias. Las grandes potencias, su primer negocio son las armas, segundo negocios las drogas, el tercer es el negocio la diversión, el resto como venga, ahí está la plata. Aquí en Bolivia “*el blanqueo*” [legitimación de capitales obtenido de actividades ilegales], Santa Cruz, Cochabamba, a la fuerza. De una u otra manera nos salpica el narcotráfico, ¡Nos salpica!, o viene como una economía encubierta, pero con soporte del narcotráfico y eso es necesario, desde un punto de vista lógico, político, económico, social e institucional que deba estudiarse, y la Universidad tendría que estudiar. Yo he leído muchas tesis sobre la economía, y otros... (pausa), son medio chistosas todavía, no hacen un estudio serio, bueno...

²¹ Según el Portal estadístico STAT-UMSS, desde la gestión 2014, la Facultad de Economía ocupa el primer lugar en cuanto a población estudiantil, seguida por la Facultad de Tecnología.

Las investigaciones en la UMSS

Sandra Saravia: Yo también, fui coordinadora en posgrado [Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación] y justamente cuando estuve de coordinadora, se escribieron, todo un grupo de Valle Sacta para egresar, ¿no?, de Comunicación Social. Como me había interesado siempre este tema, les pregunté: ¿nadie se quiere titularizar por investigación? Hacen una tesis o un proyecto de grado, y la respuesta era: *“que no había, un docente que les haga ese seguimiento. Entonces, no tenemos, y la forma más fácil era, ¡pues! hacer la doble titulación”*. Entonces, ahí me di cuenta, de que no se hacía investigación, es lo que usted dijo hace un momento que los docentes vamos, damos clases y media vuelta, ¿no?

Alberto Escalante: Ese, es otro problema más grande, muy delicado, pero opinar no es condenar, si no es una opinión, en mi criterio de los procesos de titulación por diplomado es una especie de... (pausa). Desde la parte académica, es como balearse en el pie y se titulan. Para mí la titulación, tiene que ser un proceso de investigación, tiene que hacerse así, sea una monografía, tiene que ser un aporte, no una lección más... (pausa). Me parece que eso la Universidad tiene que estudiar un poco más, porque las experiencias que se tienen aquí, por ejemplo, una facultad los que hacen titulación por diplomado en el posgrado. Ahora, no quieren hacer sus trabajos de titulación dicen: *“Porque, no hacemos una materia más, y en vez de hacer el trabajo”*, eso es chistoso, ya también.

Sandra Saravia: No lo había visto de esa forma; yo decía que era por el tiempo, porque la mayoría de los estudiantes quieren lo más rápido, rápido. Pero hablé una vez con una docente del Diplomado que estaba coordinado, y justamente ella me dijo lo mismo: *“que no estaba de acuerdo con la doble titulación”*. ¿Por qué?, le pregunté, y me explicó: *“Imagínese, tampoco estoy de acuerdo que un estudiante, que sea excelente, se gradúe directamente. Si es un excelente estudiante, imagínense la calidad de investigación que podría hacer; ese aporte sería para la Universidad. Lo que estamos haciendo es perdiendo investigadores, investigaciones que podrían aportar a San Simón y eso es lo que deberíamos fomentar, ¿no?”* Entonces, esa [perspectiva] no lo había notado.

Alberto Escalante: Imagínese aquí, en la Facultad de Desarrollo Rural Territorial, posicionarse en el concepto que más del 95% todo el 100% de Bolivia, es un territorio de un millón noventa y ocho mil kilómetros cuadrados, donde el tema rural es, definitivamente, casi una totalidad. Donde existen comunidades, de donde vienen nuestros alimentos, donde están los minerales, donde están todos los recursos naturales, todas las comunidades habitadas por nuestra gente, que también debemos aprovechar la planificación del Estado. Entonces, en eso existen muchos conflictos: conflictos de uso de los recursos naturales, conflictos de satisfacción de necesidades; existen un uso actual que genera los conflictos, y vale la pena que profesionales, como los de aquí, evalúen esos conflictos y sugieran un uso potencial de la geografía, [que la] mejoren. Y eso se hace, pues, estudiando; no se hace con un curso, no sacando notas... (pausa). Estudiando, estudiando, ¡nada más! Y ahora, ante eventualidades tan grandes como con el tema del cambio climático global, las amenazas de las guerras y tantos asuntos económicos,

socioeconómicos...(pausa) ¿Cómo no va a haber para estudiar, investigar? ¡Es para enloquecerse! Uno encuentra ahora, inclusive con la inteligencia artificial y con tantos mecanismos. Encuentra tanto para que te construya la cabeza con un ideario, si se fija aquí [mostrándome una pizarra con notas] Nosotros con el ingeniero Gutiérrez, nos fijamos así asuntos, y todos son investigación, todos son elaboración, ¡No hay!, ¡Tenemos que hacer! ¿Cómo no va a haber, para un estudiante millones de cosas? Yo les digo, [en] una materia que tengo de agronegocios: *a mí no me interesa que copien un agronegocio del internet; adapten a su idea y sepan a presentarlo con los argumentos necesarios. No es que me den a mí un copy page, ¡no!*, tienen que presentarlo, tienen que adaptar sistemas de la ingeniería, de las acciones, del producto, de los precios del mercado, del estudio de mercado, ¡Tan lindo que es eso! Pero...(pausa).

Figura 7

Prácticas e investigaciones en Agricultura Tropical



Nota. Foto del Facebook de la Facultad Integral del Trópico de Cochabamba UMSS, 21 de mayo de 2022

Extensión Mariposas

Sandra Saravia: Exacto...(pausa), y otra consulta... (pausa). Entendí, que la Universidad Siglo XX, que también es pública, tiene una unidad desconcentrada en el Trópico.

Alberto Escalante: Si, la Unidad Mariposas, es una delegación, digamos, que ha visto un área donde pueda crecer, con un enfoque político favorable, digamos, al MAS²²

²² Movimiento al Socialismo - Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos (MAS-IPSP), partido político actualmente en el gobierno en el Estado Plurinacional de Bolivia.

directamente, y que las Federaciones²³ y los Municipios, lo están viendo como atractivo, como antes lo veían a San Simón. Aunque San Simón, sigue siendo en el marco de las Federaciones y de los Municipios, la institución de referencia. Cualquier cosa...(pausa), los estudiantes ambicionan tener un título de San Simón, de Casimiro Huanca, ¡no quieren tener! Porque, en las compulsas, ni nos los consideran.

Sandra Saravia: Exacto, sí.

Alberto Escalante: Al punto que, había unas ideas que manejan los estudiantes de las comunidades del Trópico, si siguen atendiendo así, tan de costado. Llegar a ser, lo que ha hecho El Alto²⁴ [Universidad Pública del Alto], una Universidad Pública del Trópico. Porque yo me acuerdo, por casualidades de la vida trabajaba en La Paz, y esos tiempos San Andrés [Universidad Mayor de San Andrés], mandaba docentes al Alto, a los más faltones, a los viciosos, como castigo. Hasta que los del Alto dijeron: “¡Aquí no es purgatorio! ¡Aquí es una universidad!” Se han jerarquizado y ahora van creciendo, se van consolidando, ¿verdad? En el Trópico, sería mucho más.

Sandra Saravia: Yo pensé que, justamente, los desconcentrados tenían territorialidad. Me explicó: por ejemplo, solo San Simón, era el único que podía crear desconcentrados dentro del departamento de Cochabamba. Por eso me extrañó un poco cuando me enteré que había un desconcentrado para Derecho de la Siglo XX, ¿no? Entonces, ¿hay alguna Ley o es indistinto?

Alberto Escalante: Desde el punto de vista político, muchas cosas se hacen. En Santa Cruz la desconcentración han hecho con Facultades Integrales: en Yapacaní la FINI (Facultad Integral de Ichilo); la Facultad Integral de Montero, que tiene más de 20.000 estudiantes con 8 carreras; la Facultad de Integral en San Julián; la Facultad Integral en San Ignacio; Facultad Integral en Camirí; [y] en los Valles mesotérmicos tienen. Y totalmente con autoridades, con decanos, ¡con todo!, y con todos sus docentes ahí... San Simón, con una unidad... ¡Imagínese, [lo] grande que puede ser en el Trópico, con el peso político y económico que tiene! no ven, ¡son ciegos que...! Y usted, qué está haciendo la tesis en cuestión administrativa [en Educación Superior], cuando uno administra recursos públicos tiene que ver dónde es pertinentemente mejorar la administración, ¿y por qué? Claro, no es una filosofía diferente, es una aplicación de lo pertinente, ¿no?

Docentes consultores - gasto corriente

²³ Organizaciones sindicales que agrupan a diferentes sindicatos y comunidades de productores, principalmente de hoja de coca, y cumplen una función importante en la vida social, política y económica de la región del Trópico Cochabambino, que forman parte de la Confederación de Trabajadores Campesinos de Bolivia (Ramos, et. al, 2023)

²⁴ La Universidad Pública de El Alto (UPEA), fue creada mediante Ley Nro. 2115 del 5 de septiembre de 2000, en un contexto de presión social y movilizaciones ciudadanas que demandaban una universidad pública para la ciudad de El Alto. Esto provocó la toma de instalaciones pertenecientes a la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA), en dicha ciudad, lo que generó reclamos y movilizaciones por parte de la UMSA, por el impacto en su presupuesto estatal (Fernandes, 2014).

Sandra Saravia: Y finalmente, ¿qué opina usted de los docentes consultores, por las demoras en la parte del pago, e incluso con demoras por más de 4 años?

Alberto Escalante: Eso a mí me parece una aberración. A ver, cuando yo inicie el proyecto con Agricultura Tropical, Ingeniería Ambiental y Pedagogía, especialmente Agronomía Tropical teníamos planilla propia de San Simón. Después, nombraron docentes consultores y les pagaban al año siguiente, eso me parecía a mí...(pausa) ¡Hum! Con el Ingeniero [Gutiérrez] peleamos muchas veces, con los rectores también. Los recursos del IDH, que vienen con una ley²⁵ [Decreto Supremo], una disposición para eso, dice: “*Para gasto corriente*”, y el gasto corriente es: ¡cumples, haces tú cada mes! ¿Qué hace el Coordinador? Cumple el consultor, firma su tarea, entrega su informe, el otro ok...va a cobrar a caja. Así de claro no más es... ¡Nunca, ellos tienen que amontonar todito, de toditos los docentes! En el Trópico, eran más de 300 carpetas, llevar, a fin de año nunca van a terminar, ¡no pues! Eso es una locura, es un concepto administrativo arcaicísimo, ni siquiera arcaico, ¡es burro! No me parece. Uno termina de hacer...(pausa). Yo he vivido muchos años de la consultoría: firmas tu contrato, después te pagan. ¿Por qué tiene que ser diferente si hay una ley que dice: “*gasto corriente*”? ¿Qué es el gasto corriente? Utilizar en los usos y necesidades que tiene la institución, en este caso la Universidad. En Oruro, en La Paz, en Sucre, en Tarija, donde sea... (pausa). Termina el consultor en el desconcentrado, hace su informe, le pagan. ¿Por qué aquí es diferente?

Sandra Saravia: ¿Eh? Hablando con el ingeniero Gutiérrez, me dijo: “*Los desconcentrados en Oruro justamente se pagan por planilla*”; son como docentes no permanentes, ¿no?

Alberto Escalante: Son personal eventual.

Sandra Saravia: ¿Entonces, ellos incluso tienen seguro social temporalmente, aportan para su jubilación y todo aquello?

Alberto Escalante: Si, claro. Entonces no hay que descubrir nada...

Sandra Saravia: ¡Claro! ¿Y por qué cree que no se pueda esto en San Simón? ¿Son las normas?

Alberto Escalante: Por mantener un cargo, de un director como el DDU...(pausa). Yo hace años, planteé que desaparezca. ¡Ese es un gasto sonso! Ahí, yo decía que cada Facultad se haga cargo, hasta que esto sea una Facultad también. Porque cada Facultad tiene su administrador, ¿no es cierto? Tiene su director de estudios o académico. ¿Dónde está la dificultad? Porque no hay...

²⁵ Decreto Supremo 1323 del 13 de agosto del 2012, Artículo 2, Numeral II.

Sandra Saravia: ¿Y también esto afecta en la calidad del rol docente? He revisado los contratos y solo indican dar clases. Entonces, porque está estipulado en su contrato, no van a acceder a hacer investigación y peor aún, como usted dijo, interacción social.

Alberto Escalante: Si, no es muy adecuado. Los docentes van, dan sus clases. Son verdaderas carreras: carrera a dar su clase, carrera se van a sus casas, no tienen tiempo para hacer investigación. ¿Qué investigación van a hacer? Porque solo tienen asignación de pago por horas pizarra. Y algunos docentes, que hacen visitas, eso es por propia iniciativa, con cuota de los estudiantes para conseguir un vehículo, para ir a conocer algo. Bueno, es incompleto, por eso me ratifico: ¡es un programa fallido! ¡Fallido para la Universidad! La Universidad no es eso, la Universidad es toda una institución regida por Estatutos, respaldada por la Constitución Política del Estado, y eso debe cumplirse. El resto es mal uso de los recursos.

Sandra Saravia: Muchas gracias, ingeniero, me ha ayudado bastante, algo más, para concluir.

Alberto Escalante: ¿Qué más le puedo decir? El resto serían detalles escritos, jejeje... Le diría, por último, que en el Valle del Sacta se puede dar solución, como Universidad, a todos los desafíos que tiene la sociedad, especialmente en el Trópico. Mi idea era tener un centro para todas las cabeceras del Amazonas, desde la agronomía y desde las otras ciencias lo propio; en lo organizativo, en temas indígenas, temas forestales, los ríos, los peces... El agua no solo sirve para inundar; el agua tiene que ser productiva y esas cosas todavía..., la industrialización... Ahorita tenemos pescado para botar ahí²⁶, nadie se preocupa de comercializar, [de] industrializar. Hay proyectos que quieren hacer... (pausa). Pero no hay quien desarrolle la tecnología, ¡y eso es la Universidad! Hay todo un desafío.

Sandra Saravia: Mucho para avanzar, ¿no?

Alberto Escalante: Claro, mire, los municipios, cinco son allá; van creciendo sus ciudades, su campo de acción, pero la Universidad está ahí...(pausa) ¡Ahí [está] la Universidad! ¿No es cierto? Bueno, ¡la Universidad ya debería estar zas, zas...(pausa), con televisión, con todo! Quizás soy muy soñador, pero conozco en el extranjero, en Colombia...

Sandra Saravia: ¿En Costa Rica, también se manejan bosques tropicales, no?

Alberto Escalante: Claro, el CATIE²⁷ que manejan los bosques tropicales, es enorme; es toda una realización. En Honduras, [la Universidad] Zamorano, toda una...(pausa). He sido

²⁶ La Estación Piscícola Pirahiba (EPP), dependiente de la Facultad de Ciencias y Tecnología, fue iniciada en 1988, mediante un convenio entre UMSS y el Programa de Desarrollo Alternativo de Cochabamba (PDAC), a través del cual se introdujo el pez exótico tilapia. A partir de 1990, se comenzó también en el cultivo de peces nativos como el pacú y tambaquí (Camacho & Brun, 2022).

²⁷ Centro Agronómico Tropical de Investigación y Enseñanza-CATIE, es un centro académico para la innovación y el desarrollo sostenible en temas relacionados con agricultura, manejo, conservación y uso sostenible de los recursos naturales, disponible en: <https://www.catie.ac.cr>

consultor, con la Unión Europea en comercialización de agronegocios, con cacao, camarones, carne de pescado, café y se produjeron trabajos. En Costa Rica, en Nicaragua, Honduras y sabemos...(pausa). Podemos hacer tanto, pero la Universidad no se anima...(pausa). Allá, ¿de qué vive el CATIE? El CATIE vive de que sus profesionales [estén] entregados a la investigación tropical, para el Centro Tropical de Investigación y Enseñanza. Cumplen con esto, hacen investigaciones y, como es exitoso, cumplen adecuadamente sus convenios, la cooperación les da fondos. En la Universidad aquí, por ejemplo, había el ASDI²⁸, que daba plata a la Universidad para muchos proyectos, en vez de emplear bien esos fondos, parece que tuvieron muchas observaciones de los gobiernos donantes, [y se han] retirado, cuando deberíamos ser, el ejemplo. ¡Y recibir y recibir!

Sandra Saravia: La riqueza está en los bosques, ¿no?, una forma de mantener a la larga.

Alberto Escalante: Mire yo le voy a decir, Cochabamba tiene más de [cinco] millones de hectáreas, todo el departamento. La Zona Andina, son como dos millones de hectáreas, donde el 90% son montañas, laderas. Como Valle, apenas cien mil hectáreas, como el Valle de Cochabamba, Mizque, Valle bajo, donde más hay...(pausa). El resto es ladera, montaña. En cambio, el Tópico son tres millones de hectáreas, de donde solo los municipios que producen coca, están en setecientas mil hectáreas. Seis veces más grande que lo que se puede producir aquí. Y produce, será bien o será mal, pero produce de una u otra manera de eso. Nos ayuda a vivir...

Sandra Saravia: Si, muchas gracias, me ha ayudado bastante.

Reflexiones finales

La trayectoria del ingeniero Escalante en el Fundo de Valle Sacta refleja un compromiso profundo y sostenido con el desarrollo académico y social en el Trópico cochabambino, así como un ideal de integración de la Universidad Mayor de San Simón en esta región. Su visión inicial, originada en 1974, —Proyecto de Colonización del Instituto Nacional de Colonias (INC) (Chacón et al., 2019)— buscando el apoyo a los asentamientos humanos en la región y la generación de iniciativas académicas que respondieran a las necesidades locales, gestionó la dotación inicial, según su relato, de 10.500 hectáreas para la UMSS, luego participó en los trabajos de alinderar el terreno y desbosque para poder *sentar las bases de la presencia de la UMSS*. Actualmente, este predio ha disminuido a 6.667 ha., como señala Salazar (2008), la dotación original de estas tierras ha sufrido desmembraciones, debido a nuevos asentamientos arbitrarios, a título de colonizadores espontáneos, autorizados por algunas autoridades. A pesar de las denuncias públicas realizadas por la UMSS (Los tiempos, 2023), es un desafío preservarla por la densidad vegetal que presenta (Foto 1), frente a las zonas urbanizadas y áreas preservadas (Medio Ambiente, 2016).

²⁸ Acuerdo de cooperación entre la Universidad Mayor de San Simón y Agencia Sueca para el Desarrollo Internacional-ASDI para investigación, disponible en: <https://web.dicyt.umss.edu.bo/asdi/>

Inicialmente, esta extensa área boscosa sirvió para la cría y manejo de búfalos de agua (*bubalus bubalis*), de raza mediterránea, de origen italiano, donados por el INC en 1978, y gestionados hasta la fecha por la Facultad de Agronomía (Chacón et al., 2019). Posteriormente, en 1988, se implementó otra iniciativa productiva: el Proyecto de Acuacultura²⁹, actualmente conocido como Estación Pirahiba, a cargo de la Facultad de Ciencias y Tecnología, destinado al cultivo de peces tilapia, pacú y tambaquí, siendo pionero en Bolivia (Brun & Camacho, 2022), el Proyecto Jochi pintado (*Cuniculus paca*) (Medio Ambiente, 2016), entre otros. Este predio con características de bosque húmedo de llanura, ideal para investigaciones y cursos especializados acerca de la ecología vegetal (Mostacedo et al., 1999), que demuestra la importancia de la propiedad de Valle Sacta, lo cual puede servir como laboratorio natural para todo tipo de investigaciones que beneficia a toda la universidad. Sin embargo, sin la atención adecuada, esta área boscosa continuará perdiendo extensión territorial³⁰.

Por otro lado, las iniciativas de carácter formativo que comenzaron en 1984, según el ingeniero Escalante, mediante una *iniciativa estratégica*, logró trasladar, al Fundo, la Escuela Técnica Forestal, anteriormente a cargo del Ministerio de Educación y Cultura y financiado por la Misión alemana, bajo el denominativo Escuela Técnica Superior Forestal (ETSFOR). Gracias a este financiamiento, también se realizaron algunas construcciones, como un aserradero y otros ambientes. Durante su desvinculación temporal del Valle Sacta del 1990 al 2000, los terrenos pasaron a ser administrados por la Facultad de Agronomía, y la ETSFOR (2000), fue trasladada a la ciudad de Cochabamba, y se convirtió en la Escuela de Ciencias Forestales (ESFOR).

A su regreso, el ingeniero se encontró con una propiedad abandonada y una creciente necesidad de carreras académicas para los estudiantes del Trópico, que habían incrementado considerablemente (Condorí, 2016). Esta situación, lo motivó a impulsar nuevamente su proyecto para establecer la presencia de la UMSS mediante procesos formativos, logrando desarrollar la carrera de Agricultura Tropical y Recursos Naturales, en 2002. Posteriormente en 2006, impulsa la creación de la carrera de Pedagogía Social y Productiva, que posteriormente se convirtió en el primer programa desconcentrado. Dando origen a los programas desconcentrados en San Simón, que condujo mediante Resolución de Consejo Universitario, a crear la Unidad Académica Desconcentrada del Trópico de Valle Sacta en 2011.

Aún, con su desacuerdo con los programas desconcentrados, desde su posición como Coordinador de la Unidad de Valle Sacta, gestionó la construcción de una unidad multiacadémica inaugurada en 2018. Ese mismo año, mediante Resolución del Consejo

²⁹ Proyecto desarrollado dentro del marco del Programa de Desarrollo Alternativo de Cochabamba (PDAC), con el objetivo de diversificar la economía local y reducir la dependencia de coca, financiado por la Agencia de Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (USAID)

³⁰ En fecha 25 de octubre de 2023, la UMSS denunció intentos de avasallamientos en Valle Sacta.

Universitario, gracias a las gestiones, también logra crear, la Facultad Integral del Trópico Cochabambino. Pero, en la actualidad, continúa como una Unidad Académica Desconcentrada del Trópico de Valle Sacta, dependiente del Departamento de Desconcentración Universitaria.

Sin embargo, a pesar de los esfuerzos y los recursos invertidos, estos programas desconcentrados, no han logrado que la UMSS actúe como un catalizador para el progreso de esas áreas remotas y rurales, ni se proyecte institucionalmente. La reducción de la población estudiantil en 22,16% en la gestión 2023³¹, que afecta a todos los programas, plantea interrogantes sobre la eficacia de estos programas. Según Saravia (2024), se podría deber al hecho de que se trate de *programas* en lugar de *carreras*, los cuales funcionan hasta lograr cubrir una demanda profesional específica. Además, la falta de investigaciones y actividades de extensión atribuidas al tipo de contratación temporal de todos los docentes, quienes son contratados bajo la modalidad de consultores por producto, exclusivamente para impartir clases en una asignatura en horarios específicos, impide un seguimiento y supervisión de las investigaciones de los estudiantes para su graduación, lo cual afecta la calidad del rol docente. Según el ingeniero Escalante se trata de “*programas fallidos*”, lo cual, en su opinión, no refleja el concepto de universidad.

