

DIALÓGICA

Intercultural

ISSN-L: 2960-0847 · Número 2 · 2023



- Casos emblemáticos de ecoturismo comunitario en Ecuador
- Intermittencias de Microtonos en la música de Julia Julia
- Apuntes para la historia de la educación en Cochabamba

Greby Rioja Montaña

Decano

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación – Universidad Mayor de San Simón

Jimena Salinas Valdivieso

Directora Académica

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación – Universidad Mayor de San Simón

Vicente Limachi Pérez

Coordinador

Centro Interdisciplinario PROEIB Andes - Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación – Universidad Mayor de San Simón



Dialógica Intercultural

Segundo número, 2023

Versión completa DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.10564411>

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 Martin 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

Editor en la Web

Javier Martin Colque Rollano

Arte y Diseño

Jhonatan Aguanta Zurita

Ilustración de portada

Imagen generada con Inteligencia artificial en Discord, 18 de octubre 2023
(<https://discord.com/servers>).

ISSN-L:2960-0847

Dialógica Intercultural (Cochabamba-Bolivia) 2023

Edición digital

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

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

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

Licencia Pública Internacional — CC BY-NC 4.0

Versión completa DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.10564411>

DIALÓGICA
intercultural

Hecho en Bolivia



Índice de Contenido

Índice de contenido	i
Presentación	iii
Artículo 1	
Un enfoque político-ecológico decolonial sobre casos emblemáticos de ecoturismo comunitario desde abajo: Experiencias Kichwa, Shuar y Tsáchila	1
Rickard Lalander	
Artículo 2	
Culto Mariano y devociones cívico–estatales: Una lectura desde la narrativa visual	36
Walter Sánchez Canedo	
Artículo 3	
Apuntes para la historia de la educación en Cochabamba: El caso de los preceptores de latinidad a fines del siglo XVIII	109
C. Augusto Coaguila Calvimontes	
Artículo 4	
Intermitencias de Microtonos en la música Julia Julia	135
Andrés Giovanni Silva Terán	
Artículo 5	
Una aproximación desde el territorio al inicio de la escolarización en el Trópico de Cochabamba	166
Daniel Tirado	
Sistematización	
Tejiendo esperanzas: Experiencia de empoderamiento económico de mujeres indígenas artesanas	179
Elizabeth Vargas Solá	

Reseña de libro 1

Reseña del libro *Se acabó, tuve que rehacer todo. Percepciones y experiencias docentes del tránsito a la educación virtual en la universidad* 209
Guido G. de la Zerda Vega

Reseña de libro 2

Reseña del libro *Lengua quechua, conocimiento etnoecológico y biodiversidad – Una exploración desde la ecolingüística* 221
Carlos Crespo Flores

Reseña de libro 3

Reseña del libro *Resistencias ecolingüísticas en el territorio digital* 225
Patricia Alandia Mercado



Presentación

J. Fernando Galindo



Presentación

Cómo citar: Galindo, J.F. (2023). Presentación. *Revista Dialógica Intercultural*, 2, iii-vii. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.10534593>

Durante el acto de presentación del primer número de la revista digital Dialógica Intercultural a mediados del 2023, el editor de una revista en ciencias sociales de la Universidad Mayor de San Simón (UMSS), mencionó que uno de los grandes desafíos de las publicaciones periódicas en nuestro medio es la *sostenibilidad* de las mismas. Sobrevivimos al primer número y con mucha satisfacción presentamos el segundo número, como expresión del compromiso e interés del Centro Interdisciplinario PROEIB Andes y de los autores y revisores de las contribuciones de este número con este proyecto editorial, con el propósito específico de construir un espacio académico abierto y democrático para críticamente dialogar sobre problemáticas y propuestas que afectan a las poblaciones indígenas y el propósito general de contribuir al fortalecimiento de la difusión de la producción científica y académica desde la Universidad Mayor de San Simón (UMSS).