En este contexto, quizás resulte más efectivo que esta unidad académica desconcentrada aspire a una descentralización, mediante el cumplimiento de la Resolución del Consejo Universitario (RCU 94/2018), para establecer una facultad integral, que permita proyectarse adecuadamente y responder a las necesidades locales, con carreras alineadas a la realidad social y productiva de la región. Como señala Rengel (1976), en la educación superior, la descentralización debe enfocarse en los servicios, los recursos económicos, y la calidad de la educación, permitiendo una mayor autonomía académica y administrativa, que contrasta con la situación actual, donde todas las decisiones dependen del DDU. Lo cual adquiere mayor relevancia, dado que actualmente la Universidad Nacional Siglo XX, también una universidad pública autónoma, ha empezado a operar en la zona, lo cual a futuro puede generar conflictos respecto a la distribución de los recursos estatales, como sucedió con la Universidad Mayor San Andres y la Universidad Pública El Alto.

Aunque, ahora el ingeniero se dedica a la docencia, en la Facultad de Desarrollo Rural y Territorial, su influencia sigue vigente, ya que tanto estudiantes como dirigentes³² aún buscan su consejo y opinión sobre el rol de San Simón en el Trópico, como fue mi caso. Al final, este pionero, continúa persiguiendo su ideal inicial de proyectar a la UMSS desde el Trópico, ahora a través de nuevos actores. No obstante, reflexiona con la frase: “*la historia en la Universidad siempre tiene sus planes y sus realidades...*”

³¹ Portal Estadístico San Simón STAT-UMSS <https://umssstat.umss.edu.bo/>

³² El ingeniero Escalante, esperaba la visita de estudiantes justamente para hablar del tema de Valle Sacta.

Referencias

1. Agencia de Estados Unidos para el Desarrollo Internacional -USAID (2009). Evaluación del Programa de Desarrollo Alternativo Integral. Periodo: Febrero-octubre 2009.
2. Camacho V. y Brun, M. (2022). Pirahiba en el Chapare: investigación e interacción (1988-2020). Serrano Editores.
3. Centro Agronómico Tropical de Investigación y Enseñanza (s/f). Acerca del Catie. <https://www.catie.ac.cr>
4. Centro de Investigación Agroecología Universidad Cochabamba. (2011). Agroecología y desarrollo endógeno sustentable para vivir bien: 25 años de la experiencia de AGRUCO. https://biblioteca.clacso.edu.ar/Bolivia/agruco/20170928052016/pdf_223.pdf
5. Chacon, E, Garrado, D. Saravia, D. (2019). Crianza de Búfalos en sistema extensivo en el Fundo de Valle del Sacta en el Trópico de Cochabamba. Revista de Agricultura, 59, pp. 70-84.
6. Condori, A. (2016). El derecho a la educación superior universitaria en el Trópico de Cochabamba: Constitución y proceso de construcción curricular del programa Desconcentrado de pedagogía social productiva. [Tesis de licenciatura inédita]. Universidad Mayor de San Simón.
7. Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia [Const]. Art. 93 y 77 de 7 de febrero de 2009 (Estado Plurinacional de Bolivia).
8. Comité Ejecutivo Universidad Boliviana (s.f.). Portal Estadísticas CEUB, Disponible en: <https://www.ceub.edu.bo/cifras/>
9. Decreto Ley 7765 (1966). Ley General de Colonización. (Estado Plurinacional de Bolivia)
10. Decreto Supremo 1323. (2012) Autorizar a las Universidades Públicas Autónomas, el uso de recursos provenientes del Impuesto Directo a los Hidrocarburos - IDH, para fortalecer la Desconcentración Académica.
11. Facultad de Ciencias Agrícolas y Pecuarias (s/f). Antecedentes Históricos. <https://www.umss.edu.bo/fac-ciencias-agricolas-y-pecuarias/>
12. Fernández Rojas, J. (2014). De la Universidad Técnica y Laboral de El Alto a la Universidad Pública de El Alto: Apuntes de una Historia Universitaria. Fuentes, Revista de la Biblioteca y Archivo Histórico de la Asamblea Legislativa Plurinacional, Vol.8, pp. 19-36 http://revistasbolivianas.umsa.bo/pdf/fdc/v8n32/v8n32_a05.pdf
13. Instituto Nacional de Colonización (1975). Proyecto Chapare-Propuesta de Estudio para el Desarrollo Integrado-Departamento de Desarrollo Regional-OEA. <https://www.oas.org/dsd/publications/Unit/oea67s/oea67s.pdf>

14. Gallo, P. (2011). Descentralización y desconcentración: ¿excepciones a la improrrogabilidad de la competencia? *República jurídica administrativa*, 3, 65-76.
15. Medio Ambiente. (2016, 22 de noviembre). Proyecto "Jochi pintado". Los Tiempos. <https://www.lostiempos.com/tendencias/medio-ambiente/20160922/proyecto-jochi-pintado>
16. Mostacedo B., Herrera, J., Fredericksen, T. (1999). Memorias del Curso: Metodología de Investigación en Ecología Vegetal: Proyecto de Manejo Forestal Sostenible-BOLFOR. https://pdf.usaid.gov/pdf_docs/Pnacl892.pdf
17. Órgano Electoral Plurinacional (s/f). Movimiento al Socialismo - Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos (MAS-IPSP), partido político en ejercicio en el Estado Plurinacional de Bolivia. <https://www.oep.org.bo/wp-content/uploads/2023/08/ESTATUTO-M>
18. Ramos, B., Benavides, J., Velez, M. Jaurwgui, G. Restrepo D. (2023) Control social de la coca: lecciones del Trópico de Cochabamba (Bolivia) para Colombia https://iisec.ucb.edu.bo/assets_iisec/publicacion/2023011.pdf
19. Rangel Guerra, A. (1976). La descentralización de la educación superior. *Revista de la Educación Superior* Número 19 Vol. 5 • Julio – Septiembre.
20. Salazar, F. (2008). Políticas de colonización y pobreza durante la conquista del Chapare. Clacso. <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/clacsocrop/20120710073600/04dos.pdf>
21. Saravia, S. (2024). Ser Docente-Consultor: Condiciones laborales y funciones académicas de los docentes en la Unidad Académica Desconcentrada de Valle Sacta de la Universidad Mayor de San Simón [Tesis de maestría inédita]. Universidad Mayor de San Simón.
22. Tiempo universitario. (13 de noviembre de 2018) Valle Sacta UMSS [Archive de video]. Facebook <https://www.facebook.com/watch/?v=262343894627476>
23. Tiempo Universitario (8 de septiembre 2006). San Simón inicia desconcentración: Inaugura la Carrera de Pedagogía Social para el Desarrollo en el Valle del Sacta. pp. 6-7.
24. Tiempo Universitario (2013). La desconcentración: Un fenómeno nuevo en la Universidad Julio de 2013. Nro. 1. Año 1, pp. 23-25 https://issuu.com/revistaumss/docs/revista_n1/3
25. Universidad Mayor de San Simón (2015). Reglamento de Desconcentración Universitaria de San Simón.
26. Universidad Mayor de San Simón (s/f). Agencia Sueca para el Desarrollo Internacional-ASDI. <https://web.dicyt.umss.edu.bo/asdi/>

27. Universidad Mayor de San Simón. (2020). Informe de gestión: 2016-2020. <https://www.umss.edu.bo/wp-content/uploads/2020/11/INFORME-DE-GESTION-2016-2020-Rector-UMSS-Juan-Rios-del-Prado.pdf>
28. Universidad Mayor de San Simón. (2018). Explorando San Simón: Una mirada al pasado, el presente y nuestra proyección al futuro. 2018 <https://www.umss.edu.bo/wp-content/uploads/2019/01/EXPLORANDO-SAN-SIMON-V2.pdf>
29. Universidad Mayor de San Simón. (2021). Potencial de transferencia tecnológica: Catálogo de Servicios-Unidades Científicas y Tecnológicas. <https://web.dicyt.umss.edu.bo/wp-content/uploads/2023/03/CATALOGO-DICyT.pdf>
30. Universidad Mayor de San Simón. (24 de septiembre de 2024). Portal Estadístico San Simón (UMSS-STAT): Población estudiantil por gestión. <https://umssstat.umss.edu.bo/>
31. Universidad Mayor, Real y Pontificia de San Francisco Xavier de Chuquisaca. (2023). Catálogo Bibliográfico y Hemerográfico.

Notas

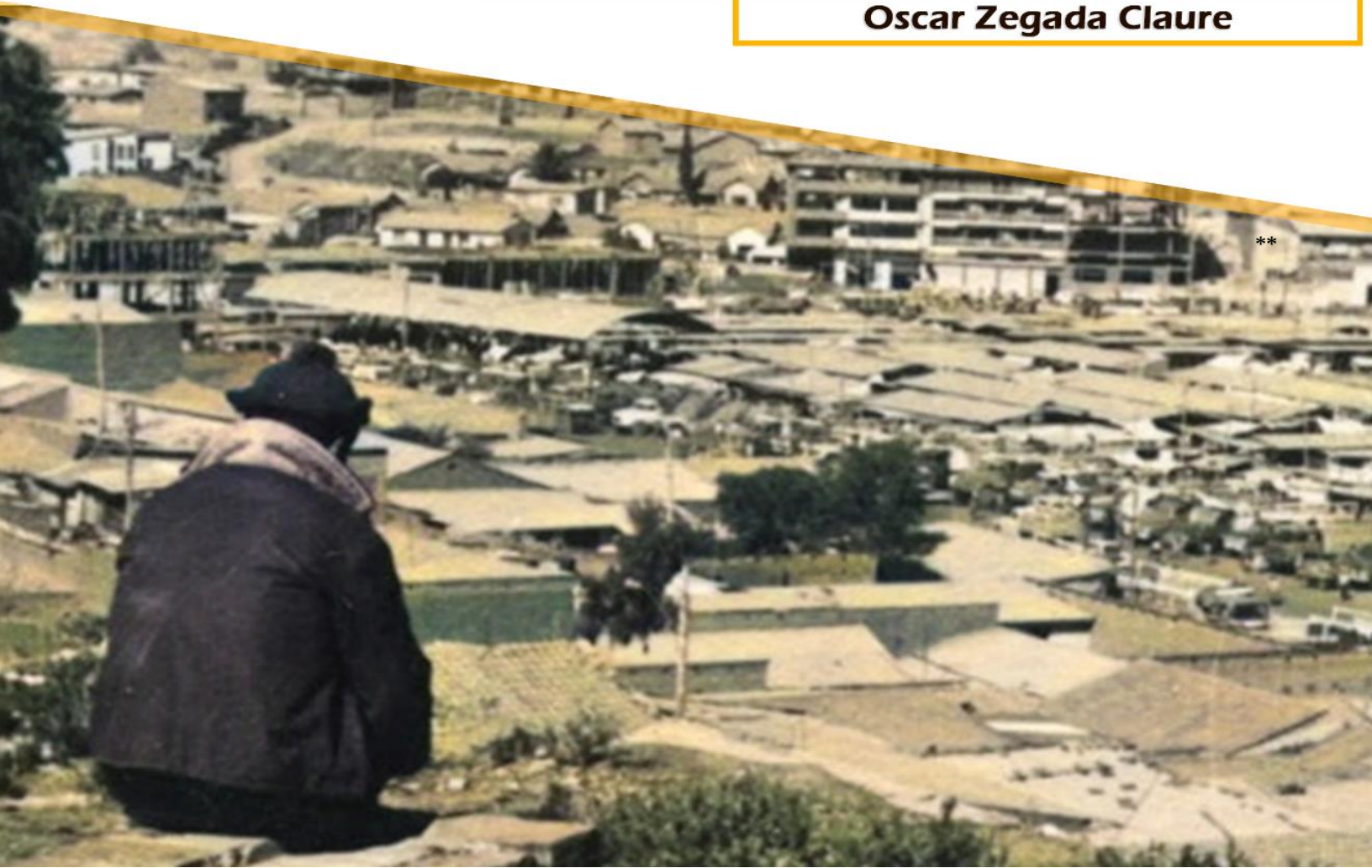
*Administradora de empresas y Magister en Educación Superior de la Universidad Mayor de San Simón; Trabajó como administradora en AGRUCO-UMSS y coordinadora de programas de postgrado en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación; Fue docente de Proyectos y Práctica Empresarial en el programa de Administración de Empresas de la Unidad Académica Desconcentrado del Valle del Sajta; Consultora en Desarrollo de Proyectos Sociales, Empresariales y Educativos. Actualmente forma parte del equipo de la Consultora en Comunicación Estratégica “La Palanca”. ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-0764-3487>. Dirección de correo electrónico: sandrasaraviaovando@gmail.com

**Es ingeniero Agrónomo, con amplia experiencia en planificación y desarrollo rural sostenible. Cuenta con 40 años de trabajo dedicado al desarrollo de zonas tropicales de Bolivia y América Latina, así como 35 años de experiencia en docencia universitaria. Actualmente se desempeña como docente universitario en las materias Recursos Naturales y Agronegocio y Sistemas de Intercambio en la Facultad de Desarrollo Rural y Tierras (FDRyT), de la Universidad Mayor de San Simón. Consultor individual, con registros en Manejo de recursos naturales, normas ambientales y otros inherentes. Dirección de correo electrónico: aesurubi10@gmail.com

***Nota. Ingreso al Campus Universitario de Valle Sacta [Fotografía], por Tiempo Universitario, Cochabamba-Bolivia, 2013.

Breves apuntes para una política del amor

Oscar Zegada Claure



**

Breves apuntes para una política del amor

Oscar Zegada Claire*

Cómo citar: Zegada, O. (2024). Ensayo Breves apuntes para una política del amor, Revista Dialógica Intercultural, 4, 150-164. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.14610073>

Recibido: 7 de octubre de 2024 • Aprobado: 29 de noviembre de 2024

1. Apertura

Para la mayoría de las personas el mundo en que vivimos luce fragmentado, como si las varias dimensiones que hacen la totalidad de la vida y el mundo fueran compartimientos estancos, realidades ajenas entre sí, como si lo que se piensa, siente y hace en una de esas dimensiones no tuviera efectos en las demás: el ser humano separado de la naturaleza, el cuerpo de la mente, la materia del espíritu, la ciudad del campo, lo observado del observador, la economía del medio ambiente, la razón de la emoción, el provecho individual del provecho colectivo, la política del amor.

Se trata de una ilusión con una apariencia de realidad tan fuerte que se tiende a tomar decisiones como si cada dimensión de la vida fuera autocontenida, sin que sea necesario considerar sus interconexiones con las demás y los efectos entre unas y otras. La ilusión de fragmentación persiste pese a sus conocidas y negativas consecuencias personales, ambientales, sociales, económicas, políticas y psicológicas. La fragmentación es uno de los rasgos de un estado de conciencia de separatividad que al diferenciar excluye, ignora y niega lo diferente, deteriora la cohesión social y la cooperación, dando lugar a actitudes y conductas individuales y grupales de prejuicio, discriminación, ocasionando tensiones y conflictos sociales, políticos, religiosos que caracterizan las interrelaciones humanas resultantes.

El estado de conciencia de separatividad ha llevado, entre otros efectos, a concebir lo político y lo espiritual como aspectos tan ajenos entre sí, que es comúnmente aceptado que la política es el campo en el que sólo cuenta el interés egoísta restringido, en que cualquier procedimiento es aceptable para alcanzar un fin que, por muy noblemente enunciado que sea, más temprano que tarde termina deglutido por el primero. Esta concepción conduce a pensar que la integración entre lo político y lo espiritual es imposible, una inimaginable utopía que los hechos parecen confirmar cada día con muy raras excepciones que más bien ratificarían la regla.

La política y la espiritualidad hace mucho se fueron por caminos diferentes y en estos tiempos en que los efectos de su separación son tan evidentes y negativos para la humanidad y el planeta, uno de los desafíos que nos toca encarar es trascender los velos que cubren su interrelación y abrir sendas para su integración consciente y constructiva. Es

que una espiritualidad ajena a la política es una potente luz que ilumina donde ya hay claridad y una política que olvida la espiritualidad es carecer de luz en la noche más oscura.

2. Para entendernos mejor: lo espiritual, el amor y la política

En este texto vamos a utilizar los términos espiritualidad, amor y política que es necesario precisar. Cuando hablamos de lo *espiritual* nos referimos a la capacidad de las energías primordiales y de la materia para interrelacionarse creando sistemas complejos que, al formar tejidos interconectados sustentan al universo en su multifacética diversidad, permanente auto recreación y expansión (Boff, 2012). Por su parte la palabra *amor* hace referencia a las fuerzas que impulsan el acercamiento y agregación de las energías y la materia, haciendo surgir cualidades más y más complejas que se cristalizan en sistemas y formas inagotables. Hasta donde sabemos los humanos son la especie que puede experimentar y des-envolver las formas más conscientes del amor (Zegada, 2024.)

Lo espiritual es una de las dimensiones del ser humano y se expresa en individuos que se trascienden a sí mismos como entes separados de la totalidad en un doble movimiento: hacia dentro, que es un descubrir y conectarse con su ser interior y hacia fuera, un descubrir y conectarse con la totalidad del universo manifestado, el mundo, la vida, los otros, lo otro.¹ La espiritualidad es entonces un proceso en que el yo separado se va integrando de manera expansiva y participante a la totalidad y al hacerlo, por reversibilidad, se re-define como plena individualidad que simultáneamente es en sí, en los otros y en lo otro.

Al referirnos a la política lo hacemos teniendo en mente su doble alcance: *policy* y *politics* (Salazar, 1995). Esto es, por un lado, el proceso de toma de decisiones y la implementación de las opciones elegidas para alcanzar ciertos objetivos -un asunto principal aunque no exclusivamente técnico- y, por otro lado, en lo que nos interesa resaltar aquí, los fundamentos del poder en la economía y la sociedad, las interrelaciones de poder, la correlación de fuerzas específica de cada coyuntura, las características y rol de los liderazgos, el ejercicio de la autoridad, así como las formas y grados de participación de los ciudadanos en las decisiones y la vida de sus sociedades.²

Ahora bien, lo relacional de lo espiritual es el amor y abarca todas las áreas del quehacer humano: individuo, familia, amistad, trabajo, medio ambiente, cultura, economía y, por supuesto, la política. Del grado, calidad, extensión y amplitud de las relaciones -es decir del amor- depende el tipo de conexión en y entre esas áreas de la vida, incluida la política. Y como lo relacional de la política nos conduce a su doble alcance -el proceso de toma de decisiones colectivas para alcanzar un fin y a las prácticas de poder-, podría decirse que la calidad de la política está relacionada íntimamente con lo espiritual y depende del grado

¹ En este texto no vamos tocar el asunto, pero la espiritualidad también hace referencia a la dimensión misteriosa e inexplicable que nos lleva al umbral del infinito, al misterio del antes y el después del universo, a lo que está más allá de lo que como seres humanos podemos percibir, imaginar, intuir, entender, pretender explicar.

² Para más detalles, véase Zegada, 2014.

de amplitud y expansión del amor. Así, un amor limitado centrado exclusivamente en uno mismo y en nada más que uno mismo, lleva a un tipo de relación y a una forma de concebir y hacer política muy diferente a la de un amor expansivo e integrativo. Por esta razón, el qué se ama -el grado de expansión del amor- y el cómo se ama -la calidad del amor- determinan el propósito, los medios y el quehacer habitual de la política. En efecto, el amor centrado en uno mismo o en un reducido grupo de interés dejando fuera a los demás y a otros aspectos de la vida, conduce no solamente a una finalidad excluyente sino también al uso de medios perversos y prácticas inescrupulosas y dañinas que fácilmente lesionan los intereses de otros. Ejemplos recientes abundan: el deterioro y la contaminación medioambiental, la manipulación, la exclusión y/o sometimiento del otro diferente, el abuso del poder, el autoritarismo, el patriarcalismo, el racismo, la violencia, la corrupción, etc. Consiguientemente el alcance y la práctica de la política dependen de la extensión y profundidad del amor, y si bien la política no determina al amor lo enriquece y profundiza o empobrece y limita. Una política excluyente, que es lo que predomina en nuestros días, promotora de intereses particulares en desmedro del bien común marchita al amor. Una política incluyente orientada al bien común lo hace florecer.

La relación entre amor y política es tan evidente como inevitable y compleja, y la humanidad podría estar ya en condiciones de comenzar a practicar relaciones políticas acordes con un amor más expansivo y profundo que, pese a todo lo que hoy se vive, es tan urgente como posible y necesario. Por esto, un asunto escrito en la agenda de la humanidad en el siglo XXI como trabajo individual y colectivo a realizar es el eslabonamiento entre amor expansivo y política: aprender a hacer una política del amor; una política de la espiritualidad.

Refiriéndose a lo que consideramos uno de los alcances de la espiritualidad y el amor en relación a la política, la libertad, Nelson Mandela a juicio nuestro un maestro de la práctica de una política del amor, termina su autobiografía expresando el camino que a todos nos queda por emprender: *“Cuando salí de la cárcel ésa era mi misión: liberar tanto al oprimido como al opresor. Hay quien dice que ese objetivo ya ha sido alcanzado pero sé que no es así. La verdad es que aún no somos libres; sólo hemos logrado la libertad de ser libres, el derecho a no ser oprimidos. No hemos dado el último paso sino el primero de un camino más largo y difícil. Ser libre no es simplemente desprenderse de las cadenas, sino vivir de un modo que respete y aumente la libertad de los demás. La verdadera prueba de nuestra devoción por la libertad no ha hecho más que empezar.”* (Mandela, 2013, p. 647).

3. Mecanismos de regulación externos e internos de las relaciones de poder

Dicen por ahí que para conocer a alguien hay que ver cómo se relaciona con el sexo, el dinero y el poder. Este dicho parece provenir de una sabia observación de aspectos que espolean fuertemente a los seres humanos en muchos ámbitos de la vida. Aunque los tres parecen ser elementos conectados, nuestro foco de interés es el poder, algo tan amplio que está presente marcando la vida de los seres humanos del nacimiento a la muerte, en todo momento y en todo lugar, tanto en lo privado como en lo público, en lo efímero y en lo

duradero, en todas las interrelaciones, desde las personales hasta las que tienen alcance planetario. Es éste el terreno donde se despliegan y regulan las relaciones de individuos y grupos en el acceso y el ejercicio del poder.

Por cierto, hay muchas concepciones de poder. En este trabajo el poder es entendido en un doble sentido: (1) como la habilidad para obtener algo dadas unas restricciones naturales, personales y sociales: el *poder-de*; (2) como la capacidad de hacer que otros hagan o dejen de hacer algo: el *poder-sobre*. El poder abarca desde el ámbito personal y privado, muy íntimo al grado que a veces nadie lo conoce, hasta el macro social. Por eso tenemos que entender a la política en su más amplio y comprehensivo abanico de posibilidades y prácticas³.