Otro hecho notorio ocurrido durante los meses de julio y diciembre 2023 es que compartir con la comunidad académica de la UMSS nuestra reflexión del proceso seguido en la construcción de esta revista en el sistema *Open Journal System* (OJS) ha motivado a los responsables de otras revistas a hospedar las mismas en el dominio <https://revistas.umss.edu.bo>, iniciativa promovida por el Centro Interdisciplinario PROEIB Andes. Con satisfacción hoy (finales del 2023) constatamos que en este dominio están ya disponibles más de diez revistas publicadas en nuestra institución y que a través del Departamento de Tecnologías de Información y Comunicación (DTIC) se ha comenzado el proceso de capacitación para la gestión de revistas científicas en el sistema OJS. Estos dos hechos, son una muestra del interés de los editores de difundir las publicaciones periódicas bajo su responsabilidad en el formato digital a través de este dominio, de mejorar sus competencias para trabajar con esta plataforma y del compromiso de nuestra institución con el movimiento de una ciencia abierta. Para el CI PROEIB Andes es una satisfacción el haber contribuido a estos procesos y como amablemente expresó la responsable de una revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación en la presentación del último número de su revista: “*Ustedes nos inspiraron*”. Queda un largo camino por recorrer en el logro de estándares mínimos de calidad, pero ya comenzamos colectivamente a dar el primer paso y queda continuar.

Este segundo número de Dialógica Intercultural contiene tres tipos de materiales: artículos de investigación, sistematización de experiencias y reseñas-presentaciones de libros. La **sección de artículos** se inicia con un trabajo de Rickard Lalander titulado “Un enfoque político-ecológico decolonial sobre casos emblemáticos de ecoturismo comunitario desde abajo: Experiencias Kichwa, Shuar y Tsáchila” que plantea un enfoque político-ecológico decolonial para el análisis de experiencias de ecoturismo comunitario. Haciendo uso de una metodología etnográfica y comparativa analiza cuatro casos de turismo iniciados y

controlados por comunarios(as) indagando la pregunta ¿Cómo perciben los actores indígenas los impactos socioculturales, económicos y ambientales de las actividades turísticas en sus localidades? El autor argumenta que estos proyectos son expresión de la resistencia y reconocimiento de los derechos indígenas y de adaptación al sistema capitalista colonial de los indígenas en sus propios términos. Se concluye que el turismo comunitario indígena desde abajo es un modo de subsistencia viable para las comunidades indígenas y que además conlleva un proceso de empoderamiento multidimensional.

El artículo de Walter Sánchez Canedo, “Culto mariano y devociones cívico-estatales: Una lectura desde la narrativa visual”, a través del análisis del arte plástico popular, bosqueja la relación no visible entre política y religión en los Andes bolivianos en dos niveles. Primero, plantea que la imaginería (bordado) hispana, criolla, cholo-mestiza e indígena del culto mariano fueron y son dispositivos instituidos e instituyentes de un sistema de domesticación de las deidades andinas potencialmente fecundantes y fecundadoras. En segundo lugar, históricamente esta iconografía fue y es parte de dispositivos narrativos cívico-estatales y litúrgico-religiosos materializados a través del accionar de artesanos y artistas. Desde nuestra perspectiva, este artículo abre sendas para el análisis de materiales iconográficos producidos por pueblos indígenas, y otros, y la exploración de sus relaciones con dimensiones políticas, culturales, ideológicas, sociales y económicas subyacentes, tanto en clave local, nacional e inclusive global, esto último expresado por ejemplo en la declaración del cerro rico de Potosí como patrimonio mundial de la UNESCO.

El artículo de Augusto Coaguila titulado “Apuntes para la historia de la educación en Cochabamba. El caso de los preceptores de latinidad a fines del siglo XVIII” analiza las contradicciones entre peninsulares y criollos en la enseñanza de la *latinidad*, una asignatura educativa centrada en la enseñanza de los atributos centrales compartidos por los latinoamericanos y sus descendientes y central en la reproducción de la estructura de poder colonial. El texto visibiliza el trato diferenciado por parte de la intendencia de Cochabamba, controlada por españoles, de los preceptores de latinidad de origen peninsular y criollo. A pesar de las contradicciones, la enseñanza de la latinidad mostraba un fuerte vínculo con la metrópoli y las discusiones educativas de corte ilustrado, característico de la época. Plantea que, a pesar de que los archivos del final de la época colonial (siglo XVIII) congelan estas contradicciones, el caso de Cochabamba no fue una excepción de las disputas entre peninsulares y criollos, estos últimos calificados “como hijos de la tierra” y considerados como una amenaza por los primeros. Desde nuestra perspectiva, y en clave contemporánea, este artículo sugiere indicios para la exploración por analogía de la enseñanza de la *indigenidad* en contextos educativos interculturales y naciones con Estados Plurinacionales.