Los grupos humanos se han dotado de reglas y normas formalizadas por una autoridad que ponen orden en las sociedades, amortiguan conflictos relacionales y dan pautas de conducta específicas para el relacionamiento social, que muchos posiblemente no seguirían en su ausencia y que en general procuran regular las relaciones de poder. Son de carácter obligatorio, con sanciones a cargo de una autoridad que ejerce el poder político legal y legítimo, incluido el ejercicio de la fuerza, de modo que los integrantes del grupo las obedecen por temor, aunque, pese a ello, bastante a menudo son incumplidas. Tan antiguas como las reglas y normas son los esfuerzos por eludirlas con disimulo o con el consentimiento y/o la indiferencia de los encargados de hacerlas respetar, generalmente a cambio de un pago. Las reglas y normas tienen tanta importancia como limitaciones ya que dada su exterioridad pueden no cumplirse, en particular si se aprovechan las ventajas del poder con este fin; mucho más si hay debilidades institucionales que dificultan su aplicación efectiva (por ejemplo, el célebre “se acata, pero no se cumple” de las autoridades locales en la América colonial frente a las disposiciones de la corona española y que todavía persiste en Latinoamérica).

Con siglos de experiencias de lo más variadas, las sociedades han desarrollado sistemas políticos con separaciones de poderes y contrapesos, normas que rigen las interrelaciones políticas, sostienen los mecanismos de acceso, relevo y gestión de los resortes del poder público, establecen las posibilidades y los límites del uso de la fuerza. Para evitar la concentración del poder y las decisiones, expresión de una forma de amor egocéntrica o a lo más extendida a grupos reducidos en la sociedad, se han inventado y desarrollado sistemas políticos para tratar de eludir o al menos disminuir las tiranías y abusos, algo sin duda necesario en el contexto de estados de consciencia y niveles de amor limitados. En un mundo de buscadores del propio provecho exclusivo, o casi, es decir de grados de amor que no sobrepasan el amor por uno mismo o que se extienden a no más de un reducido grupo, las normas y reglas establecidas y sostenidas externamente para reducir los conflictos y encauzar la convivencia social son una imperiosa necesidad frenando, al menos parcialmente, el camino al abuso y la arbitrariedad de los poderosos, ayudando a poner en línea la búsqueda de ventajas y beneficios particulares que por lo general se consiguen a

³ Véase Boulding, 1989.

costa de los más débiles e indefensos. Sin embargo, en sociedades en que las relaciones de poder son asimétricas el marco institucional sostiene, reproduce y legitima el poder dominación de unos sobre otros, clara expresión de formas del amor limitadas que están centradas en el beneficio de reducidos grupos de interés que se manifiestan en prácticas sostenidas en intereses y factores estructurales.

Además, existen, y desde hace mucho, pautas de conducta y códigos morales enraizados en hábitos y costumbres que ayudan a organizar las interrelaciones sociales y reproducir las relaciones de poder. Asentadas en creencias y maneras de ver el mundo e interpretarlo, postulan valores compartidos desde los que se construyen estilos de vida, costumbres y hábitos del cotidiano vivir dando sentido a lo que se piensa, se siente, se hace. Los valores compartidos definen lo que se considera valioso en la vida, orientan las decisiones y las acciones, dan pautas de conducta a quienes los han asumido y se traducen en reglas y normas informales. Cuando esa estructura de valores es enseñada, transmitida, aprendida, aceptada e internalizada⁴, la conducta se encauza desde una estructura de reglas y normas informales que constituyen una moral que se transmite, refuerza, y a veces se impone, mediante mecanismos como la presión, la disuasión, la demostración, la aceptación social, la reputación, etc⁵. La moral, al sostenerse en presiones internas y externas muchas veces asociadas a un sentido de culpa, constituye un deber ser que va de fuera hacia dentro. Las vivencias conductuales sostenidas en una moral llevan a la existencia de un juez, si es interno auto-represivo, de culpa y remordimientos de conciencia; si es externo, represivo y castigador por medio de la presión social, pero que se puede burlar. Cuando por cualquier razón los sostenes de la moral se debilitan u ocurren circunstancias que llevan a priorizar otros aspectos (económicos, poder, sentimientos, pasiones, etc.) la conducta concreta se aleja al menos parcialmente de la estructura de valores, a veces desembozadamente, otras con disimulo. Pero también la moral es expresión de maneras de ver el mundo que hacen posible legitimar las relaciones asimétricas de poder, con base en un sentido común que enmascara y brinda soporte a las relaciones de poder dominación que son aceptadas sin cuestionamiento y aun sin consciencia de ellas generando consenso y consentimiento (Puentes y Suarez, 2015).

Las reglas y normas formales e informales han dado resultados positivos para las interrelaciones en la sociedad, y todavía la humanidad está haciendo esfuerzos por mejorarlas en su diseño y cumplimiento. Sin embargo, hasta hoy han respondido a grados de amor limitados donde el amor instintivo más básico, el amor por uno mismo y por reducidos grupos de interés predominan, llevando a decisiones y prácticas políticas que muy a menudo favorecen sólo algunos y van en desmedro de los demás y del bien de la colectividad. Mucho más en sociedades como las capitalistas en las que predominan las relaciones de poder asimétricas, donde existen mecanismos normativos formales e

⁴ “La Psicología define la introyección como la función psíquica mediante la que una persona incorpora a su estructura mental y emocional los elementos del ambiente familiar y social en el que le tocó vivir. Estos elementos suelen ser idearios, formas de conducta y definiciones implícitas del ser humano y de sus relaciones interpersonales.” <https://psicologosenmadrid.eu/introyeccion/>

⁵ Para mayor detalle se puede consultar Axelrod, 2003.

informales que las sostienen, reproducen y legitiman. Por esta razón no bastan para una auténtica práctica de relaciones de poder para el bien común.

Por otro lado, la humanidad enfrenta hoy una crisis civilizatoria en la que los estados de conciencia de los seres humanos van quedando rezagados respecto a su capacidad de creación y destrucción, con formas de reproducción económica, instituciones, valores, relaciones políticas, dentro y fuera de los países que ponen en riesgo la supervivencia del planeta y su contenido humano y no humano, haciéndose imperioso avanzar hacia transformaciones civilizatorias para enfrentar los desafíos políticos, económicos, sociales, institucionales, morales, ambientales, geopolíticos y culturales que se tienen delante.

4. Para enlazar la política y la espiritualidad

Por consiguiente, la cuestión que nos planteamos es cómo desarrollar prácticas de ejercicio del poder, que conduzcan hacia nuevas bases civilizatorias con conductas y acciones políticas cada vez más desde la consciencia, la responsabilidad y el interés expansivo, que nacen y se despliegan desde adentro con la finalidad de promover y concretar el bien común. Es este uno de los sentidos del trabajo espiritual centrado en el amor para que su expansión conduzca, tanto en el campo de la política como en otros, a discernir cómo se va a vivir en relación con uno mismo, con todos, con todo, y hacerlo concretamente. Entonces, ¿cómo integrar expansivamente espiritualidad y política, más allá de las reglas y normas formales y la moral?; ¿cómo hacer esta conexión consciente y expansivamente mientras se trascienden los mecanismos sociales, económicos y políticos que sostienen, reproducen y legitiman las asimétricas relaciones de poder y dominación?

Cumplir reglas y normas por temor a la sanción, por la expectativa de un premio o por un sentido de obligación moral, aún sin plena consciencia y convencimiento puede dar frutos positivos, pero sus fundamentos son al fin de cuentas endebles pues son como gigantes con pies de barro que caen fácilmente. No basta sujetarse a conductas virtuosas en la vida social y política por motivaciones externas o internalizadas ya que siempre se puede trastabillar. Es necesario, además, y fundamentalmente, realizar una reflexión y juicio crítico tanto para una elección consciente como para una vivencia convencida y plena de las normas formales e informales y de otras que, pudiendo no estar comprendidas en ellas, una persona ha decidido asumir y practicar. El psicólogo social Jonathan Haidt expresa el desafío en estos términos;

... un mundo sin moralidad, rumores o juicios, rápidamente caería en el caos. Pero si queremos llegar a comprendernos y a entender nuestras divisiones, nuestros límites y nuestros potenciales, necesitamos dar un paso atrás, dejar de lado el moralismo, aplicar en su lugar algo de psicología moral y analizar el juego que estamos jugando. (Haidt, 2019, p. 21)

Al hacerlo nos adentramos en el mundo de la ética. Utilizamos la palabra ética para referirnos a una jerarquía de valores reflexionada y elegida conscientemente, que orienta

la conducta habitual y la toma de decisiones en las varias circunstancias de la vida y, lo que es crucial, se vive porque así se ha decidido libre y conscientemente, aceptando la responsabilidad de hacerlo.

Una jerarquía de valores puede ser transmitida a una persona sin que ella la reflexione, elija y viva conscientemente, lo que constituye una moral. Desde el momento en que se la reflexiona, elije y vive libre y conscientemente es una ética, la cual no necesita incentivos ni prohibiciones, premios ni castigos, tampoco de la observación ni aprobación de nadie. Por supuesto que puede haber éticas que expresen grados de amor limitados, egoístas o de grupo, de la misma manera que puede haber éticas resultantes de grados de amor expansivos e incluyentes. La ética puede ser tan limitada como expansiva y refleja la extensión, profundidad y calidad de la espiritualidad y del amor, es decir del tipo de relación que se tiene con uno, con todos y con todo.

La espiritualidad justamente se despliega en el campo en que la conducta y las decisiones se apoyan cada vez menos en normas y reglas formales e informales (moral), ya que la libertad interior a que se aspira es insostenible si su base es la sanción, la recompensa, el convencimiento no reflexionado, la culpa o cualquier forma de coerción externa o interna. La espiritualidad brinda las bases e inspira una ética práctica que va a la par de la expansión de la consciencia y el amor que se vive cuando otros la ven y cuando no.

En suma, en la interrelación social y en el desenvolvimiento del estado de consciencia y del amor, es decir en el desenvolvimiento espiritual, un primer paso es el acatamiento de las reglas y normas formales; un segundo paso la observancia de las reglas y normas morales asumidas por un grupo humano; un tercero, el de la elección libre y responsable de cómo se quiere vivir y hacerlo consecuentemente teniendo en cuenta los efectos de las decisiones y las acciones. A medida que la consciencia y el amor se expanden, el sentido y la finalidad de lo que se elige, se dice y se hace son cada vez más expansivos e incluyentes, por ejemplo, el compromiso de contribuir a que todos los seres, humanos o no humanos, puedan desplegar sus posibilidades a plenitud. El desafío planteado hoy en el mundo es hacer política desde una espiritualidad de expansión de la consciencia y el amor; una política que se plasma en una ética consecuente que se vive porque así se quiere.

No es que la ética va a contrapelo de las reglas y normas formales o la moral ni que les quita importancia. Sin embargo, mientras una ética articulada a la espiritualidad no se desenvuelva en la dinámica cambiante de la vida desde la consciencia, la libertad interior y la responsabilidad, hasta las mejores reglas y normas pueden ser eludidas o utilizadas para fines excluyentes y egoístas, sean individuales o de grupo.

Puesto que la espiritualidad es interrelacional en sí misma y las interrelaciones humanas pasan por la política, es preciso atreverse a plantear una vivencia espiritual de la política.

Es una osadía ya que demanda trascender la idea de que la política es completamente ajena a la espiritualidad y que nunca van a integrarse (“la política la hacen los políticos, no los

ángeles”, proclamaba un avezado político boliviano en una entrevista radial a inicios del año 2020), una idea que lleva tanto a prácticas políticas que se suelen llamar maquiavélicas, que no son sino expresión de estados de consciencia y grados de amor limitados, como a acciones políticas y a la conformación de estructuras de poder que, si hablamos de ángeles, lucen evidentemente luciferinos.

Aterrizada la espiritualidad en una ética expandida y expansiva, hay varias maneras de vincularla con la política. Una de ellas, que puede ayudar a hacer un enlace entre espiritualidad y política con frutos efectivos, prácticos, concretos, es integrar tres elementos de la práctica política y de la ética práctica: las motivaciones, lo que se hace para concretarlas y los frutos efectivos que se obtienen. Así se evita, por un lado, un accionar inescrupuloso que tarde o temprano aleja incluso de las más nobles motivaciones y, por otro lado, se protege del riesgo de acciones ineficaces e ineficientes que por muy bien intencionadas que puedan ser terminan llevando adonde no se quiere ir.

Las motivaciones apelan al sentido más profundo del ser humano y de la política. Como inspiradoras de las relaciones y el manejo del poder desde lo que se considera fundamental en la vida, definen las intenciones, los propósitos, la finalidad de la política que, en lo que venimos planteando, es la búsqueda del bien común y la apertura de posibilidades para que todos puedan desarrollar sus potencialidades.

Lo que se hace para concretarlas se refiere a las actitudes, las acciones y el uso de los medios que plasman la motivación en acción, dándole contenido práctico. Aquí se establece la relación de los fines y los medios, los instrumentos más adecuados a un fin y los límites de la acción a la luz de las motivaciones; por ejemplo, ¿podría haber algún fin que justifique cualquier medio? La acción además de corresponder a la motivación (la coherencia entre lo que se quiere alcanzar y los medios que se utilizan), tiene que ser eficaz (adecuada al logro de lo buscado) y eficiente (aprovechamiento correcto de los recursos con que se cuenta).

Los frutos efectivos que se obtienen son los resultados concretos de las acciones que al fin dan el criterio de juicio valorativo de las motivaciones y las acciones. Son los resultados los que revelan las motivaciones y las acciones efectivas para mirar críticamente y evaluar honestamente las motivaciones y las acciones, reduciendo la probabilidad de que con buenas intenciones se esté empedrando el camino al infierno.

5. Para una sabiduría práctica de la política

Como la ética no es sino una derivación del grado de amplitud de la consciencia y el amor, es decir de la espiritualidad, la política que hay que construir se avizora, nace, se sostiene, se alimenta y se proyecta desde una ética de la espiritualidad y del amor. Esta se cultiva y ejercita como sabiduría práctica, entendida como dar a cada aspecto de la vida la atención adecuada a partir de un sentido profundo de lo correcto e incorrecto en el lugar y el momento debidos, dando el uso requerido a los propios poderes (Schwartz & Sharpe,

2011). El actuar sabiamente en cualquier ámbito, a lo que todo ser humano tendría que aspirar, que, por supuesto incluye la política, tiene como fundamento la finalidad profunda de cada actividad, -su respectivo *telos* aristotélico-, (que en el caso de la política es el uso del poder para el bien común) con base en un sentido elemental de responsabilidad, decencia y compromiso que necesita, además, la habilidad para llevarla a la práctica.

Una política de estados de consciencia y grados de amor incluyentes y expansivos tiene necesariamente como *telos* una política sin poder de dominación, que parte de una renuncia al *poder-sobre*, centrando las interrelaciones, los procesos decisionales y las prácticas concretas en el *poder-de*, cristalizado en una jerarquía de valores (ética) que prioriza las capacidades individuales y colectivas para hacer surgir nuevas cualidades buenas⁶ para la colectividad y para los individuos. El ejercicio de la autoridad es una sabiduría práctica donde el interés personal está integrado al de los demás, que a su vez hacen lo propio, pues saben que cada uno de los integrantes de la colectividad y el grupo en su conjunto son responsables del bienestar de cada uno y de la colectividad.

El desenvolvimiento de la vida y las sociedades está impulsado por el despliegue del poder de transformación, un poder creativo (que es un poder productivo) que lleva al surgimiento de nuevas posibilidades. Es un poder integrativo resultante de prácticas individuales y grupales, el poder del amor que se despliega en varias gradaciones pasando del amor instintivo para la perduración de la vida, al centrado solamente en uno mismo, al amor centrado en uno mismo en interrelación, al amor recíproco, al amor empático compasivo y al amor de participación que, traducido en una jerarquía de valores (ética), guía las interrelaciones políticas.

Mientras el amor instintivo hace amar porque hay que hacerlo, con todas las limitaciones que este grado de amor tan tosco implica, el amor que comienza a hacerse consciente pasa por una fase de exacerbación del amor egocéntrico cuando el yo se auto percibe como diferente de los demás, para luego comenzar a abrirse expansiva y conscientemente, respetando, valorando, e incluyendo al otro y a lo otro en sí mismo. Es cuando sabiéndose parte de una totalidad que la trasciende la persona vive el amor como una elección consciente, una decisión de amar, de "... extender los límites del propio yo con el fin de impulsar el desarrollo espiritual propio o ajeno..." (Peck, 1989, p. 81); es sentirse responsable por el otro y sentirse uno con el otro en una "... experiencia expansiva de unidad, inseparablemente ligada a la expresión de ese amor en cada acto de la vida." (Fromm, 1994, p. 34).

En la ética de la política, el amor expansivo como decisión libre y consciente es practicar una ética en la que no sólo se respetan y promueven los derechos de todos, sino que además se asume responsabilidad por los otros, contribuyendo a que tengan condiciones y medios para desarrollar sus posibilidades.

⁶ La palabra *buenas* se utiliza aquí para designar todo aquello que da condiciones y ayuda a que los individuos y una colectividad puedan desplegar todas sus posibilidades.

El poder de amar se ejercita y amplía en el ejercicio de tres capacidades: 1) la de lograr lo que se anhela teniendo en cuenta más y más aspectos de la realidad; 2) la de lograr un fin común, por ejemplo, que todos puedan florecer plenamente, desenvuelvan sus posibilidades y actualicen sus potencialidades; 3) la de integrar el interés por uno mismo con el de los demás y la colectividad.

En un nivel más específico es poder elegir y decidir (libertad), poder producir y organizar (crear), poder integrar (unir), poder trascender las contradicciones y el conflicto (paz), poder trascender el interés propio (o de grupo) exclusivo.

Una vez planteado el fin de la política, los llamados ingredientes de la sabiduría práctica explicados por Aristóteles en su *Ética a Nicómaco* libro 6, nos dan los elementos para plantear una posible ruta crítica de la actividad política⁷:

1. tener claro el fin de la política como actividad humana: *una finalidad que sea lo más incluyente posible*;
2. percibir la circunstancia que se vive con apertura a otras percepciones integrándolas: *atención plena*;
3. evaluar las emociones y sentimientos que la circunstancia genera en uno y en otros: *consciencia plena*;
4. deliberar individual y colectivamente dialogando para entender lo mejor posible la circunstancia, considerando tanto los intereses, las emociones y los sentimientos de otros como teniendo en cuenta más y más aspectos de la realidad: *inclusión, integración creciente con todos y con todo*;
5. elegir y decidir asumiendo responsabilidad por las elecciones y decisiones hechas: *tomar la mejor decisión posible y asumirla plenamente*;
6. actuar consecuentemente con criterios adecuados a la circunstancia y a los cambios que pudieran haber: *recta intención, buen criterio, sentido común* (razonable, prudente, lógico, sensato).

Se trata entonces de aprender a hacer una política del *poder-de*, integrada a la espiritualidad, que tiene claro su propósito, que lleva adelante las acciones más adecuadas a este fin y que está abierta a la evaluación y juicio crítico, en diálogo permanente con la diversidad de individuos y grupos que conforman una colectividad.

6. Cierre

El amor no tiene lugar en la política nos recuerda Bob Dylan en su “Political World” y el primatólogo Frans de Waal comienza su libro “*El mono que llevamos dentro*” con la

⁷ http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/filosofia/nicomaquea/6.html. Véase también McKay, Brett & Kate (2020).

sugestiva afirmación: “Se puede sacar al mono de la jungla, pero no a la jungla del mono” (2007, p. 13).

Ciertamente, los humanos tenemos tanto de animales como ellos de humanos. La idea que nuestra separación del mundo animal nos ha civilizado, pues hemos superado conductas agresivas y violentas que solemos llamar bestiales o benévolamente bárbaras, está definitivamente obsoleta. De modo que, de regreso al mundo animal, parecería que no tenemos más que aceptar la hobbesiana observación del estado de la naturaleza en que nuestra vida es "solitaria, pobre, tosca, brutal y breve" (Hobbes, 1982, p. 103) y que por tanto la política no es más que un territorio de intensa disputa de intereses donde al final se impone el más fuerte, quien consigue imponer y legitimar su dominación.

Los conflictos, las disputas y varias formas de violencia están por cierto presentes en la humanidad hoy, así como lo estuvieron en el pasado y posiblemente también en el futuro. Sin embargo, se trata de solo una de nuestras facetas que expresa las formas más básicas del amor ligadas al instinto y la voluntad de sobrevivencia que comandan muchas de nuestras conductas, también en el ámbito del poder. Pero además compartimos con muchas especies animales maneras de interrelación impulsadas por factores que están más allá del simple instinto de supervivencia, del amor exclusivo por uno mismo o por un reducido grupo de interés. Se trata de conductas como la simpatía, la empatía, la compasión, que expresan formas de amor más expansivas en las que los otros y lo otro, son incorporados en el conjunto de decisión y que se pueden apreciar en las interrelaciones personales, sociales, económicas, ambientales y políticas.

Es que la simpatía, la empatía, la solidaridad, la compasión, la bondad, la participación, son tan humanas como la maldad, la crueldad, el egoísmo y están inscritas en nuestras posibilidades innatas, en nuestro código genético originado en el mismo proceso evolutivo de todos los seres vivientes, en especial de las especies más cercanas a nosotros. En este sentido somos un abanico de posibilidades desde las más limitadas hasta las más expansivas. A lo largo de miles de años individual y colectivamente hemos venido dotándonos de normas formales e informales que ponen límite a lo peor y abren espacios para lo mejor de nuestras conductas, por ejemplo, en la política. Además, como hemos tratado de mostrar, está abierta la posibilidad y estamos empeñados en desarrollar conductas que van más allá de las normas sociales formales e informales que, al expresar la expansión de la consciencia, desembocan en el cultivo racional y afectivo de una espiritualidad sostenida en el amor.

El amor comprende la totalidad de los ámbitos del universo como lo conocemos, formando urdiembres de relaciones de las que surgen cualidades más y más complejas como la vida y la consciencia, por lo que las diferencias entre las formas, la extensión y la amplitud del amor no son sino de grado. Sus formas más básicas parecen ser inconscientes desde la perspectiva que los humanos podemos percibir, y en nuestra experiencia dan lugar a niveles crecientemente conscientes en las que el amor poco a poco se va experimentando como una facultad para la que tenemos potencialidad, pero que se necesita cultivar como un arte

(Fromm, 1994). Un arte complejo, por cierto, que se desarrolla en el proceso de expansión de la consciencia y el amor, un trascender desde la separatividad hacia la unión y que, poco a poco se va haciendo cada vez más consciente, intencional y volitivo; un proceso en el cual va transformando los fundamentos de las relaciones sociales y de la política. Un arte de amar que se hace uno con la política como arte cuando el poder de dominación va cediendo espacio al *poder-de* que no es más que el poder de amar, donde la plena individualidad se funde con la colectividad en el bien común.

Procurar ver la conexión entre espiritualidad y política ha sido la motivación para encarar el desafío de iluminar los rincones más oscuros de la política donde yace, empolvado pero vital, el amor. Es que husmear en la política del amor, aunque para muchos puede parecer una extravagancia, podría ser un paso más para una extravagancia aún mayor: "... vislumbrar y preparar ese mundo donde los sabios y los santos serán sacerdotes, legisladores y guías de la humanidad; donde los que moderan y distribuyen las corrientes económicas de los pueblos serán considerados gobernantes de los mismos;..." (Bovisio, 2009, p. 17).

Referencias

1. Axelrod, R. (2003). *La complejidad de la cooperación*. Fondo de Cultura Económica.
2. Boff, L. (2012). ¿Es el universo autoconsciente? 3 septiembre 2012.
<http://www.servicioskoinonia.org/boff/articulo.php?num=504>
3. Boulding, K. (1989). *Three faces of power*. SAGE.
4. Bovisio, S. (2009). Mensajes I. <https://www.santiagobovisio.info>
5. De Waal, F. (2007). *El mono que llevamos dentro*. TusQuets editores.
6. Fromm, E. (1994). *El arte de amar*. Editorial Paidós.
<https://espanol.freebooks.net/ebook/El-arte-de-Amar-2>
7. Haidt, J. (2019). *La mente de los justos*. Ediciones DEUSTO.
8. Hobbes, T. (1983). *Leviatán*. Fondo de Cultura Económica.
9. Mandela, N. (2013). *El largo camino hacia la libertad. La autobiografía de Nelson Mandela*. 3ra. edición. Santillana Ediciones.
10. McKay, B. & McKay, K. (2020) Practical wisdom: the master virtue.
<https://www.artofmanliness.com/articles/practical-wisdom>
11. Peck, S. (1997). *La nueva psicología del amor*. Emece Editores.
12. Puentes Cala, M., & Suárez Pinzón, I. (2016). Un acercamiento a Gramsci: la hegemonía y la reproducción de una visión del mundo. *Revista Colombiana De Ciencias Sociales*, 7(2), 449–468. <https://doi.org/10.21501/22161201.1658>
13. Salazar, C. (1995). Las Políticas Públicas: una nueva perspectiva de análisis. *Ciencia política: Revista trimestral para América Latina y España* N°. 38, 59-78.
14. Schwartz, B. & Sharpe, K. (2011). *Practical Wisdom: The Right Way to Do the Right Thing*. Riverhead Books.
15. Zegada, O. (2014). Las políticas estatales: entre la política y las políticas. *Búsqueda* No.43, 9-33.
16. Zegada, O. (2024). Cavilaciones acerca de una economía del amor. *Búsqueda*, 54, 153
184. <https://doi.org/10.5281/zenodo.12705682>

Notas

*Maestría en Economía (Master of Arts - Economics). University of Massachusetts at Amherst, Massachusetts, Estados Unidos, mayo 1992. Licenciatura en Economía, Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba, Bolivia, 1984. Diplomado Educación Superior, Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba, Bolivia, 2003. Docencia pregrado y posgrado en: Universidad Mayor de San Simón; Universidad Católica Boliviana; Universidad Privada Boliviana; Universidad Simón I. Patiño. Publicaciones: “Los trabajadores del calzado en Cochabamba”, en IESE - UMSS en Cochabamba, Bolivia (1987); “Los empresarios y la nueva política económica”, (1985-1989), en IESE - UMSS, en Cochabamba, Bolivia (1989); “Fuerza laboral y empleo en Cochabamba” (coautor), UMSS en Cochabamba, Bolivia (1990); “Una aproximación al estado del conocimiento y el debate sobre el desarrollo productivo en Cochabamba”, CEDLA, La Paz, Bolivia (1999); “Cavilaciones acerca de una economía del amor”, en Búsqueda, 54. (2024); “Economía Providencial. En Memoria del Seminario Internacional Economía Social y Solidaria en Bolivia”, INCISO-FACSO, UMSS, Cochabamba, Bolivia (2019); “Economía Monetaria Bolivia: Moneda y cambio en los siglos XX-XXI”, Konrad Adenauer Stiftung, La Paz, Bolivia (2018); “El ciclo estatal y el régimen monetario: 1952-1985. En: Historia Monetaria de Bolivia”, Banco Central de Bolivia, La Paz, Bolivia (2015). ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-3833-7313> Dirección de correo electrónico: o.zegada@umss.edu

** Nota. Mira el fluir de la vida en silencio, soledad, incertidumbre [Fotografía], por Oscar Zegada Claure, Cerro Verde, Cochabamba, Bolivia, 1980.

**Notas sobre la transformación curricular
en el Programa de Licenciatura en Música
de la Universidad Mayor de San Simón**

Luis Moya Salguero

1

Clusters.

(A) 8 **(B)** 12 **(C)** 8' 4'

Luis Moya **

Violin I 1-4

Violin II 1-4

Viola 1-4

Violonchelo 1-4

mp

Notas sobre la transformación curricular en el Programa de Licenciatura en Música de la Universidad Mayor de San Simón¹

Luis Moya Salguero*

Recibido: 28 de agosto de 2024 • Aprobado: 4 de noviembre de 2024

Cómo citar: Moya, L. (2024). Notas sobre la transformación curricular en el Programa de Licenciatura en Música de la Universidad Mayor de San Simón. *Revista Dialógica Intercultural*, 4, 165-178. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.14610140>

Después de un periodo de casi cuatro años de no emitir ninguna opinión —o quizás solo en privado— sobre la transformación curricular que se va desarrollando en el Programa de Licenciatura en Música (PLM) de la Universidad Mayor de San Simón (UMSS), finalmente he decidido tomar la palabra, en vista de las diversas opiniones que me han ido llegando desde el ámbito docente y desde los estudiantes; pero también, tomo la palabra en vista del malestar expresado por algunos de ellos, en un desacuerdo claramente producido por las supuestas “transformaciones” en la malla curricular y el “modelo educativo” que se viene desarrollando.

Dado que el proceso está suficientemente avanzado, en la perspectiva de la conversión en carrera, que no estamos dispuestos a postergar, y dado que han vencido los plazos para interponer observaciones formales a la nueva propuesta, las líneas que siguen a continuación serán solo una reflexión, un aporte al debate histórico sobre la formación de músicos en nuestro contexto y quizás en el mejor sentido, una advertencia de lo que, en mi criterio, viene sucediendo en el proceso de transformación del plan de estudios del PLM.

Varias fuentes puedo mencionar aquí para mostrar —como otros docentes—, mis observaciones y quizás mi desacuerdo con la pretendida transformación del plan de estudios. Una de estas fuentes es el trabajo de Pérez y Maldonado, titulado *Modelos de enseñanza y aprendizaje de música en el ámbito superior universitario. El modelo adoptado por el Programa de Licenciatura en Música de la UMSS, sus desdoblamientos y perspectivas para una transformación curricular* (2021)². Algunas fuentes más recientes son las razones de Álvaro Cadima (profesor del PLM) para renunciar al Equipo de

¹ La versión original de este texto fue una especie de nota comunicativa a los docentes del Programa de Licenciatura en Música. Agradezco a J. Fernando Galindo (editor general de *Dialógica Intercultural*), quien al leer estas reflexiones, a las que añadí unas pequeñas modificaciones, sugirió su publicación.

² El texto ha sido publicado en el libro *Lineamientos para la transformación académica universitaria, Aportes desde la Facultad de Humanidades de la UMSS* (2022).

Gestión³, así como la carta de renuncia de Giovanni Silva, también al Equipo de Gestión, esta última fechada el 18 de junio de 2024. Luego está el informe de los representantes del Equipo de Gestión para la transformación curricular (19 de julio de 2024) y opiniones de docentes; algunos de ellos decidieron mantenerse en el anonimato, lo cual no quiere decir que no tengan opiniones al respecto.

De entrada, vale la pena mencionar que lo que está en juego aquí, es el enfoque, el paradigma o los valores, las ideas, los ideales y el horizonte por el que se concibe la educación musical superior.

El llamado “modelo conservatorio”

Lo que Penna (1995) llama el “modelo conservatorio”, es modelo crítico, sin duda, construido desde una perspectiva de la pedagogía social —y por tanto extramusical—, que seguramente tiene mucho sentido en su análisis en el contexto local de la educación en Brasil, de donde es originaria la autora, pero que en nuestro contexto y en su aplicación a nuestro programa solo parece tener el valor de una aplicación forzosa. El concepto de “modelo conservatorio”, en la versión de Pérez y Maldonado, proporciona una visión estrecha y simplista de nuestra realidad y en las observaciones no se titubea en asimilarla dualmente, es decir, o es blanco o es negro. Pero el uso de la noción “modelo conservatorio” provoca una reacción casi delirante, desde que en su aplicación a nuestro modelo plantea que la planificación original del PLM responde a un “modelo conservatorio” —que entre otras cosas hay que decir, y aunque yo mismo no esté de acuerdo, contiene los requerimientos con que el Departamento de Planificación Académica de la UMSS, exigió su creación y su desarrollo desde 2012 hasta 2020—. Desde esa perspectiva, todo está mal, es antiguo, rígido, monocultural, todo es occidental, eurocéntrico, el enfoque de la malla curricular posee una “perspectiva de la música europea” (pg. 241), etc., etc. Y así se desarrolla una extensa perorata para intentar sepultar el plan original con el que fue creado el PLM. Pero Penna (1995) —que pena— ¿conoce nuestra cultura y su desarrollo social? Existen un conjunto de autores citados, teóricos de la pedagogía de la música, pero estos ¿han visto nuestra carrera? ¿Tienen acaso nuestra vivencia sobre lo que sucede administrativamente, musicalmente, social, culturalmente, etc.? ¿Conocen las prácticas musicales que se desarrollan en nuestras aulas? ¿Han conversado con nuestros docentes? ¿Tal vez se les envió la información de nuestro plan de estudios? Claro que no. El concepto está instrumentalizado para operar solo fines destructivos de lo que ya ha sido hecho.

Estos autores desarrollan sus ideas en un nivel teórico o con lo que podemos denominar “*evidencias de papel*”. Y en ese nivel parece que pudiera articularse una lógica coherente en sí misma, válida en el campo de sus articulaciones significantes, pero no tanto en su

³ El Equipo de Gestión Curricular fue una Comisión de tres docentes y tres estudiantes del Programa de Licenciatura en Música nombrada por el Consejo Facultativo de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación para desarrollar la transformación curricular de este programa.

relación con la realidad. Su perspectiva epistemológica, seguro que no lo es, pero parece de un corte positivista, dualista, cuando lo que en realidad hace falta es analizar nuestra realidad desde una visión más bien compleja, tomando, por supuesto, el valor también de lo subjetivo allí en juego, para construir esa versión que pretende ser verdadera.

El problema aquí es que todas esas teorías de autores, esquemas, conceptos y visiones foráneas —salvo que se quiera forzar— no tienen pertinencia con lo que aquí está pasando, por ejemplo, con la reacción de algunos docentes a los que no se les podrá convencer que, para la formación de músicos, la práctica instrumental no es muy necesaria, o que cualquiera puede enseñar un instrumento ajeno a su especialidad y que no son importantes las orquestas y los coros. Así está la realidad actual, y, por el contrario, la teoría está funcionando casi como un libreto, y esto sucede así porque las teorías no son más que construcciones humanas, y sucede así, aunque la realidad la contradiga. Y entonces todo sucede, algo así, como un intento de introducir un cubo en un cilindro.

En particular, poco me importa lo que pueda estar sucediendo en la construcción de los paradigmas actuales de la educación musical en el contexto internacional. Aquí existen procesos educativos, culturales, estéticos musicales propios y específicos. Pareciera, sin embargo, que se quiere hacer funcionar nuestra carrera con los paradigmas foráneos, introduciéndolos a la fuerza. Puedo adelantarme a decir que esa intención solo está produciendo resistencia entre algunos docentes y sin lugar a dudas, está también produciendo un caos en la organización misma de la malla curricular.

En el texto aludido, pero también en las exposiciones de las sesiones del equipo de gestión, se genera una separación entre lo europeo/occidental y lo que pudiera ser local, lo autóctono, separación que solo es posible en el lenguaje y no en la realidad. No hay una separación, un límite, ni siquiera una oposición, sino tal vez solo una continuidad entre lo que pudiera llamarse lo occidental y lo no occidental. Y aunque parezca de otro modo, en la realidad tampoco hay una separación entre el *logos* y la *techne* (por si acaso, éstas son palabras griegas y son, por tanto, europeas). Y aunque se utiliza, en una aspiración a la erudición, referencias justamente al *logos* y a la *techne*, solo es para instrumentalizar en la escritura y el pensamiento el reforzamiento de un maniqueísmo. Separar los campos teóricos, como si hubiese líneas impermeables en la realidad misma es no comprender la música, ni la cultura, ni lo social, ni la educación, ni la complejidad de las interrelaciones continuas de estos elementos dinámicos. Todos estos campos son absolutamente permeables y de mutuas y constantes influencias complejas.

Dijimos que, de lo que se trata aquí es del pensamiento. El pensamiento teórico podría estar muy bien desarrollado, podría ser muy racional, lógico, articulado, coherente, consistente, seguramente “basado en evidencias”, etc., mientras que el pensamiento musical podría estar subdesarrollado; es que este tipo de pensamiento, el musical, responde a otro tipo de estructura, más abstracta, simbólica. La música, mientras tenga que ver con las transformaciones que la subjetividad humana le imprime, será siempre un arte, no una ciencia; y el arte, y la música en particular, no requiere de evidencias científicas. Esta es

una diferencia radical entre la musicología y la música. Lo ideal, por supuesto, debería ser que ambos campos se desarrollen y se complementen, en un músico, de un modo equilibrado.

Creer que la razón y la ciencia son infalibles es, a estas alturas, pecar de inocente. Si la ciencia fuera infalible, la economía sería un campo de certeza, el marxismo ya hubiese resuelto los problemas sociales y económicos de la humanidad y la ciencia no estaría teniendo constantes revoluciones en las que se niegan las verdades precedentes. Reflexionar a profundidad la realidad en el nivel únicamente del significante puede conducir a separarse de ella, pues la relación con la realidad no es más que semiótica.

Se está usando la crítica al documento fundacional del PLM, en una lógica reduccionista y maniquea que solo se explica por aspiraciones de un protagonismo intelectual tendencioso, lo cual sólo provoca la construcción de una impostura intelectual. El caso es que, cuando uno ya tiene un esquema mental preconcebido, lo que hace en la labor investigativa o en el pretendido diagnóstico sobre el plan de estudios, es hacer corresponder la información de los datos a este esquema.

Por supuesto, se puede disfrazar todo esto con argumentos científicos, con referencias a autores y a supuestas evidencias científicas (como si además la ciencia no fuera occidental) o de pretendido servicio a la juventud y a la comunidad, etc.

Desde ahí se están proponiendo falsos debates. Uno de ellos es justamente la oposición, por supuesto, otra vez maniquea, entre música de tradición clásica europea del “modelo conservatorio”, versus, música popular, autóctona o folclórica, del modelo, llamémosle, centrífugo e ingenuo-crítico, ya que toma todo lo foráneo, para, entre falsos debates, transformar lo interno; otra oposición es la práctica instrumental “repetitiva e irreflexiva”, versus, la práctica instrumental “reflexiva”.

Se han ocupado tanto de nombrar el plan original del PLM como perteneciente al “modelo conservatorio” que he oído repetir eso en los pasillos de nuestra facultad, lamentablemente por algunos estudiantes, como si fuera la peor carrera que se ha creado. Aquí hay que reconocer que, también lamentablemente, las falacias pueden imponerse en un ámbito académico, y eso es así porque mucho de lo que sucede en su dinámica es también discursivo-político. Pero créanme: nosotros también consultamos con expertos internacionales, y a nosotros también se nos dijo que era una propuesta revolucionaria para Bolivia y Latinoamérica.

El plan original del PLM no es pues un “modelo conservatorio”, y si hay que ponerle un nombre podría ser el de “dinámico-crítico”, por lo cual se entiende que puede y debe transformarse reflexivamente hacia una periferia, a través de sus propios recursos sonoros

y simbólicos, culturales e históricos, en una relación dialéctica con su entorno estético-sonoro, cultural, social que a su vez la transforma centrífuga y centrípetamente.⁴

Respecto al “modelo conservatorio” hay que decir algo más: actualmente, por las transformaciones de la sociedad, de las instituciones, por las expectativas de los que desean formarse como músicos, por la transformación de las subjetividades, por influencia de las transformaciones de la educación, de la comunicación, de la informática, del mercado, del conocimiento y la ciencia, etc., ningún conservatorio ni en Europa ni América funciona como Penna (1995) indica.

Un lugar para la música popular

Vayamos a los hechos.

Desde hace un tiempo hemos presenciado, escuchado, en las aulas del PLM música de Abba, de Queen, boleros mexicanos, salsa, cumbia, grotescas presentaciones de música popular y de rock (bueno, es mi opinión) (y si quisiéramos ser solo criticones podríamos decir: ¿acaso eso no es foráneo?).

Ya he presenciado también los festivales que se han organizado últimamente y ahí se ha interpretado música popular de varios géneros; predomina el rock. Nuestros estudiantes participan en ellos y puedo decir, los que no estudian en nuestra carrera, lo hacen mejor. Que yo sepa nadie enseñó en nuestras aulas a tocar música del grupo alemán *Genghis Kan*. Los jóvenes ya acuden a nuestra carrera con habilidades de la música popular, pero se presenta en estos conciertos como si fuera un producto de nuestra formación. Y, lamentablemente también puedo reconocer, el público obnubilado y feliz.

Sin duda, como en la sociedad y los medios de comunicación y las redes sociales, hay ahora una presencia hegemónica de la música popular y ésta nos ha invadido hasta hacernos pensar, junto con las teorías e investigaciones musicológicas foráneas, desde el ámbito de la música popular, que es esa la forma en que actualmente debe orientarse la formación musical, es decir, para el mercado. Este es el horizonte que se ha impuesto actualmente. Ergo, la transformación curricular que se desarrolla actualmente en el PLM se está acomodando al mercado cuando en realidad la idea fundacional ha sido exactamente opuesta, es decir, transformar el horizonte de la música, de la cultura local y del mercado de la música, por supuesto.

Lo que estamos viviendo es que los contenidos están siendo acomodados a la presión del mercado de la música popular comercial. Algunas cantantes ya piensan que algún día serán

⁴ En el libro titulado “Sin privilegios, horizonte de la formación musical superior en Cochabamba” (2020), hay una explicación exhaustiva de los elementos que construyen este modelo. Se habla de horizonte y por eso es dinámico, porque el horizonte es el único lugar a donde uno puede tener la certeza de que avanza. No hay punto de llegada.

como Shakira y ganarán un Grammy; otros piensan que tendrán la fama de Maluma, Bud Banny, y no sé qué otros cantantes de la música popular comercial, etc. Estas son ahora las referencias y, lamentablemente, debo decirlo, algunos docentes, por suerte muy pocos, están alineados en esa perspectiva.

Y puedo decir más: jamás se me hubiera ocurrido contribuir a la creación de una carrera universitaria que se integrara al mercado de la música popular comercial o simplemente al mercado. La música popular tiene un desarrollo espontáneo y no requiere quizás un impulso más del que ya goza en los ámbitos culturales, económicos y sociales; se desarrolla por sí misma y bastante bien sin la presencia de universidades y academias. Ni Michael Jackson, ni John Lennon, ni Jimmy Hendrix, han estudiado nunca en una universidad ni supieron leer música; ¿para qué les serviría? Personalmente, no es que no me guste algo de la música popular; lo que en realidad es cuestionable es la adhesión de las prácticas musicales, en la universidad, a la lógica mercantil, como parte de una supuesta “concepción paradigmática”. Es ahí donde se ha perdido de vista el horizonte formativo.

Y me he preguntado: ¿Esto es lo que estamos formando? No solo por el hecho de que esta línea de formación, la de la música popular comercial, sin ser universitaria, ya sucede en las academias de nuestro contexto, y para saber eso no necesitamos hacer grandes diagnósticos y recuperaciones de datos cuantitativos o cualitativos. ¿Por qué nuestra carrera está encaminándose a formar músicos en los lineamientos de una práctica musical que ya existe en nuestro medio? ¿Cuál es sino la diferencia con lo que se hace en estas academias?

Está claro que se ha perdido la orientación hacia el arte regio, ese que ennoblece el corazón, aquel que construye una manera de pensar, de comprender la realidad y busca una forma de ser y estar en el mundo a través de una estética elaborada. Cuando veo las cosas desarrollarse en esa dirección me critico y me digo que quizás fue mucho soñar pensar que la música debía ser una herramienta del pensamiento estético profundo, filosófico y también transformador.

Esta nueva propuesta es un modelo adaptacionista al mercado de la música popular comercial y a la moda, cuando en realidad lo que debió hacerse es continuar un desarrollo de lo ya establecido, porque responde a un proceso propio, construido por una comunidad de docentes.

La música y la musicología

Y para que se vea que a veces la teoría de los otros no deja ver el valor de lo propio, desde la crítica, siguiendo a Penna (1995) y el “modelo conservatorio”, se ha destruido la Orquesta Sinfónica Universitaria y el Coro Universitario “San Simón”. Y entonces uno concluye que la musicología, desde la versión de nuestros autores aludidos, no está aportando lo suficiente para la formación en lo específico de la disciplina musical y está distorsionando hasta extraviar el horizonte formativo. No es difícil examinar en esta lógica

el extravío al que dirige nuestra institución, ya que, bajo el argumento de lo multi, trans e interdisciplinario, se está optando por una infinidad de caminos posibles intentando poner todo en una malla curricular, pensando que eso sería actualizar la malla curricular: “Fundamentos de la música [...], Músicas del mundo”; se plantea “investigación bibliográfica, lectura y redacción académica” (Pérez y Maldonado; pg. 249); y en ese caso, por qué no también inglés, por qué no arreglo de computadoras y celulares, economía, arquitectura, diseño de interiores, fisioterapia, musicoterapia, etc., y así, sin fin. No se puede poner todo en una malla curricular.

He visto la lista de materias y hay una disminución considerable de las materias estrictamente musicales en favor de materias teóricas o analíticas. Aunque se las ha situado en campos o áreas de conocimiento, es una lista aún inconexa que resulta difícil de integrarlas lógicamente y teleológicamente. Pero no dudo que por fuerza pueda inventarse una conexión entre ellas; finalmente todo se puede conectar. Mi opinión es que esto va a conducir a un desastre en la formación de músicos. Tal vez favorezca la formación de investigadores e intelectuales musicólogos que hablen de la música, aunque finalmente no sean músicos y no asimilen debidamente los lenguajes musicales.

Se está abandonando y desbaratando la interpretación y la práctica instrumental: ejercitar mucho el instrumento mediante las “metodologías tradicionales” no es saludable, es irreflexiva, afirman nuestros autores; produce “problemas de orden neuro-musculo-esqueléticos” (pg. 244). Por favor... Eso es como ver los árboles sin ver el bosque.

He hablado con algunos docentes de instrumento y veo que no pueden estar de acuerdo con esta afirmación:

El estudiante no participa de forma activa en la búsqueda y levantamiento de repertorios, necesarios a determinados objetivos. En cada encuentro el estudiante toca las obras y el docente diagnostica problemas y sugiere soluciones, de manera unilateral (pg. 240).

Y tampoco veo que puedan estar de acuerdo con lo que, en este texto, llama a la práctica de la enseñanza instrumental como “mecanicista” y “basada en la imitación y repetición de modelos” (pg. 240). Ahí es donde el escrito aludido carece de evidencias y contradice la realidad empírica de los hechos, por lo menos en nuestra específica realidad. Pero claro funciona muy bien como crítica al plan original; es tan fácil criticar.