El artículo de Andrés Giovanni Silva Terán, “Intermitencias de Microtonos en la música de Jula Jula”, analiza las técnicas de interpretación de la música con los *Jula Jula* (aerófonos andinos), centrado en tres ejemplos de la zona andina de Bolivia: Zura Zura Norte de Potosí, Jula Jula en el Tinku de Chayanta, y Jula Jula de Norte de Potosí. El autor argumenta que las técnicas de interpretación responden a una necesidad estética y

configuración sonora que está en correspondencia con el pensamiento, cosmovisión, herencia cultural y fenomenología de los intérpretes. Los ejemplos sonoros analizados y el desorden sonoro de los microtonos expresan la dualidad de pensamiento o mitades complementarias, propias de las culturas indígenas andinas. Este artículo, nos abre a la complejidad del pensamiento y sentimiento indígena a través de la interpretación musical.

Finalmente, el artículo de Daniel Tirado: “Una aproximación desde el territorio al inicio de la escolarización en el Trópico de Cochabamba” explora el proceso de escolarización en relación a los cambios territoriales en la región del trópico de Cochabamba, Bolivia, identificando las diferencias entre dos poblaciones indígenas, una de origen andina y otra de origen amazónico (yuki). El análisis centra atención en dos aspectos: 1) presencia de la escuela en relación con el territorio y 2) elementos constitutivos en el inicio de la escolarización. El documento plantea que en el caso de la población Yuqui (amazónica) la escuela formó parte de su adaptación a un territorio en construcción y de su integración en la nación boliviana. En tanto que, para los indígenas andinos, la escuela no fue un elemento ajeno a su estructura social y cultural, sino una estrategia útil para establecer presencia y habitar un nuevo territorio del cual buscaban apropiarse. El autor concluye que no fueron dos escuelas distintas, sino variaciones de lo escolar, pero con itinerarios distintos en el inicio de sus procesos de escolarización en un espacio que experimentó la implementación de políticas de desarrollo con un enfoque territorial y bajo el horizonte de construcción nacional amplificado desde la revolución de 1952.

La sección de **sistematización de experiencias** incluye el trabajo de Elizabeth Vargas Solá titulado “Tejiendo esperanzas: Experiencia de empoderamiento económico de mujeres indígenas artesanas” que describe la experiencia de trabajo de la Fundación CODESPA con artesanas aymaras del Lago Titicaca y quechuas Kallawayas, en la región Andina de Bolivia, como parte de un proceso de empoderamiento económico y de búsqueda de igualdad y equidad de género. El documento describe la experiencia, el proceso productivo y de comercialización, la creación de una empresa social y los impactos y lecciones aprendidas. La autora concluye que las artesanías textiles tradicionales tienen un potencial para generar empleo e ingresos para mujeres artesanas rurales, que la experiencia desarrollada por la Fundación CODESPA muestra que es posible dinamizar la economía local de mujeres artesanas con los textiles que ellas ya producen y que el reto de este tipo de experiencias es la sostenibilidad, que la misma continúe una vez que concluye un proyecto.

La sección de **reseñas de libros** contiene tres documentos originalmente presentados como comentarios en ocasión de la presentación de los libros. En el primero, Guido de la Zerda comenta el libro *Se acabó, tuve que rehacer todo. Percepciones y experiencias docentes del tránsito a la educación virtual en la universidad* (2021), trabajo elaborado por el equipo de investigadores del CI PROEIB Andes que focaliza atención en las experiencias docentes en la educación superior del tránsito de la educación presencial y virtual. El comentario enfatiza, entre otras cosas, la idea de que “La tecnología irrumpió en nuestras vidas de profesores por la puerta menos esperada, la de nuestra ignorancia, interrumpiendo nuestro

confort tradicional, abriendo otras exigencias de aprendizaje”. En el segundo, Carlos Crespo comenta el libro de Marina Arratia titulado *Lengua quechua, conocimiento etnoecológico y biodiversidad. Una exploración desde la ecolingüística*, resultado de la investigación doctoral de la autora. Destaca que el estudio se basa en una larga preocupación académica con el conocimiento y/o saber local en Bolivia y que el elemento novedoso y aporte de la investigación es la conexión de la etnolingüística con el discurso del saber local, en particular los criterios de clasificar los productos, como la papa, por su color, tamaño, forma, variedad, sabor. Finalmente, Patricia Alandia comenta el libro de Vicente Limachi titulado *Resistencias ecolingüísticas en el territorio digital*, resultado de la investigación doctoral del autor. El comentario destaca que, pese a la situación subalterna de las lenguas indígenas, estas siguen resistiendo incluso en el territorio digital, aspecto que es considerado como uno de los aportes más importantes de este trabajo.