Se va diciendo que el proyecto inicial del PLM, lo que forma son instrumentistas. Esto es otra vez un absurdo reduccionismo. No es así. Primero, un músico no puede no ser un instrumentista, porque el instrumento es como la pelota para el futbolista, la paleta de colores para el pintor, el fusil para un soldado. Esto es así porque simplemente con el instrumento se produce el sonido y la música. ¿O alguien conoce un músico que no toque algún instrumento? Segundo, si esto es así, ¿por qué tendría que ser europeo? Y si lo es ¿cuál es el problema? Otro es, por supuesto, el problema de la relación de número de estudiantes de instrumento por docente, que se ha cuestionado desde los funcionarios de

planificación de la universidad que nos obliga a no tener clases individualizadas en instrumento. Aceptaremos que, dadas las circunstancias de nuestra universidad, puede aceptarse la metodología grupal como alternativa a la enseñanza individualizada. Pero no puede pensarse, ni de lejos, que esta sea la mejor opción. Tercero, habrá que decir que la educación individualizada, singularizada, personalizada, era el mejor espacio para el encuentro de personas, de seres humanos con expectativas y deseos. El sistema actual, a través de la aplicación de esquemas administrativos informáticos, ha naturalizado la educación despersonalizada, masificada, anónima y deshumanizada.

El plan inicial preparaba esencialmente “músicos” —por tanto, instrumentistas— pero con herramientas de gestión que puedan desarrollar en nuestro medio prácticas musicales corales e instrumentales en todas sus perspectivas y espacios sociales. Esta es una idea que se debería seguir construyendo.

Me parece, por otra parte, que no puede cuestionarse la construcción histórica de las técnicas de interpretación instrumental —en algunos casos de hasta tres siglos— sin caer en criterios absolutamente ligeros.

Aquí, por supuesto, hace falta diferenciar al músico del musicólogo. Este último no necesita ser músico, ni tocar un instrumento, puede ser un melómano que desde cualquier disciplina puede haber adquirido las herramientas para la investigación y así abordar desde la externalidad, los temas de la música. En estos casos se habla de la música sin decir nada de sus lenguajes específicos. Las evidencias, que se relacionan con la función de ver, verificar, tienen sentido en el campo de la musicología; Por otro lado, ya lo dijimos, la música no requiere de evidencias, pero, además, se relaciona con la escucha, como un campo más abstracto de la comprensión humana. Sin duda, esto no es blanco o negro solamente, sino que hay en estas posturas tonos grises de extremo a extremo. Lamentablemente he conocido algunos de los últimos trabajos de titulación, en los cuales ya no hay pentagramas o algún lenguaje de la música, no hay sonido, no hay música y parecen trabajos de otras disciplinas o carreras. El objeto de nuestra formación está quedando relegado.

En lo relativo a la investigación, la musicología de por medio, se nos pretende convencer de que la recopilación y la interpretación de música autóctona y del folclor urbano es investigación. Y entonces los estudiantes imitan a los *Kjarkas* o a otros grupos de música folclórica popular urbana y se les hace pensar que eso es investigación.

Quiero citar lo que afirman Pérez y Maldonado (2021), quienes, retomando a Jardim (2002) y Pereira (2014) mencionan la crítica al conservatorio en siete puntos, uno de los cuales, el primero, indica lo siguiente:

Los estudiantes anclan su futuro profesional al profesor de instrumento que los formó. Los instrumentistas formados en el modelo informan en sus currículos a los profesores y minimizan las instituciones donde estudiaron. Esto ocurre también durante el recorrido académico en la institución, donde se presentan conciertos de estudiantes de la clase del

profesor —usando el nombre del mismo, como tarjeta de presentación— y se le da poca relevancia al espacio o momento formativo, incluso a los propios estudiantes. Esta situación muestra que en el proceso formativo del modelo de conservatorio existe una relación docente-estudiante verticalizada, en la que el “maestro” concentra todo el poder.⁵ Se presenta como un “eximio conocedor de su arte” y sus “pupilos” deben limitarse a obedecer comandos, sin una participación activa en la construcción de los conocimientos. (pg. 246)

Para no extenderme en observar esta su crítica a la enseñanza instrumental solo diré que estas afirmaciones solo son generalizaciones absurdas. Esto es tomar la parte por el todo o lo que es lo mismo, otra vez, ver los árboles y no el bosque, o dar rienda suelta al debate sobre el sexo de los ángeles. Porque, aunque seguramente sucede en algunos y quizás varios casos, en muchos otros casos seguro que no; y si así sucede ¿cuál es el problema? No me referiré a cómo nuestros autores se aventuran a mencionar las relaciones de poder en la enseñanza instrumental.

Los siguientes seis puntos de esta crítica tienen la misma estructura de construcción falaz. No me detendré en ellos. Solo les remito a examinarlos en la pg. 237.

¿Cómo se puede cuestionar la interpretación instrumental de tradición escrita?

Decir que la escritura y el repertorio que se exige en las clases de instrumento es europeo y occidental es una falacia más (pg. 242). Sin desconocer que existen actualmente muchos otros lenguajes para la música, entre los cuales la improvisación y la experimentación sonora promueven diversos lenguajes, la escritura es fundamental para la asimilación de los detalles específicos del análisis y la interpretación. No será así, por supuesto, en la música popular ni en la música folclórica, donde predomina la atención a la emocionalidad de lo audible, porque no requiere, por lo general, un análisis de su gramática o de su estructura subyacente —que es lo que la escritura y cualquier otro lenguaje facilita— pero es imprescindible en otros lenguajes, para atender su gramática, es esencial en el proceso deconstructivo de sus estructuras subyacentes, en sus relaciones lógicas, donde es posible estimular también el intelecto, el pensamiento musical, como tal. Por lo demás, no creo, que, para observar la práctica musical de tradición escrita, se haya tomado en cuenta el criterio y opinión de los docentes del PLM.

El proceso de transformación curricular

Parece que el proceso que se ha llevado a cabo puede cuestionarse, no solo desde sus postulados teóricos, conceptuales, paradigmáticos, sino también desde sus procedimientos formales y operativos, por la inasistencia y participación de docentes y estudiantes, por las metodologías y por la ausencia de debate.

⁵ El subrayado es nuestro.

Según G. Silva —en su carta del 18 de junio de 2024— el proceso se ha valido de “un sistema de trabajo establecido que dificulta y no promueve una mayor participación docente”. No ha habido pues debate —como no ha habido, en la oportunidad del informe del Equipo de Gestión (del 19 de julio de 2024), ninguna oportunidad para los oyentes de emitir consultas, observaciones o comentarios—. Se aprueban materias, afirma Silva, “por simple mayoría”, y claro, a aquellas sesiones asisten solo un puñado de estudiantes y solo alguno que otro docente de base. Ante la ausencia y la falta de participación, ante la ausencia de debate, se ha establecido el ejercicio de la sutil imposición de una visión foránea, urdida desde la crítica al “modelo conservatorio”. Y tiene sentido la observación de Silva en su carta, cuando afirma que el trabajo del equipo “estaba orientado a desestimar el objetivo del PLM con el que fue creado”. Y tiene sentido cuando denuncia que se ha desestimado y “banalizado” la práctica instrumental, se han “desmantelado” las prácticas colectivas (de coro y orquesta), las asignaturas teóricas. El perfil, afirma Silva, es ahora “incomprensible”; es, en otras palabras, un caos. Parece que no interesa la pertinencia y el aprendizaje detallado técnico de un instrumento, las transformaciones iniciales que se han ido aplicando han empujado a los docentes de instrumento a dar clases de instrumentos que no conocen: pianistas guiando a estudiantes que tocan bronce, docentes de bronce asumiendo la enseñanza de violín, etc. Esto es un total absurdo.

Por su parte, Álvaro Cadima, quien no solo coincide con Silva, hace observaciones significativas a los procedimientos formales mediante los cuales se han desarrollado las sesiones; esta es la causa, entre otras cosas, por las que renuncia como miembro del Equipo de Gestión. Según él, se han convocado a sesiones en horarios en los que los docentes no pueden asistir; se han aprobado materias a mano alzada sin casi participación docente y sin debate. No se han tomado actas y, por tanto, no hay una consideración y aprobación, tal como debería establecerse por procedimiento y metodología en este tipo de procesos. No hay actas de las reuniones, y aunque existe un registro de vídeos, el procedimiento metodológico de validación de lo que sucede en las sesiones, que debería ser la lectura de actas y su aprobación por parte del equipo, no ha sucedido.

Y Silva tiene razón cuando afirma que, así como va el proceso de transformación, este carece de legitimidad; y tiene razón, además, en no estar de acuerdo ni con “la integridad” del trabajo ni con el “resultado”.

Como en varios casos que ya han sucedido, no solo en nuestro contexto, algunos argumentos teóricos parecen estar orientados a destruir de un plumazo proyectos que se construyen con mucho esfuerzo de varios años, justamente las orquestas y el coro.

Tengo la seguridad que este nuevo plan es un extravío. Jamás se hace un plan de estudios universitario en música con estudios de mercado tal como se ha hecho, o con opiniones, con metodologías participativas como las del FODA, etc. Convocando a presentar propuestas de nuevas materias y aprobándolas por votación a mano alzada; realmente uno no sabe lo que va a salir de eso.

La restauración

Esta parece ser una lucha de músicos que quieren que la música suene y se desarrolle, y tenga un diálogo desde este objeto sonoro con otros campos de la ciencia y del conocimiento.

Lo primero que debe hacerse es detener el sentido destructivista de esta propuesta. Se debería recuperar lo que está bien hecho y seguir avanzando reubicando la finalidad formativa y el objeto de estudio históricamente construido. Se debería restaurar y tomar conciencia del objeto en juego para así evitar el extravío epistemológico:

El objeto histórico de los estudios musicales es el sonido y su elaboración estética por acción de individuos o grupos y de una transformación aplicada a sus cualidades, a partir de procesos emocionales subjetivos, intuitivos, reflexivos y racionales, de procedimientos tecnológicos, de conocimientos y teorías científicas, y a partir de métodos y técnicas socio-históricamente construidos en un contexto cultural dado, que definen formas y estructuras acústicas. (Moya, 2020, 123)

Por supuesto, se debería recuperar y restaurar la práctica instrumental como fundamento de la formación del músico.

Debería restaurarse también los elencos, la orquesta sinfónica y el coro universitario.

Se debe defender todo lo que ha sido construido y ha funcionado y ha producido resultados formativos satisfactorios para la comunidad académica de la música.

El problema mayúsculo que era la cantidad de estudiantes de instrumento actualmente se ha superado. Y entonces, para dar espacio a la música popular, que es sin duda una corriente a la que hay que atender, debe considerarse la posibilidad de crear una “sección de música popular, folclórica y jazz”, donde los estudiantes puedan desarrollar habilidades e incluso —sin temor a equivocarme— ese puede ser el mejor espacio para la investigación musicológica y la musicoterapia.

Hay que solucionar estos problemas actuales y proyectar la carrera en un largo plazo hasta construir las etapas pendientes considerando la rigidez de los esquemas y las normas institucionales universitarias: prácticas con instrumentos nativos, en la perspectiva de la construcción académica de los lenguajes musicales y sonoros. Esto es lo que pienso.

Referencias

1. Álvarez, J. (2009). *Cómo hacer investigación cualitativa: Fundamentos y Metodología*. México: Paidós.
2. Moya, L. (2020). *Sin privilegios, horizonte de la formación musical superior en Cochabamba*. Agalma Ediciones. Programa de Licenciatura en Música. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. UMSS. Cochabamba, Bolivia.
3. Penna, M. (1995). Ensino de música: para além das fronteiras do conservatório. En Peregrino, Y. R. (coord.). *Da camiseta ao museu: o ensino das artes na democratização da cultura*. João Pessoa (101-111). Ed. Universitária/UFPB.
4. Pérez, P. & Maldonado, M. (2022). Modelos de enseñanza y aprendizaje de música en el ámbito superior universitario. El modelo adoptado por el Programa de Licenciatura en Música de la UMSS, sus desdoblamientos y perspectivas para una transformación curricular. En Machaca, G., Camacho, L. & Delgado, A. (Coordinadores). *Lineamientos para la transformación académica universitaria, Aportes desde la Facultad de Humanidades de la UMSS* (229-254). Editorial Humanidades.

Notas

* Compositor de música clásica contemporánea y psicólogo titulado en la Universidad Mayor de San Simón de Cochabamba. Maestría en Gestión del patrimonio y desarrollo territorial (UMSS, 2009); Maestría en literatura comparada (UMSS, 2022); Maestría en composición y musical con nuevas tecnologías (UNIR, 2023). Ha compuesto una serie de obras para música de cámara, piano, coro, orquesta de cámara, orquesta sinfónica y música electroacústica. Autor del proyecto y gestor de la creación del Programa de Licenciatura en Música en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Mayor de San Simón de Cochabamba (2013-2020). Ejerce la docencia en las asignaturas de Armonía II, Seminario de orquestas experimentales e Instrumentación y orquestación en este Programa de Licenciatura en Música. Ha publicado el libro “Diagnóstico de necesidades y espacios de investigación en el medio regional en los campos de educación, desarrollo humano y social” (2003), “Ética y subjetivación de la muerte frente al discurso contemporáneo” (2004), “Psicología, salud y medioambiente” (2006), "Versiones sobre la juventud" (2009) y es coautor de la investigación “Aquí todos somos de todas partes” Narrativas juveniles desde el sud, Territorios e identidades (2009). “Invenciones sobre la sonoridad andina” (2009). Es coautor del libro "El desafío de ser joven y vivir en la Zona Sud de Cochabamba, territorios e identidades" (IFHCE, 2013) y Trayectorias y expectativas de los jóvenes del distrito 8 de la Zona Sud (2016). Autor del libro “Sin privilegios”, Horizonte de la formación musical superior en Cochabamba (2019). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2205-2122>. Dirección de correo electrónico: lmoya66salguero@gmail.com

** Nota. Clusters [Fotografía], por Luis Moya, Cochabamba-Bolivia, diciembre de 2024.

Narrativa y Sociología: Explorando el debate de los 1990

J. Fernando Galindo



Narrativa y Sociología: Explorando el debate de los 1990*

J. Fernando Galindo**

Cómo citar: Galindo, J. F. (2024). Narrativa y Sociología: Explorando el debate de los 1990, *Revista Dialógica Intercultural*, 4, 179-195. **DOI:** <https://doi.org/10.5281/zenodo.14623187>

Recibido: 20 de noviembre 2024 • Aprobado: 18 de diciembre de 2024

RESUMEN | En base a la revisión de literatura de los años 90, el presente trabajo explora las relaciones entre la narrativa y la sociología mapeando diferentes escenarios de discusión sobre la narrativa en el contexto sociológico, sin pretender descubrir relaciones ocultas, sino más bien estableciendo un punto de partida para futuras exploraciones. La metodología utilizada es de carácter descriptivo y bibliográfico, centrada en la revisión de literatura en inglés relacionada con el debate sobre la narrativa en sociología. Se analizan diferentes enfoques y conceptos que han surgido en la discusión sobre la narrativa, así como su aplicación en disciplinas como la historia y la sociología. Se resalta el papel central de la narrativa en la construcción de sentido tanto en la vida cotidiana como en la práctica de las ciencias sociales. A pesar de los intentos positivistas de eliminar la narrativa, se argumenta que esta sigue siendo un instrumento descriptivo e interpretativo esencial. El argumento central del documento es que la narrativa no solo es un medio de comunicación, sino que también es fundamental para la interpretación y explicación de fenómenos sociales. Se sostiene que todos los datos en ciencias sociales son interpretados y que los hechos sociológicos son narrados, lo que implica que la sociología debe ser vista como una ciencia interpretativa. Entre los hallazgos se plantea que la narrativa se presenta en diferentes formas: como experiencia vivida, medio de comunicación, forma de explicación y medio de representación. Se concluye que la narrativa tiene un carácter interdisciplinario y que su estudio debe extenderse más allá de las ciencias sociales. Se enfatiza la importancia de reconocer el papel de la narrativa en la comunicación y la interpretación de la realidad social.

Palabras clave | Narrativa, Sociología, Interpretación, Identidad, Historia.

ABSTRACT | Based on a literature review from the 1990s, this paper explores the relationships between narrative and sociology by mapping different scenarios of discussion about narrative in the sociological context, without intending to discover hidden relationships, but rather establishing a starting point for future explorations. The methodology used is descriptive and bibliographical, focused on the review of literature in English related to the debate on narrative in sociology. Different approaches and concepts that have emerged in the discussion about narrative are

analyzed, as well as their application in disciplines such as history and sociology. The central role of narrative in the construction of meaning both in everyday life and in the practice of social sciences is highlighted. Despite positivist attempts to eliminate narrative, it is argued that it remains an essential descriptive and interpretive instrument. The central argument of the paper is that narrative is not only a means of communication, but is also fundamental to the interpretation and explanation of social phenomena. It is argued that all data in social sciences are interpreted and that sociological facts are narrated, which implies that sociology should be seen as an interpretive science. Among the findings, it is suggested that narrative is presented in different forms: as lived experience, means of communication, form of explanation and means of representation. It is concluded that narrative has an interdisciplinary character and that its study should extend beyond the social sciences. The importance of recognizing the role of narrative in communication and the interpretation of social reality is emphasized.

Keywords | Narrative, Sociology, Interpretation, Identity, History.

Introducción

“... el relato está presente en todos los tiempos, en todos los lugares, en todas las sociedades; el relato comienza con la historia misma de la humanidad; no hay ni ha habido jamás en parte alguna un pueblo sin relatos” (Roland Barthes 1996, p. 7).

Vivimos en un mundo de relatos. En la vida cotidiana los relatos constituyen nuestra identidad y es el medio a través del cual hacemos sentido de nuestra existencia. Los relatos son instrumentos a través de los cuales describimos el mundo, comunicamos nuestras ideas y proyectos para persuadir a otros hacia nuestro punto de vista.

Los relatos no son solo instrumentos a través de los cuales construimos sentido en nuestra vida cotidiana, sino también tiene un papel central en la práctica de las ciencias para comunicar ideas, o persuadir sobre el valor de un determinado resultado de investigación. Más aún en las ciencias sociales y las humanidades, no obstante intentos positivistas de desterrar la práctica narrativa, el relato tiene un lugar central como instrumento descriptivo e interpretativo.

En el presente ensayo exploro las relaciones entre narrativa y sociología basado en la revisión de alguna literatura en inglés del debate sobre el tema de inicios de los años de 1990. Mi intención es descriptiva en lugar de polémica, no pretendo descubrir ninguna relación oculta entre narrativa y sociología, sino solo hacer un mapeo de algunos de los escenarios de la discusión sobre el tema. Desde este punto de vista, el presente ensayo representa un punto de partida para posibilitar exploraciones posteriores.

El trabajo se desarrolla en cuatro partes. En la primera parte describo el descrédito y el posterior retorno de la narrativa en sociología. Luego introduzco cuatro escenarios de discusión sobre la narrativa en sociología. En la tercera parte, bosquejo algunos elementos

conceptuales y metodológicos para la interpretación narrativa de procesos históricos y sociales. Finalmente, en la cuarta parte se esbozan algunas conclusiones y puntos de partida para continuar explorando el tema.

1. Antecedentes: descrédito y retorno de la narrativa

Por siglos la narrativa fue el medio predilecto de describir la sociedad y la historia. A mediados del siglo XIX el impresionante desarrollo de las ciencias formales (física, química, biología) comenzó a influenciar otras áreas del conocimiento trayendo como consecuencia el descrédito de formas narrativas y su paulatina sustitución por otros procedimientos como la observación, experimentación, y análisis. En la historia por ejemplo esta influencia se refleja en la adopción y elaboración de procedimientos de investigación analíticos y el abandono de sus procedimientos narrativos. Un proceso similar ocurre en el ámbito de las ciencias sociales, las cuales, bajo la influencia de las ciencias formales, adoptan procedimientos metodológicos similares y sub desarrollan otros modelos de examinación de lo social, como la narrativa.

A inicios del siglo XX los historiadores comenzaron a conformar los contornos de una disciplina histórica científica capaz de producir generalizaciones y leyes universales de cambio social (Stone, 1979). Expresiones de este proceso de cientifización de la historia fueron el Marxismo, la escuela de los Annales de los historiadores franceses y los cuantificadores ("*cliométricos*"). No obstante, sus diferentes supuestos, estas tres formas de hacer historia compartían su optimismo por los métodos científicos y la creación de leyes empíricas científicas de carácter universal.

Mientras los historiadores se mantenían ocupados en el doble proceso de cientifización y abandono de la narrativa, los sociólogos por otro lado entraron en un proceso de marginalizar la sociología narrativa. De acuerdo con Andrew Abbott (1992) y David Maines (1993), durante las primeras décadas del siglo XX la sociología desarrolló diferentes perspectivas narrativas como lo demuestran los trabajos de Thomas y Znaniecki "El Campesino Polaco en Europa y América" (1927), William F. White "Sociedad de la Esquina" (1943) y otros trabajos realizados por la escuela de sociología de Chicago. Estos intentos, sin embargo, fueron marginalizados por el vuelco positivista en sociología, que puso más énfasis en las dimensiones funcionales y estructurales de la sociedad y en la construcción y prueba de modelos, y no en las dimensiones temporales de la sociedad.

Otra razón para la marginación de una sociología narrativa fue la fuerte influencia de la filosofía e ideología racionalista iniciada con el movimiento de la ilustración. De acuerdo con Maines el racionalismo contribuye a fortalecer la "desconfianza en el lenguaje ordinario como impreciso, ambiguo, evocativo y metafórico y la demarcación institucional entre las ciencias y las humanidades" (1993, p. 19).

La reconfiguración de la historia y la sociología como disciplinas científicas a inicios del siglo XX podrían ser interpretadas en tres sentidos. Primero en términos de la separación

de la historia y la sociología de las humanidades. Segundo la emergencia de la dicotomía entre ciencias analíticas (historia, sociología) y narrativas (humanidades). Respecto a esta separación, el historiador William Sewell Jr. afirma: "En sus inicios la ciencia social histórica estaba obsesionada con teorías y métodos 'científicos' especialmente métodos cuantitativos, y consideraba las humanidades como algo retrasado y sin teoría de las cuales nada de valor podría aprenderse" (1992, p. 480). Y tercero la convergencia entre historia y sociología bajo el paraguas de la ciencia, proceso al que Lawrence Stone ha denominado "*sociologización de la historia*" (1979, p. 14).

No obstante, el énfasis en procedimientos analíticos de investigación los estilos o maneras narrativas de investigación persistieron en la historia y la sociología. En la historia la narrativa siguió siendo usada en estudios sobre las costumbres, emociones, estados de ánimo, la muerte, y la brujería¹. En Francia esta forma de escribir la historia fue descrita con el término "mentalidad" (*mentalité*). La historia de las mentalidades se refiere a "la narración circunstancial, en gran detalle, de uno o más 'acontecimientos' basado en el testimonio de testigos visuales y participantes" (Stone 1979, p. 16).

En sociología la narrativa no fue cancelada por completo por los sofisticados métodos de cuantificación o las perspectivas funcionales-estructurales. La narrativa persistió en la investigación etnográfica (etnológica) antropológica y sociológica, pero no con el propósito de desarrollar una teoría y metodología narrativa, sino simplemente como otra fuente de información. La preocupación con el desarrollo de teorías y metodologías narrativas es un elemento central que distingue las preocupaciones sociológicas presentes por la narrativa en comparación a sus usos pasados.

Durante las décadas de 1970 y 1980 varios factores políticos, sociales e intelectuales contribuyeron al retorno de la narrativa en la historia y la sociología. Primero la desilusión con los modelos económicos deterministas de explicación/interpretación histórica y las metodologías cuantitativas (Stone 1979, pp. 8, 10). Segundo, el surgimiento de nuevos movimientos sociales (feministas, indígenas, de jóvenes, gays) que condujeron a un reconocimiento de la importancia de las dimensiones culturales, políticas e ideológicas como importantes fuentes de cambio social (Stone 1979, pp. 9-10). Tercero la creciente influencia de la antropología que empezó a disputar espacio a la economía y la sociología en el ámbito de las ciencias sociales (Stone 1979, p. 14). Cuarto, los cambios en las disciplinas humanísticas, las cuales se tornaron más teóricas y reflexivas y apelaron a la curiosidad e interés de historiadores y científicos sociales transformando la narrativa en una preocupación verdaderamente interdisciplinaria (Sewell 1992, pp. 480-481). Quinto, la crítica postmoderna al proyecto de la modernidad y las ciencias formales.² La base empírica de esta crítica postmoderna provino del fracaso de los procesos de desarrollo

¹ Entre los trabajos que mantuvieron el enfoque narrativo pueden citarse "El Proceso Civilizatorio" de Norberto Elias (1994) y "Francia, 1948-1945" de Theodore Zeldin (1973).

² Clegg et al. (1996, p. 2) distinguen entre la crítica postmoderna empírica y teórica. La primera está basada en la oposición de la idea de progreso iniciado con el movimiento de la ilustración, y la segunda en la oposición a las tendencias que enfatizan grandes narrativas, la idea de totalidad y el esencialismo.

modernizador, el éxito de modelos de desarrollo alternativos a occidente (e.g. Japón) y la emergencia de movimientos nacionales de liberación en los países del tercer mundo. Estos, y otros, factores crearon las condiciones para poner en tela de juicio el supuesto de una historia unitaria y el punto de vista privilegiado de occidente, creando una mayor conciencia sobre la pluralidad de las historias locales (Featherstone 1995, p. 88). Asimismo, se comienza a tomar conciencia de concebir la historia no solo en términos temporales o cronológicos, sino también en términos espaciales y relacionales; “que nuestra historia se genera en relación con otras temporalidades coexistentes y espacialmente distintas” (Featherstone 1995, pp. 88-89).

Lawrence Stone (1979, p. 19) ha identificado cinco elementos centrales del retorno de la narrativa en la historia. Estos son: 1) la preocupación con el pobre y oscuro en lugar que con el grande y poderoso, 2) el uso de la descripción y su extraña combinación con formas de explicación analíticas, 3) el deseo de tener acceso a nuevas fuentes de información, 4) la atención a lo simbólico y el subconsciente, y 5) el uso de historias personales para iluminar procesos culturales y sociales.

Por su parte, en la sociología el vuelco narrativo ha sido caracterizado por David Maines como el “*momento de la narrativa*”, término con el que hace referencia a “un grupo de condiciones y posibilidades a través de las cuales una genuina sociología narrativa puede ser desarrollada” (1993, p. 17). Para este fin este autor plantea las siguientes proposiciones:

1. Dado que todos los seres humanos socializados son relatores, todo individuo se encuentra en una situación potencial de decir historias cuando interactúan o se enfrentan con otros;
2. La mayoría de los actos del habla y auto-representaciones contienen al menos algunos elementos narrativos;
3. Las variaciones en la situación, audiencia, perspectiva individual y relaciones de poder/autoridad producirán la condición universal de múltiples narrativas de eventos narrados;
4. Las narrativas y ocasiones narrativas son siempre potenciales sitios de conflicto y competición, así como de cooperación y consenso;
5. Todas las narrativas son potencialmente reportes racionales, pero debido a la inherente ambigüedad humana y a la variación en competencia lingüística, todas las narrativas son últimamente incompletas;
6. Las narrativas existen a varios niveles de escala, variando de lo personal a lo individual y a lo cultural, ellas existen por varios periodos de tiempo e inevitablemente cambian;
7. Todos los datos de las ciencias sociales son datos ya interpretados; no existen datos sin interpretación;
8. Todos los hechos sociológicos son hechos narrados, dado que fueron procesados a través de alguna forma de estructura narrativa que provee a los eventos un carácter real;
9. El acto de recolección de información es un acto de entrar en la vida de los sujetos parcialmente constituidos por relatos todavía en desarrollo. En consecuencia, en nombre

de la honestidad, los sujetos de investigación probablemente proveerán a diferentes personas diferentes historias sobre los mismos eventos en diferentes tiempos;

10. Una implicación mayor de las nueve proposiciones previas es que la sociología sólo puede ser una ciencia de interpretaciones y que en algún grado debe constituirse asimismo como una ciencia interpretativa. (Maines 1993, pp. 21-22, mi traducción).

Con estas proposiciones Maines sugiere explícitamente que los sociólogos consideren seriamente los procesos de comunicación y reinterpreten la sociología en términos de la interconexión de actos narrativos. Paralelamente a lo descrito en esta sección, en la segunda mitad del siglo XX comenzó a tomar forma el campo interdisciplinario de estudios conocido como Ciencia, Tecnología y Sociedad (Science, Technology and Society) una de cuyas características es el uso de la narrativa en las ciencias duras resultando en una sociologización, narrativización y humanización de las ciencias naturales (Croissant, 2003; Clarke, 2005)³.

2. Significados de la narrativa

En la discusión sociológica sobre la narrativa, el término adoptó diferentes significados. En esta sección brevemente se describen cuatro escenarios de la misma. Estos son: narrativa como forma de experiencia vivida, narrativa como medio de comunicación, narrativa como forma de explicación, y narrativa como medio de representación.

2.1 Narrativa como forma de experiencia vivida

Un primer escenario de la discusión sobre la narrativa es en torno a la naturaleza ontológica de la narrativa. Dos posiciones pueden identificarse en este respecto. Por un lado, se sostiene que “la misma realidad social tiene una estructura narrativa” (Somers, 1992), y que la narrativa es una categoría fundamental de la conciencia humana y la construcción de la identidad social” (Steinmetz, 1992).

Un argumento un tanto diferente es propuesto por Polkinghorne, quien siguiendo al filósofo francés Paul Ricoeur afirma que “las historias son dichas, pero no vividas” (1988, p. 68). Polkinghorne asume que la realidad no tiene una estructura narrativa “pero que la narrativa impone una estructura en una experiencia original que es heterogénea, no estructurada, y confusa compuesta de mensajes opuestos y mezclados que difícilmente pueden ser dichos” (1988, p. 68).

De estas dos posiciones ontológicas, la segunda me parece la más apropiada para la presente condición postmoderna caracterizada por la fragmentación, diversidad y el repudio de leyes universales. Esta discusión es fundamental porque desafía las prevalentes concepciones esencialistas de la naturaleza de la sociedad, y el objeto de estudio de la sociología. En este sentido Margaret Somers (1992, pp. 606-609) ha propuesto sustituir los

³ Agradezco a mi colega Manuel Mosser por sugerir esta idea.

conceptos de “*sociedad*” e “*interés*” por las nociones de “*espacio relacional*” (relational setting) e “*identidad narrativa*” (narrative identity) respectivamente. Dos líneas de reflexión posteriores en esta dirección son los debates sobre posicionalidad y relacionalidad, expresadas por ejemplo en las metodologías indígenas (Smith, 1999) y decoloniales (Archibald, 2008), y la del antropólogo inglés Tim Ingold (2015, 2016) que argumenta que la vida está esencialmente caracterizada por la creación de líneas narrativas entre diferentes sujetos⁴.

2.2 Narrativa como medio de comunicación

La discusión en esta área ha sido focalizada en tres aspectos: 1) la ubicuidad de los relatos en la mayoría de, sino en todas, las actividades sociales (Maines 1993, p. 20) o la narrativa como forma de conducta humana, 2) la narrativa como modo de acercamiento sociológico e histórico (Maines 1993; Stone 1979), y 3) la narrativa como forma de escritura (Reed 1989; Richardson 1990; Stone 1979).

La postura sobre la narrativa como una forma de conducta parte del supuesto de que todos los seres humanos son relatores que comunican sus experiencias y construyen sus identidades a través de las narrativas. Respecto a este punto, Maines (1993) afirma “el mundo empírico —el mundo de hechos objetivos y haceres— puede existir, pero no puede ser conocido directamente. Lo que podemos conocer es solamente una función de la intervención humana, mediaciones y construcciones” (p. 27). Desde estas perspectivas, se asume que las interpretaciones sociológicas trabajan con datos ya de hecho interpretados (las interpretaciones de los actores de sí mismos y de sus relaciones sociales). En este último sentido la sociología podría ser mejor descrita como un segundo nivel de interpretación, concepción similar a la propuesta por Anthony Giddens (1984) de la sociología como una “doble hermenéutica”.

Si el propósito de la sociología es la interpretación de relatos articulados por actores sociales, podría colegirse que también la sociología opera con modelos (teóricos y metodológicos) narrativos de interpretación, o entiende la narrativa en términos narrativos. Sin embargo, esto no significa que el análisis debe ser confinado, por el contrario, un balance entre análisis y narrativa es sugerido. En el campo de la historia, Lawrence Stone (1979) afirma al respecto que “ningún historiador narrativo, ... evita del todo el análisis, pero este no constituye el esqueleto del marco de interpretación alrededor del cual su trabajo es construido” (p. 4). Asimismo, los sociólogos más inclinados hacia una sociología narrativa, no se desprenden de temas tales como validez, muestra y confiabilidad.

Otro foco de interés en la discusión de la narrativa como medio de comunicación es la retórica del relato. Varios autores (Reed 1989; Richardson 1990; Stone 1979) han hecho énfasis sobre la importancia de escribir historia y sociología más en términos narrativos que analíticos. Esta postura surge debido a dos problemas interrelacionados: 1) el reducido

⁴ Mis agradecimientos a Rickard Lalander y Manuel Mosser por sugerir estas ideas.

tamaño de las audiencias para la literatura histórica y sociológica compuesta principalmente por especialistas y estudiantes de ambas disciplinas, y 2) la deficiencia retórica de historiadores y sociólogos, quienes no solo escriben pobremente, sino que al mismo tiempo usan un lingo disciplinario, lo que restringe el acceso incluso a miembros de nuestras propias disciplinas. Con relación a este último punto, Richardson (1990, pp. 119-124) argumenta que la escritura de la ciencia social contemporánea está guiada por tres metáforas empiricistas, 1) divisiones gramaticales entre sujeto y objeto, 2) una visión del lenguaje como herramienta, y 3) el uso de lenguaje administrativo (control, problemas, tablas), metáforas que neutralizan el lenguaje y enmascaran las intrínsecas implicaciones políticas e ideológicas de la investigación social.

2.3 Narrativa como forma de explicación

Una tercera arena de discusión ha centrado su atención en la discusión de la narrativa como forma de explicación (Abbott 1993; Davis 1974; Gotham and Staples 1996; Griffin 1993; Quadagno and Knapp 1992; Polkinghorne 1988; Roth 1989). Dos razones por las cuales esta discusión ha recibido gran atención son 1) la creciente insatisfacción con los métodos históricos tradicionales y las teorías en historia y sociología⁵, y 2) el énfasis que la narrativa pone en la temporalidad de los procesos.

La discusión de la narrativa como una forma de explicación es quizás el área en la cual se ha desarrollado mucho del hibridismo metodológico y teórico que combina análisis científico y descripción narrativa. Existen diferentes posiciones respecto a la relación entre explicación histórica y sociológica y explicaciones narrativamente informadas. En esta sección introduzco dos de ellas con el propósito de mostrar los diferentes esfuerzos en esta área.

La primera posición es el “*positivismo narrativo*” (Abbott 1992), cuyo propósito central es el desarrollo de metodologías formales fundadas en las concepciones de procesos sociales. Seguidores de esta posición sostienen que, no obstante, las explicaciones narrativas son capaces de dar cuenta de las dimensiones temporales de procesos históricos y acciones sociales, ellas constituyen “explicaciones causales pobres de procesos sociales” (Griffin 1993, p. 1099), porque distorsionan (reifican) la perspectiva del relator de eventos. Para superar estas deficiencias se sugiere que las explicaciones narrativas sean tomadas como materia prima sobre la cual en un segundo momento historiadores y sociólogos puedan construir explicaciones más analíticas.

⁵ La preocupación actual por la causalidad en la historia y la sociología se basa en un modelo de variables empíricas que afirma que “X causa Y” (Abbott 1993, p. 431). Sin embargo, este modelo de causalidad presenta una serie de problemas, como la confusión entre causas simétricas y asimétricas, sesgos en el desarrollo y la evaluación de principios causales, la creencia de que los grandes cambios son producidos por grandes causas, la indistinción entre causas básicas y superficiales, y la incapacidad para explicar el cambio social (Liebersohn 1985, pp. 174-199).

Una segunda posición plantea que la narrativa provee un tipo diferente de explicación de procesos y acciones sociales, las cuales no pueden reducirse a los modelos analíticos de explicación usados actualmente en las ciencias sociales. Paul Roth (1989) sostiene que “las narrativas explican... proveyendo historias como soluciones a problemas” (p. 469). Roth concibe la explicación como sinónimo de paradigmas, definiendo paradigmas como “soluciones a problemas planteados por fenómenos concretos” (p. 468). Como ejemplo de este tipo de explicación narrativa, Roth menciona el trabajo de Clifford Gertz (1973) “Juego Profundo: Notas sobre la Pelea de Gallos en, el cual es una interpretación de la historia que los Balineses cuentan sobre sí mismos (Roth 1989, p. 470).

2.4 Narrativa como medio de representación

Una cuarta arena de discusión se refiere a las funciones representacionales de la narrativa. A este nivel, la discusión se traslapa con la discusión ontológica previamente introducida. Con respecto al estatus epistemológico de las narrativas, se pueden distinguir dos posiciones. Una primera posición asume que la realidad social contiene en sí misma una estructura narrativa y que la tarea de la sociología es volver a capturar estas narrativas con medios narrativos en lugar de buscar leyes universales (Somers, 1992). Y una segunda posición sostiene que la realidad no tiene una estructura narrativa, y concluye que la narrativa no tiene una validez epistemológica porque “es una construcción artificial impuesta por historiadores sobre la simple secuencia de eventos pasados” (Polkinghorne 1988, p. 69).

Donde parece existir más consenso es en el tema de la narrativa como un medio de representación de la acción social y procesos sociales. Respecto a la función representativa de la narrativa Sewell (1992) sostiene que la narrativa tiene una función dual “no sólo es un medio de representar la vida, usado conscientemente por historiadores, novelistas y relatores, sino un constituyente cultural fundamental de las vidas representadas” (p. 483).

En esta línea, en el campo de la sociología histórica actualmente existen interesantes desarrollos expresados en nociones tales como “narrativa de movilización” y “narrativa conceptual”. La primera se refiere a las funciones ideológicas jugadas por las narrativas en procesos de lucha política⁶ y la segunda se refiere a un marco o historia que integra conceptos teóricos con eventos y procesos históricos para explicar fenómenos sociales (Sewell 1992).

Por otro lado, el interés con la naturaleza narrativa de la estructura social ha motivado a Somers (1995) a formular la perspectiva denominada “sociología histórica de formación de conceptos” cuyos elementos centrales son la reflexividad, las redes de conceptos y la historicidad. Reflexividad significa poner los conceptos de las ciencias sociales como

⁶ Hart (1992) propuso este término para referirse a aquellas narrativas desarrolladas por líderes griegos durante la segunda guerra mundial, las cuales internalizadas por sus seguidores, “los motivaron a asumir actividades de resistencia peligrosas y heroicas” (Hart 1992 citado en Sewell 1992, p. 486).

objetos de la investigación sociológica. Por su parte, la noción de redes de conceptos se refiere al hecho de que los conceptos no pueden ser entendidos aisladamente, sino sólo como objetos relacionales. Finalmente, la historicidad significa tomar los conceptos de las ciencias sociales como objetos históricos y culturales.

3. Forma, tipos de narrativa y marco conceptual

Analizando narrativas uno debe poner especial atención al tema central y los actores, la forma del argumento (plot) y su relación con la historia, las reglas para excluir eventos de la narración, los puntos de cambio, repeticiones y llenados. Uno debe preguntar(se) si una historia dada asume la forma de una narración histórica completa, de anales, o de crónicas. Finalmente, uno debe identificar al narrador, los actores en la historia y la audiencia explícita e implícita. (Burgos 1983, citado en Steinmetz 1992, p. 501).

En esta sección introduciré algunos conceptos que están siendo usados actualmente en investigación que incluye la narrativa como componente teórico y metodológico central. Para comenzar hago referencia a las formas y tipos de narrativa identificadas en la revisión de la literatura.

Polkinghorne (1988) distingue entre tres formas de narrativa: histórica, literaria y mítica. El autor afirma “la diferencia entre ellas está en el hecho de que en la narrativa histórica los eventos en el primer orden se asumen como reales en lugar de imaginarios” (62). Otros autores (Steinmetz 1992; Somers 1992) distinguen entre formas narrativas ficcionales y no-ficcionales, o entre narrativas literarias y no literarias. Basados en esta distinción, científicos sociales e historiadores hablan de la narrativa social (social narrative) y de la narrativa histórica (historical narrative) para distinguirlos de las narrativas más literarias, las cuales se asumen como ficcionales. No obstante que los científicos sociales e historiadores realizan estas distinciones, ellos dependen en teorías literarias para interpretar las narrativas sociales e históricas. De acuerdo con Steinmetz (1992, p. 495) “no existe una fuerte distinción entre el ‘análisis formal’ de la narrativa y el análisis de la ‘narrativa social’”⁷

Por su parte Margaret Somers (1992) ha identificado cuatro clases de narrativa: ontológica, pública, conceptual y metanarrativa. Las primeras son “las historias que los actores sociales usan para hacer sentido –definitivamente en función de actuar- en sus vidas” (p. 603). Las narrativas públicas, las cuales son también narrativas públicas y culturales, “son aquellas narrativas unidas a los ‘públicos,’ a una formación estructural más allá del individuo singular, a redes de ínter subjetividad o instituciones” (p. 604). La narrativa conceptual, analítica o narrativa sociológica, “se refiere a los conceptos y explicaciones que

⁷ Una afirmación similar es realizada por Polkinghorne (1989, p. 59-60), quien afirma que “aunque la narrativa histórica difiere de la literatura de ficción en su vínculo con documentos y huellas de eventos, podría entenderse mejor como una reconstrucción literaria del pasado que incluye la perspectiva ideológica del autor” (pp. 59-60).

construimos como investigadores sociales” (p. 604). Finalmente, la meta narrativa “se refiere a las ‘grandes narrativas’ en las cuales estamos integrados como actores contemporáneos en la historia y como científicos sociales” (p. 605). Las meta narrativas se refieren a ideas tales como progreso, industrialización, ilustración, etc. las cuales usualmente operan más allá de nuestra conciencia.

Las diferentes perspectivas que intentan entender la acción social y el proceso social usando la narrativa como un modo de estudio pueden ser clasificados en tres categorías: modelos dobles, triples y cuádruples. Los modelos dobles identifican una historia y un argumento (plot) en cada clase de narrativa (Polkinghorne 1988; Steinmetz 1992; Stone 1979). Los modelos triples distinguen tres elementos en cada narrativa. Linde (1986) distingue entre la estructura del evento, el sistema evaluativo y el sistema exploratorio de la narrativa (citado en Steinmetz 1992, p. 497); mientras que Maines (1993) siguiendo a George Simmel distingue entre las etapas de selección de eventos, la transformación de eventos en elementos de la historia, y el ordenamiento temporal de los eventos en la historia (p. 21). Finalmente, los modelos cuádruples identifican cuatro elementos en cada narrativa. Somers (1992) distingue los siguientes elementos en cada narrativa: relacionalidad entre partes, emplazamiento causal, apropiación selectiva, y temporalidad/secuencia/lugar (p. 601).

4. Conclusiones y aperturas

Antes de concluir esta sección realizaré un breve bosquejo de los elementos comunes de estas diferentes discusiones sobre la narrativa. Primero, en cierto sentido, los escenarios descritos donde la narrativa fue objeto de discusión reconocen el carácter interdisciplinario de la narrativa. Sobre este aspecto Abbot (1991) ha sugerido que la narrativa puede servir para tender puentes entre disciplinas como la historia y la sociología. Otros autores (e.g. Sewell, 1992) reconocen la necesidad de explorar la narrativa más allá de los límites de las ciencias sociales y la necesidad de estar informados sobre las discusiones y desarrollos sobre la narrativa en las humanidades.

Segundo, el interés en la narrativa ha alcanzado áreas más allá de las ciencias sociales y las humanidades. Los usos de formas narrativas de escritura se han extendido en campos como la medicina, las ciencias naturales, o los debates en el campo de los estudios de Ciencia, Tecnología y Sociedad. En la revisión de posteriores debates sobre el tema es importante tomar en cuenta las discusiones desarrolladas en estos últimos escenarios. Considero que hay necesidad de revisiones amplias de los diferentes debates que se desarrollan actualmente. Por otro lado, también son necesarios revisiones más temáticas para aquellos más interesados en aspectos más particulares del tema.

Tercero, las narrativas han sido usadas en ciertas formas de microsociología, y debido a que los intereses presentes en la narrativa han venido desde la sociología histórica, la revisión de posteriores debates sobre metodología narrativa debe incluir aspectos

sociológicos macros. A este nivel una interesante pregunta es como la narrativa maneja el dilema micro / macro, pregunta que no se explora en esta revisión.

No existe una respuesta directa a la pregunta de qué es la narrativa. Una manera de responder es decir que la narrativa tiene múltiples significados, otra manera sería decir que su significado es objeto de disputa y discusión. En ambos casos, la narrativa, así como otros conceptos y teorías en las ciencias sociales son objetos de la política de representación. Esto me lleva a plantear la distinción entre tres nociones interrelacionadas, narrativas, narrativa y narratividad, que espero poder desarrollar en posteriores revisiones del tema. La noción de *narrativas* podría entenderse como objetos empíricos, o los relatos dichos, contenidos en una vasta cantidad de materiales escritos, orales y culturales. La noción de *narrativa* se refiere al discurso teórico específico desde el cual nos acercamos al estudio de las narrativas, que implica el privilegio de algunos aspectos y la exclusión de otros. Finalmente, la *narratividad* se refiere al proceso social de crear y comunicar historias.

Creo que el momento de la narrativa ha vuelto de nuevo. Marcos interpretativos verdaderamente interdisciplinarios pueden ofrecernos muchos elementos para ampliar nuestro entendimiento de la híbrida condición tradicional/moderna/postmoderna/poscolonial en la cual actualmente existimos. En este sentido en el sur global, en recientes décadas, han surgido aproximaciones y perspectivas indígenas y decoloniales que proporcionan elementos novedosos al tema.

Considero que el uso de formas narrativas de escritura ha provisto de historicidad a las ciencias sociales. Las ciencias sociales están tornándose más conscientes de las dimensiones temporales de los procesos sociales y actualmente sus practicantes están comprometidos en diferentes experimentos para construir métodos y teorías sociales más sensibles a la temporalidad y procesualidad. Sin embargo, en esta búsqueda otros desafíos han emergido como la tarea de hacer nuestras disciplinas más sensibles a lo espacial de lo social.

En el camino también han emergido desafíos y dilemas como los indicados por Lawrence Stone (1979) de cómo preparar a los estudiantes de historia, cómo elegir casos relevantes y cómo distinguir lo normal de lo excéntrico. Sin embargo, considero que no debe olvidarse el “obstáculo epistemológico de la experiencia básica” de Bachelard (1996) en la formación de casi todos los científicos sociales e historiadores educados en el modelo lógico, racional y analítico, el cual, desde mi perspectiva, representa el principal obstáculo para el desarrollo de una ciencia social verdaderamente más narrativa.

Finalmente quiero indicar que la narrativa ha abierto nuevas maneras de acercarse a temas de interés personal, por ejemplo, el uso de las autobiografías como herramienta educativa (e.g. Galindo, 2016). Desde que empecé a darle unos giros a la temática, he intentado darles a mis trabajos un toque más narrativo y me pregunto qué clase de historias estarán esperando ser construidas y dichas en futuras exploraciones.

Referencias

1. Abbott, A. (1992). From causes to events: Notes on narrative positivism. *Sociological Methods and Research*, 20(4), 428-455.
<https://doi.org/10.1177/0049124192020004002>
2. Archibald, J. (2008). *Decolonizing research: Indigenous storywork as methodology*. University of British Columbia Press.
3. Bachelard, G. (1996). *La formación del espíritu científico*. Siglo XXI Editores.
4. Barthes, R. (1996). Introducción al análisis estructural de los relatos. En *Análisis estructural del relato* (pp. 7-38). Ediciones Coyoacán.
5. Croissant, J. L. (2003): Theory, narrative, and discipline at the intersections of science and technology studies and history. *Bulletin of Science, Technology & Society* 23 (6), 465-472. DOI: <https://doi.org/10.1177/0270467603259870>
6. Clarke, B. (2005). The metamorphoses of the quasi-object. Narrative, network, and system in Bruno Latour and The Island of Dr. Moreau. *Revista Canaria de Estudios Ingleses* (50), 37-55.
https://riull.ull.es/xmlui/bitstream/handle/915/18873/RCEI_50_%28%202005%29_04.pdf?sequence=1.
7. Davis, F. (1974). Stories and sociology. *Urban Life and Culture*, Vol. 3(3), 310-316.
<https://doi.org/10.1177/089124167400300305>
8. Elias, N. (1994). *The civilizing process: Sociogenetic and psychogenetic investigations* (E. Jephcott, Trans.). Blackwell.
9. Featherstone, M. (1995). *Undoing culture: Globalization, postmodernism and identity*. SAGE Publications.
10. Geertz, C. (1973). Deep play: Notes on the Balinese cockfight. En C. Geertz, *The interpretation of cultures* (pp. 412-453). Basic Books
11. Gotham, K. F., & Staples, W. G. (1996). Narrative Analysis and the New Historical Sociology. *The Sociological Quarterly*, 37(3), 481-501.
<https://doi.org/10.1111/j.1533-8525.1996.tb00750>

12. Galindo, J. F. (2016). *Paisaje interior. La autobiografía como herramienta educativa*. Kipus.
13. Griffin, L. J. (1993). Narrative, event-structure analysis, and causal interpretation in historical sociology. *American Journal of Sociology*, 98(5), 1094-1133. <https://doi.org/10.1086/230140>
14. Ingold, T. (2015). *The life of lines*. Routledge.
15. Ingold, T. (2016). *Lines. A brief history*. Routledge.
16. Lieberman, S. (1985). *Making it count: The improvement of social research and theory*. University of California Press.
17. Maines, D. R. (1993). Narrative's moment and sociology's phenomena: Toward a narrative sociology. *The Sociological Quarterly*, 34(1), 17-38. <https://doi.org/10.1111/j.1533-8525.1993.tb00128>.
18. Manning, P., & Cullum-Swan, B. (1994). Narrative, content, and semiotic analysis. En N. K. Denzin & Y. S. Lincoln (Eds.), *Handbook of qualitative research* (pp. 463-477). SAGE Publications.
19. Megill, A. (1989). Recounting the past: Description, explanation and narrative in historiography. *American Historical Review*, 94(3), 627-653. <https://doi.org/10.1086/ahr/94.3.627>
20. Polkinghorne, D. E. (1988). History and narrative. *Narrative knowing and the human sciences* (pp. 37-69). State University of New York Press.
21. Quadagno, J., & Knapp, S. (1992). Have historical sociologists forsaken theory?: Thoughts on the history/theory relationship. *Sociological Methods & Research*, 20(4), 481-507. <https://doi.org/10.1177/0049124192020004004>
22. Reed, J. S. (1989). On narrative and sociology. *Social Forces*, 68 (1), 1-14.
23. Richardson, L. (1990). Narrative and sociology. *Journal of Contemporary Ethnography*, 19(1), 116-135. <https://doi.org/10.1177/089124190019001006>
24. Roth, P. A. (1989). How narratives explain. *Social Research*, 56(2), 449-478. <https://www.jstor.org/stable/40970551>

25. Sewell, W. (1992). Introduction: Narratives and social identities. *Social Science History*, 16(3), 479-488. <https://doi.org/10.2307/1171392>
26. Smith, L. T. (1999). *Decolonizing methodologies: Research and indigenous peoples*. Zed Books.
27. Somers, M. (1992). Narrativity, narrative identity, and social action: Rethinking English working-class formation. *Social Science History*, 16(4), 591-630. <https://doi.org/10.2307/1171314>
28. Somers, M. (1995). What's political or cultural about political culture and the public sphere? Toward an historical sociology of concept formation. *Sociological Theory*, 13(2), 113-144. <https://doi.org/10.2307/202157>
29. Steinmetz, G. (1992). Reflections on the role of social narratives in working-class formation: Narrative theory in the social sciences. *Social Science History*, 16(3), 489-516. <https://doi.org/10.2307/1171393>
30. Stone, L. (1979). The revival of narrative: Reflections on a new old history. *Past & Present*, (85), 3-24. <https://doi.org/10.1093/past/85.1.3>
31. Thomas, W. I., & Znaniecki, F. (1927). *The Polish peasant in Europe and America* (Vols. 1-2). University of Chicago Press.
32. Tuchman, G. (1994). Historical social science: Methodologies, methods, and meanings. En N. K. Denzin & Y. S. Lincoln (Eds.), *Handbook of Qualitative Research* (pp. 306–323). SAGE Publications Inc.
33. Whyte, W. F. (1943). *Street corner society: The social structure of an Italian slum*. University of Chicago Press.
34. Zeldin, T. (1973). *France 1848–1945, Vol. 1: Ambition, love and politics*. Oxford University Press.

Notas

* El presente ensayo bibliográfico es un avance de un trabajo más amplio que explora el uso de las narrativas en la literatura sociológica principalmente norteamericana, razón por la cual la mayoría de las fuentes son en el idioma inglés. Mis agradecimientos a Rickard Lalander (Södertörn University, Suecia) y Manuel Mosser (Universidad de Erfurt, Alemania) por sus comentarios y sugerencias para mejorar el mismo.

**Doctor en sociología rural, Universidad de Missouri-Columbia (EE.UU.); postdoctorado en Educación, Universidad de Bath (Inglaterra); docente-investigador del Centro Interdisciplinario PROEIB Andes en la Universidad Mayor de San Simón. Publicaciones: “Objectivities and trust in ethnographic research on and with Latin American indigenous peoples” (coautor), en *Co-creating actionable science: reflections from the field* (2020); “Escudriñando Bolivia desde sus patios traseros: una exploración del estilo de investigación de Xavier Albó”, en *Búsqueda* (2018); “Retorno de elites y disputa por el control del territorio entre residentes y campesinos en Torotoro”, en *Ecuador Debate* (2017). ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5843-8943>. Dirección de correo electrónico: untimely1@hotmail.com

*** *Nota.* Mujeres indígenas dando testimonio [Imagen generada con IA], generada con Canva IA, 30 de diciembre de 2024.



“¡Ahora sí, Guerra civil!”

Clase-etnia, nación e insurrección en el Altiplano
de La Paz. Génesis de la Guerra del gas
(1931-2003)

Reseña del libro “¡Ahora sí, Guerra civil!”

Emma Lazcano Dávalos

**



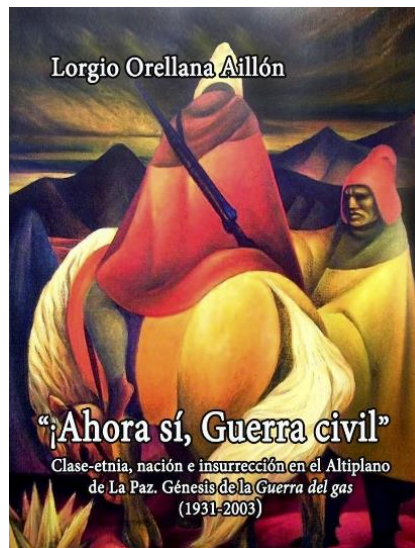
Lorgio Orellana Aillón

Reseña del libro “¡Ahora sí, Guerra civil!” Clase-etnia, nación e insurrección en el Altiplano de La Paz. Génesis de la Guerra del gas (1931 – 2003)

Emma Lazcano Dávalos*

Cómo citar: Lazcano, E. (2024). Reseña del libro “¡Ahora sí, Guerra civil!” Clase-etnia, nación e insurrección en el Altiplano de La Paz. Génesis de la Guerra del gas (1931 – 2003), *Revista Dialógica Intercultural*, 4, 196-202. **DOI:** <https://doi.org/10.5281/zenodo.14618074>

Recibido: 5 de noviembre de 2024 • Aprobado: 10 de diciembre de 2024



“Ahora sí, Guerra civil” es el resultado de una investigación profunda de Lorgio Orellana Ayllón, un investigador comprometido con los temas político - sociales que aborda. El libro remite a un suceso importante, trascendental, de la historia boliviana de los primeros años del siglo XXI, tiempo de ascenso de la movilización de los de abajo contra el proyecto neoliberal, implementado en Bolivia a partir de 1985. Nos referimos a la llamada “Guerra del Gas” que aconteció entre septiembre y octubre de 2003 y tuvo un alcance nacional, pero su epicentro protagónico se situó en el altiplano norte del departamento de La Paz, particularmente, la ciudad de El Alto. Recordemos que aquella insurrección popular se llevó por delante al presidente de entonces, Gonzalo Sánchez de Lozada (“Goni”), quien tuvo que renunciar a su investidura y huir del país, cargando la responsabilidad de haber perpetrado una masacre contra el pueblo alteño y en Warisata.

En la introducción, Orellana sostiene que este libro se concentra en desarrollar el argumento referido a que la lucha de clases-etnias significa un campo de fuerzas societal, el cual da origen a la conflictiva cuestión nacional contemporánea y adquiere la forma de lucha por la hegemonía. Para poner a prueba su hipótesis, escribe el autor: “examino algunos aspectos cotidianos de la formación de una clase-etnia en el Altiplano Norte de La Paz durante el período 1931 – 2003 y su rol contrahegemónico desempeñado durante la coyuntura insurreccional de septiembre-octubre de 2003” (2024, p. 27), en una Bolivia comprendida como “sociedad capitalista de desarrollo combinado”, que genera procesos densos y heterogéneos, con la imbricación de múltiples tiempos, memorias y otros factores.

En ese sentido, el autor optó por un enfoque teórico que combina las perspectivas de E. P. Thompson y Antonio Gramsci y, metodológicamente, explora los cursos/trayectorias de vida de varios protagonistas —aquellos que aún hoy, en la ciudad de El Alto, son reconocidos como “guerreros del gas”—, buscando “regularizaciones en sus relaciones, sus ideas y sus instituciones” (p. 45). El trabajo de campo y análisis riguroso de los datos, le permitió “identificar las contradicciones socioculturales de larga duración que, en buena medida, ayudan a explicar sus tomas de posición durante la coyuntura insurreccional de septiembre-octubre de 2003”. De modo que la investigación no se centró únicamente en este breve período insurreccional, sino que se orientó a comprender con agudeza los elementos, o ribetes, del pasado que contribuyeron, o que persistieron, en el estallido de ese presente.

En medio de esa densidad histórica, sus combinaciones y paradojas, Orellana identificó al sujeto colectivo en acción durante la Guerra del Gas, en cuanto clase-etnia. Lo nombra como clase “trabajadora-aymara”, no desde la inspiración del investigador, sino desde la voz y la mirada propia de sus entrevistados. Eran “trabajadores aymaras”, venidos/situados en una urbe populosa y carente, atravesados en lo inmediato por los impactos del neoliberalismo en sus vidas: laburantes precarizados, subempleados, eventuales, cuentapropistas pobres y otros semejantes. Muchos no dejaban de estar vinculados y evocar a sus comunidades de origen. En ellas sus padres o abuelos fueron expoliados por el régimen hacendal, tiempo de la ciudadanía letrada señorial, vigente hasta la Revolución Nacional de 1952 que trajo consigo la reforma agraria, la nacionalización de las minas, el sufragio universal y la escuela pública extendida a la ciudad y el campo.

La experiencia de la escuela y del servicio militar obligatorio, para los hombres, constituyeron un espacio donde los protagonistas de la Guerra del Gas, abordados por el autor, bebieron del imaginario nacional boliviano y de la ritualidad de la ciudadanía mestiza —incluso, de la masculinidad hegemónica— acuñado por el Estado Nación del 52, con efecto de experiencia para la dominación/subordinación. Todo aquello, paradójicamente, llegó a adquirir un papel significativo para los insurrectos de septiembre-octubre de 2003, en la defensa de los recursos naturales del/para el pueblo boliviano, en respuesta al proyecto gubernamental de entonces, que buscaba la venta del gas a Estados Unidos (California) mediante un puerto de Chile; nada menos que a través del país que

arrebató al nuestro su acceso al mar en el siglo XIX, hecho siempre exaltado en la puesta en escena del nacionalismo boliviano en la escuela y el ejército.

“Ahora sí, Guerra civil”, nos conduce por ese devenir de la Guerra del Gas, en los que insurrectos subvierten su condición subalterna y emergen, bajo los rasgos de la época, como una clase-etnia, es decir, un “nosotros” con fronteras definidas respecto del “otro” antagónico: la clase-etnia dominante en el gobierno, comprendida desde significantes varios que conjugaron en ese momento y desde un pasado: ricos, q’aras, patrones, vende-patrias, transnacionales, extranjeros, chilenos, gringos. En aquella coyuntura histórica, la confluencia y combinación de los varios factores contingentes, que el libro logra exponer con claridad, produjo una movilización social de amplio alcance —articulada en la demanda de nacionalización e industrialización de los hidrocarburos— tanto en la urbe alteña y el altiplano cercano, como en la contigua ciudad sede de gobierno (La Paz) y también más allá.

En la afirmación del autor, las masacres cometidas por el ejército en Warisata (septiembre) y El Alto (octubre) “gatillo” en la subjetividad de los insurrectos, el brote de un nacionalismo boliviano desde abajo y en sus propios términos, habida cuenta que sacrificaban hasta sus vidas en defensa de los recursos naturales, asociada al resguardo de la soberanía nacional. Esto significó que esos trabajadores-aymaras, vecinos de la ciudad de El Alto y comunarios del entorno, llegaron a reconocerse como los “verdaderos bolivianos”, héroes de la patria/pachamana. Ese despliegue, descrito analíticamente en el libro, nos permite comprender que esa experiencia implicó una inflexión epistémica en ellos, que les permitió autorizarse o autohabilitarse para la disputa por los destinos de Bolivia, poniendo en el centro la cuestión del poder y dirección del Estado, desde sus propios sentidos y su agenda —una que, en concreto, fue bautizada por entonces como Agenda de Octubre.

La Guerra del Gas halló su resolución —sin anular su oleaje— en la sucesión constitucional, en favor del entonces vicepresidente de la República, Carlos Mesa. Orellana registra que dicha demanda tomó cuerpo en las clases medias y altas paceñas. Estas también salieron a las calles, activando (sus) repertorios de movilización por “paz” y “unidad”. Fue determinante la huelga de hambre iniciada por personalidades conocidas, ilustradas, notables y bien vinculadas en su condición de clase —liderada por Ana María Romero de Campero y apoyada por la misma iglesia católica—, quienes se erigieron en la mediación entre los de abajo, que ya no cedían, y el gobierno acorralado en sus propios errores/horrores.

Existen varias investigaciones importantes sobre la Guerra del Gas. Respecto a ellas, lo novedoso de la investigación de Orellana es que escudriña en la génesis de la emergencia nacionalista de lo boliviano, en dicho acontecimiento, desde un tiempo denso de larga duración (1931-2003) y desde la noción de clase-etnia en “perspectiva socio-histórica”. En su travesía manifiesta explícitamente su diferencia con Silvia Rivera, concerniente a su planteamiento sobre el fracaso del proyecto de homogeneización cultural del MNR;

también con René Zabaleta Mercado, con referencia a su máxima sobre lo “abigarrado”; así como con las lecturas desde el “racismo” y opta en su lugar por la óptica de la “animalización”, para analizar la producción dominante de la representación subhumana del “indio”.

En su abordaje, toma también distancia de la visión dominante de la sociología de los movimientos sociales y su argumento de la pérdida de la centralidad del conflicto de clases en la era de la globalización. En contrapunto afirma

Las marchas, las asambleas, los cabildos, en resumen, múltiples eventos de movilización social, devinieron en las escenas en las cuales las contradicciones socio-culturales adquirieron la forma de conflicto político de clase-etnia en situación (...). Y en las propias interacciones, el proceso de movilización social, de rearticulación como clase-etnia trabajadora aymara se configuró como una lucha de la ‘nación oprimida’ frente a ‘las transnacionales’, los ‘gringos’, los ‘chilenos’, ‘los patrones’; un movimiento anticapitalista que, en su camino fue destruyendo bancos, empresas privadas, planteándose una lucha por el control de los medios de producción (‘la nacionalización’) y derivando en una insurrección que puso en cuestión el destino del poder del Estado. En resumen, un movimiento clásico en los albores del siglo XXI. (p. 479)

De este modo Orellana permite entrever los alcances de la potencia y limitaciones de los insurrectos en la Guerra del Gas.

La propuesta teórica, que orientó y ofrece la investigación hecha libro, se expone de forma concentrada en la introducción, a partir de la formulación de seis “ecuaciones”, poniendo sobre la mesa las novedades conceptuales y concatenaciones. Tal es el caso de “sociedad civil-comunitaria”, “individuos-comunarios”, “sociedad política-comunitaria” y, desde luego, “clase-etnia”.

Con todo, el libro es extenso. A lo largo de ocho capítulos el autor nos conduce, textualmente: por la emergencia del iluminismo de los colonos de la hacienda en el régimen antiguo; las contradicciones de clase-etnia de la post revolución de 1952 y los problemas de la ciudadanía mestiza; la nacionalización del campesinado aymara en el Altiplano Norte de La Paz; entre la emergencia de una nueva clase trabajadora aymara en el distrito 4 de la ciudad de El Alto y el “asalto al Estado” en febrero de 2003; entre los eventos de la masacre de Warisata y la rearticulación de las movilizaciones de los campesinos aymaras como clase-etnia; entre los eventos relativos a la venta del gas a los Estados Unidos y la emergencia de lo nacional-popular; la génesis de la Guerra del Gas y la irrupción de un nuevo imaginario nacional y la lucha por el poder del Estado. Sí, son casi 500 páginas, empero, en todas ellas el autor ofrece una estructura bien trabajada y una escritura limpia. Sin duda, es una obra para la consulta, el aprendizaje, la inspiración y nuevas interrogantes acerca de las luchas sociales en nuestra sociedad poscolonial, donde continúa primando “el dogma precapitalista de la desigualdad”, como diría Zabaleta, citado por Orellana.

Ese dogma, por ejemplo, está siempre presente en uno de los nudos cruciales de la Guerra del Gas, como son las masacres ejecutadas por las fuerzas del orden contra los insurrectos. Visto desde este tipo de violencia *in extremis*, en nuestra perspectiva, el libro que hoy nos ocupa tiene antecedentes en la misma producción previa del autor. Hablamos de su libro “La masacre de Navidad” (2000). Esta masacre acaeció en el Norte de Potosí (Amayapampa – Capacirca – Llallagua), durante el primer gobierno de Sánchez de Lozada, es decir, en una coyuntura en la que este y su proyecto neoliberal se encumbraron, de modo que pudo mirar triunfante a los caídos. En cambio, ante las masacres durante la Guerra del Gas, lo que miró fue su debacle.

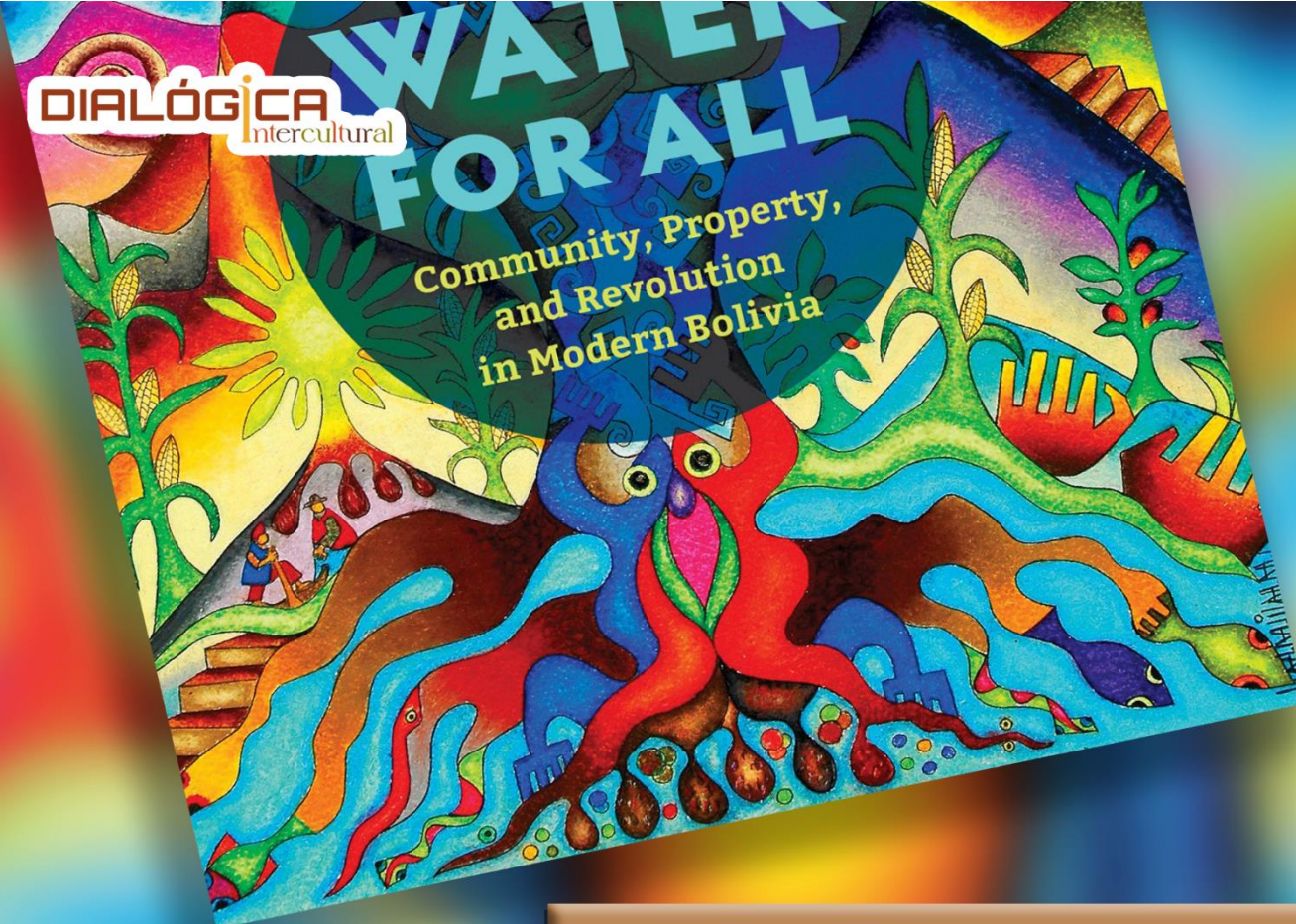
Referencias

1. Orellana Ayllón, L. (2024). *“Ahora sí, Guerra civil”. Clase-etnia, nación e insurrección en el Altiplano de La Paz. Génesis de la Guerra del gas (1931 – 2003)*. Subterránea Editores.
2. Orellana Ayllón, L. (2000). *La Masacre de Navidad. Economía combinada, Alianza Obrero Campesina y Autogestión*. CEDIB.

Notas

*Norte-potosina. Psicóloga Social. Con experiencia laboral en instituciones públicas y organizaciones no gubernamentales, en el área de dirección y planificación estratégica, pueblos indígenas, gestión territorial y de recursos humanos, educación, género, intercultural y democracia. Es docente de posgrado en universidades públicas. Tiene investigaciones y publicaciones referidas a autonomías indígenas, violencia contra las mujeres, jóvenes y democracia. Aficionada a la lectura, la costura, al tango y al teatro. ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-3497-3014>. Dirección de correo electrónico: emma.lazcano@gmail.com

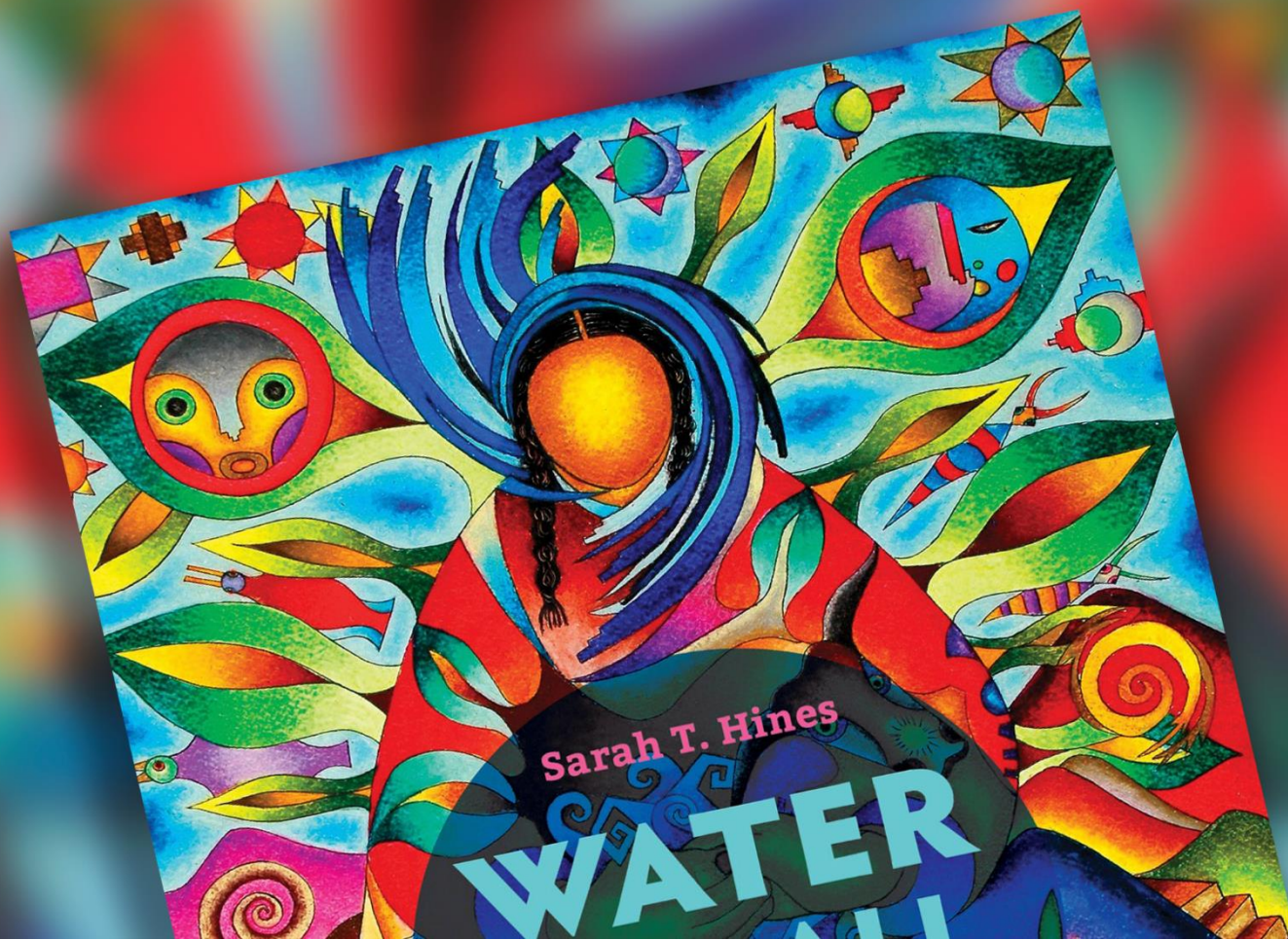
** *Nota*. Adaptada de la tapa del libro Reseña del libro “¡Ahora sí, Guerra civil!” Clase-etnia, nación e insurrección en el Altiplano de La Paz. Génesis de la Guerra del gas (1931 – 2003), por Grover Acero y Martín Colque, CI PROEIB Andes, 2024



Reseña del libro “Agua para Todos, Comunidad, propiedad y revolución en la Bolivia moderna”

Rocío Reneé Bustamante Zenteno

**



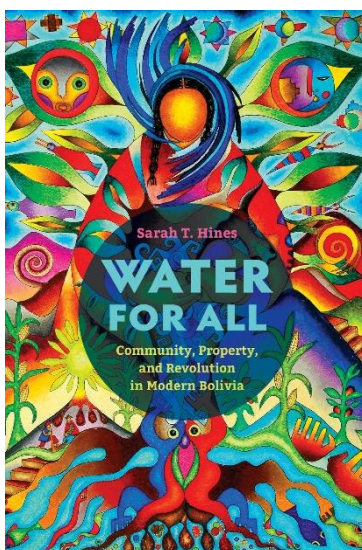
Reseña del libro *Agua para Todos, Comunidad, propiedad y revolución en la Bolivia moderna*

Siempre es sobre el agua, y siempre lo será

Rocío Reneé Bustamante Zenteno*

Cómo citar: Bustamante, R. (2024). Reseña al libro *Agua para Todos, Comunidad, propiedad y revolución en la Bolivia moderna*. *Revista Dialógica Intercultural*, 4, 203-209.
DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.14610612>

Recibido: 19 de noviembre de 2024 • Aprobado: 16 de diciembre de 2024



Cuando conocí a Sarah, era todavía el periodo en el que aún venían varios estudiantes extranjeros al Centro AGUA, de la Universidad Mayor de San Simón, para trabajar sobre la Guerra del Agua (1999-2000), y honestamente debo confesar que lo primero que pensé fue “*Nooo otro estudio más sobre la Guerra del Agua*”, porque en ese momento ya me parecía un tema sobre estudiado. Casi todos venían, más o menos, con las mismas preguntas y hasta la misma lista de personas a entrevistar. Además de que no iban más allá de lo que había ocurrido durante el conflicto en abril del 2000. Y pues, creía que ya habíamos pensado, recordado, rememorado bastante sobre ese tema.

Sin embargo, tiempo después la investigación de Sarah fue enfocándose en algo sobre lo que no se había investigado suficiente: el Proyecto Múltiple Misicuni (PMM), que a mi criterio es una de las experiencias de desarrollo hídrico que debería analizarse más y desde más puntos de vista, por lo que el estudio ya me pareció más interesante. Luego cuando vi

el libro -la tesis inicialmente- me pareció extraordinaria porque se consideraba toda la problemática en un contexto de más largo plazo; las cosas que cambian y las cosas que permanecen, como el tema de las luchas sociales “*por la democratización del agua en Cochabamba*” (Hines, 2024), basadas en la *propiedad hidráulica* (Coward, 1986) que se ha ido constituyendo a lo largo de la historia regional.

Entonces sí, hay facetas distintas, todavía inexploradas sobre la gestión del agua y sobre ese conflicto que ha sido el punto de inflexión para varios procesos, porque todavía quedan muchas preguntas por responder en relación al agua en la región Andina de Bolivia. Y creo que hay que volver a mirar, pero desde otras facetas para tratar de comprender mejor lo que implica este momento, sobre todo como nos recuerda este libro, ver con más cuidado “*Quién produce qué tipo de naturaleza – paisaje hídrico - y en cuales condiciones y quién se beneficia de estos procesos, (porque) son cuestiones de poder*” (Hines, 2024, p.37).

Entonces, en los tiempos que vivimos creo que la historia es más importante que nunca, no solo para entender cómo llegamos hasta aquí sino sobre todo para tener en cuenta que nada es tan simple como a veces creemos, que la transformación social está atravesada por la complejidad y que hay muchas historias que aún no han sido contadas.

Por otro lado, creo que lo valioso de la historia es el hecho de que muestra lo relativos y eventuales que resultan algunos conceptos. Por ejemplo, cuando se inicia esta investigación, el tema de Gobernanza estaba de moda, pero como dice F. Molle (2008) este solo acaba siendo uno de los “*conceptos Nirvana*”, que no explican nada, que simplemente constituyen la referencia para una mirada prescriptiva de la realidad, nunca analítica, y eso – como ya sabemos - no ayuda a cambiar esa realidad. Por eso, mirar esa realidad en un contexto histórico, ver el antes y el después en periodos más cortos y más largos, ayuda mucho a entender estos procesos, a dejar de lado estos conceptos que siempre son pasajeros y ver el problema realmente en lo que es, en su complejidad.

Por otra parte, también debo resaltar que se ha escrito mucho y se escribe aún, sobre nuestro país, pero solo algunas de esas investigaciones llegan de regreso a nosotros, los y las bolivianas, para ayudarnos no solo a comprender nuestras problemáticas, sino también a transformarlas. La traducción de este libro al español es un paso en ese sentido. Su versión en inglés ya se hizo bastante popular entre los que trabajan sobre el tema de la gestión del agua y ahora que se hace más accesible será una contribución importante para todos aquellos que no pudieron leerlo aún, debido a las restricciones del idioma.

Además, en el actual contexto de la academia boliviana es una gran contribución y apreciamos mucho el trabajo de investigación a más largo plazo y con mayor profundidad, porque actualmente a las universidades se nos pide, se nos exige tener respuestas y soluciones “prácticas” y “no perder más tiempo en estudios”, aunque eso a veces implique someterse a los enfoques de moda, promovidos por las cooperaciones internacionales u otros, sin prácticamente ninguna reflexión crítica y análisis sobre cuán factibles son y cuántos de estos enfoques aplican realmente a nuestras realidades.

Creo que tod@s estaremos de acuerdo con esta investigación de historia ambiental, además escrita en una prosa que atrapa, es una contribución importante a los estudios sobre la problemática del agua en tiempos como los actuales, donde a veces parece haberse perdido la perspectiva. La historia es importante y poderosa, sobre todo porque nos permite comprender las raíces profundas de los conflictos actuales y también el porqué de muchas cosas que ocurren en lo cotidiano.

Hay que resaltar no solo el minucioso trabajo en archivo, muy valioso en sí mismo, sino también el marco de análisis que pone en un contexto más amplio, más interesante, la gestión del agua en la ciudad de Cochabamba, haciendo una nueva lectura de la Guerra del Agua del año 2000.

Este libro puede leerse con varios énfasis, el *histórico* (revisando un largo periodo de tiempo que abarca desde 1870s hasta aproximadamente el 2010), obviamente, el de la problemática de la *gestión del agua*, pero también con una *mirada más política*, aquella que examina la complejidad de las luchas sociales por el agua en Bolivia, considerando los periodos antes y después de la Guerra de Agua, que se toma como punto de inflexión, pero en una perspectiva de largo alcance.

El único tema que talvez me hace un poco de ruido, es cuando se habla de una “*sociedad hidráulica popular*” haciendo referencia al “*control colectivo sobre las fuentes, la infraestructura, el planeamiento y la distribución del agua en los múltiples sistemas hídricos de la región*” (Hines, 2024, p. 41), con un énfasis idealista, sobretodo porque me hace preguntarme sobre si se trató de una “*Gobernanza ambiental vernácula*” como plantea Sarah, o una respuesta forzosa – no una opción- desde la ciudadanía organizada ante la ausencia del Estado. Raul Zibecchi ya señalaba en su libro “Territorios en Resistencia” (2008) que existen estos “*márgenes de autonomía política*” que crecen por fuera del Estado y del mercado, en varios países de América Latina, pero particularmente en Bolivia. La expresión más clara de esto fueron los Pueblos Reales de Indios que durante la época colonial, y gran parte de la republicana, se configuraron como “*espacios sociales semiautónomos*” (Moore, 1973), manteniendo el control sobre sus tierras y sus aguas frente a hacendados y el Estado. Muchos de los sistemas más antiguos en los Valles de Cochabamba, tienen este origen y mantuvieron la autogestión de sus aguas a pesar, y a lo largo, de diferentes procesos de reforma institucionales. Hasta ahora me sorprende que hayan sido tan poco estudiados.

Finalmente, creo que una de las conclusiones más relevantes a lo largo de toda esta historia es, que tener Agua para Tod@s, en el sentido de que lograr un acceso más equitativo, es una lucha continua, en la que se confrontan intereses, derechos, y reivindicaciones de diferentes sectores sociales y que “*Las demandas y usos del agua no son intemporales ni tampoco son invenciones nuevas. En cambio, tienen una historia compleja y profunda, enraizada en la comunidad, el trabajo y la lucha social*” (Hines, 2024, p. 362).

Hace algunas semanas leí una publicación en la red social X de la profesora Farhana Sultana, de la Universidad de Syracuse, que decía:

Es siempre sobre el agua y siempre lo será. Es siempre sobre el agua como una herramienta de poder y opresión por la que las comunidades marginalizadas son las que más sufren. Estudiar las crisis hídricas por décadas me ha mostrado que todas las cosas acaban refiriéndose al agua. Con el cambio climático, las crisis hídricas van a empeorar¹.

Farhana, hacía esta afirmación en referencia a la cubierta de la revista Time, en la que se destacaba como titular “A lo largo del río Colorado, una lucha por el recurso más esencial de América: la tormenta que se viene”; La Nación Navajo usa la menor cantidad de agua por persona en los EEUU- y es la que más paga²” (Ross, 2024).

Y eso me reafirmo en algo que siempre creí, y es que haciéndole eco a la voz de Farhana “siempre es el agua”, y los que trabajamos con el tema sabemos eso, de que todo está relacionado con el agua, aquí y en los EEUU, por eso la importancia de investigaciones como esta.

Sarah solo ha abierto la puerta a un territorio en el que muchas cosas todavía quedan por explorar, y ojalá que haya más investigadores que asuman este desafío.

¹ *It is always about water & it always will be. It is always about water as a tool of power & oppression where marginalized communities suffer the most. Studying water crises for decades has shown me that all things lead back to water. With climate change, the water crisis will worsen.*

Siempre se trata de agua y siempre lo será. Siempre se trata del agua como herramienta de poder y opresión donde las comunidades marginadas sufren más. El estudio de las crisis del agua durante décadas me ha demostrado que todo conduce de nuevo al agua. Con el cambio climático, la crisis del agua empeorará.

² **“Along the Colorado river, a struggle over America’s most essential resource: the coming storm”**
The Navajo Nation uses the least amount of water per person of anyone in the U.S.- and pays the most.
“A lo largo del río Colorado, una lucha por el recurso más esencial de Estados Unidos: la tormenta que se avecina” *La Nación Navajo utiliza la menor cantidad de agua por persona que todos los habitantes de Estados Unidos y paga más.*

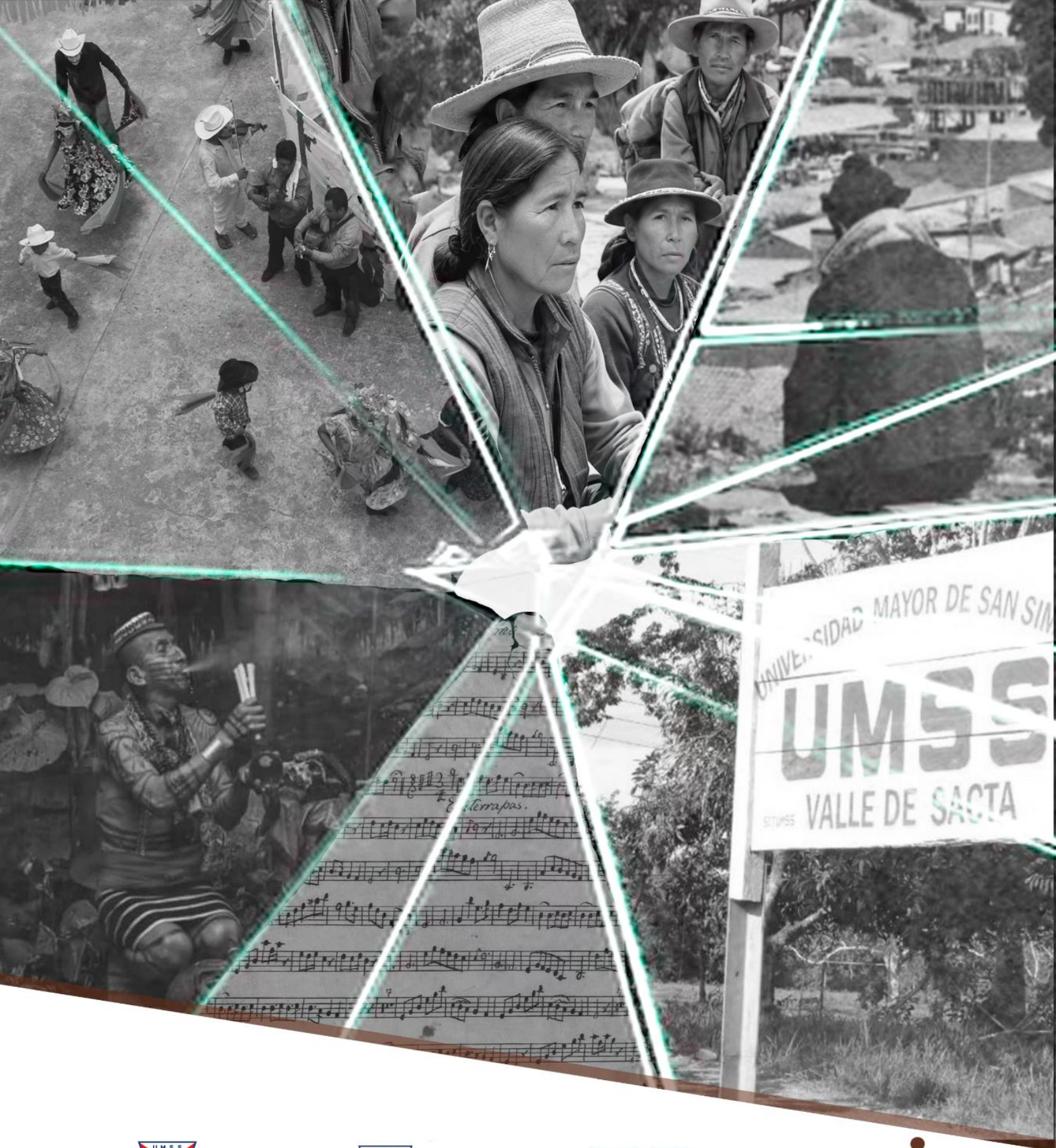
Referencias

1. Coward, E. W. Jr. (1986). Direct or indirect alternatives for irrigation investment and the creation of property. In K. W. Easter (Ed.), *Irrigation investment, technology, and management strategies for development* (pp. 225-244). (Studies in water policy and management no. 9). Westview Press.
2. Molle, F. (2008). Nirvana concepts, narratives and policy models: Insight from the water sector. *Water Alternatives* 1(1), 131-156.
3. Moore, S. F. (1973). Law and Social Change: The Semi-Autonomous Social Field as an Appropriate Subject of Study. *Law & Society Review*, 7(4), pp. 719–46.
4. Ross, E. (2023, August 24). Colorado River water crisis hits Navajo Nation hard. Time. <https://time.com/7019660/colorado-river-water-drought-navajo-nation/>
5. Zibecchi, R. (2008). “Territorios en Resistencia: cartografía política de las periferias urbanas latinoamericanas”, BPR Publishers, pp. 150.

Notas

*Con formación básica en Ciencias Jurídicas y Políticas, y especialización en Políticas Públicas, realizó una Maestría en Gestión de Sistemas de Conocimiento en la Agricultura (MAKS) en la Universidad de Wageningen, y estudios de doctorado en el Departamento de Gestión de Recursos Hídricos (WRM) de la misma universidad. Actualmente trabaja como Investigadora y docente en el Centro Andino para la Gestión y Uso del Agua (Centro AGUA) de la Universidad Mayor de San Simón (UMSS) en Cochabamba, Bolivia. Su experiencia de trabajo ha sido principalmente sobre los temas de derechos de agua y procesos de formalización, conflictos y cooperación para la gestión del agua y en general la gobernanza del agua y los servicios básicos: políticas públicas, institucionalidad y normativa en Bolivia y la región Andina. Sus investigaciones más recientes tratan sobre los derechos de la Naturaleza y ontologías relacionales en los Andes de Bolivia, economía del agua y la noción de los comunes en relación al agua y los servicios básicos. Uno de sus últimos trabajos titulado “Paisajes Hídricos y Ontologías del agua, el caso de las fuentes Ph’ña en los valles de Cochabamba” fue presentado en XII Congreso de la Asociación de Estudios Bolivianos en Julio del 2023. ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-3745-822X>. Dirección de correo electrónico: r.bustamante@umss.edu

** *Nota.* Adaptada de la tapa del libro Reseña del libro “Water For All, Community, Property, and Revolution in Modern Bolivia” “Agua para Todos, Comunidad, propiedad y revolución en la Bolivia moderna”, por Grover Acero y Martín Colque, CI PROEIB Andes, 2024.



Cuarto número
Cochabamba, Bolivia 2024