Agradecemos a todos quienes contribuyeron en hacer posible la concreción de este segundo número. A los autores por su interés de difundir sus investigaciones a través de nuestra revista, a los/las colegas lectores/as pares por las sugerencias y recomendaciones a los autores para mejorar la calidad de sus contribuciones y por su compromiso de apoyar este proyecto editorial. Al equipo editorial del Centro Interdisciplinario PROEIB Andes, Martin Colque, Marcelo Siles, Jhonatan Aguanta por su compromiso de construir artesanalmente por varios meses este número en la plataforma de OJS, profundizando el proceso de aprendizaje iniciado en la edición del primer número de esta revista.

J. Fernando Galindo
Editor General

Notas

* *Nota.* Diferentes tipos de maíz [Fotografía] por Vicente Limachi Pérez, 2019.



Un enfoque político-ecológico decolonial sobre casos emblemáticos de ecoturismo comunitario desde abajo: Experiencias Kichwa, Shuar y Tsáchila

Rickard Lalander



Un enfoque político-ecológico decolonial sobre casos emblemáticos de ecoturismo comunitario desde abajo: Experiencias Kichwa, Shuar y Tsáchila^{1*}

A Decolonial Political Ecology Approach to Emblematic Cases of Community-Based Ecotourism from Below: Kichwa, Shuar and Tsáchila experiences

Rickard Lalander **

Cómo Citar: 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. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.10558083>

Recibido: 4 de diciembre de 2023 • Aprobado: 21 de diciembre de 2023

RESUMEN | Con inspiración teórica de la ecología política, perspectivas decoloniales y la conceptualización de utopías reales, este estudio etnográfico y comparativo trata de las experiencias de proyectos de turismo comunitario indígena desde abajo - iniciados y controlados desde la comunidad - en cuatro regiones de Ecuador. Más específicamente, se presentan los casos de las mujeres Kichwa-amazónicas de *Shiripuno*, el proyecto *Mushily* de los Tsáchila de un valle tropical del noroeste ecuatoriano, el caso costeño de *Tsuer Entsa* de los Shuar, y el proyecto *Jatarishun* de los Kichwa de la Sierra Norte. Estos casos se consideran emblemáticos e ilustrativos por sus características de ser iniciados y controlados por los mismos comuneros y en beneficio de toda la unidad comunitaria. En el artículo, estos proyectos se interpretan como expresiones tanto de resistencia por derechos y reconocimiento, como de adaptación al sistema capitalista y colonial, pero más que nunca bajo términos indígenas. Se destacan las dimensiones de

¹ Este artículo es un avance de investigación del proyecto *Indigenous Community-Based Eco-Tourism and Socio-environmental Justice in the Global South. Comparing “From Below” Experiences in Brazil, Ecuador and Mozambique*, financiado por Formas. A Swedish Research Council for Sustainable Development (ID del Proyecto: 2018-01232) para el período 2020-2023. Asimismo, este texto es el embrión empírico y teórico-conceptual-analítico de lo que será un libro al final de 2024, en forma de una antología preliminarmente titulada *Economías alternativas desde abajo en Ecuador: Turismo comunitario indígena y otras experiencias en perspectiva*, editado por Rickard Lalander y Pablo Ospina Peralta, por la editorial de la Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, con apoyo de la Fundación Rosa Luxemburgo y la Universidad de Södertörn, Suecia.

relaciones de poder y las condiciones para el empoderamiento socioeconómico, cultural y ambiental, así como ciertos dilemas y desafíos, incluso sobre el tema de la autenticidad indígena en cuanto al turismo comunitario como modo de subsistencia principal para la cultura e identidad indígena. La pregunta central de investigación es: *¿Cómo perciben los actores protagonistas indígenas los impactos socioculturales, económicos y ambientales de las actividades turísticas en sus localidades?* El resultado de la investigación indica que el turismo comunitario indígena desde abajo puede considerarse una opción viable de modo de subsistencia para las comunidades indígenas, conllevando asimismo el empoderamiento multidimensional.

Palabras clave | Turismo comunitario desde abajo, resistencia indígena, empoderamientos, utopías reales.

ABSTRACT | Drawing theoretical inspiration from political ecology, decolonial perspectives, and the conceptualization of real utopias, this ethnographic and comparative study deals with the experiences of bottom-up Indigenous community tourism projects – initiated and controlled from the community – in four Ecuadorian regions. More specifically, the cases of the Kichwa-Amazonian women of *Shiripuno*, the Mushily project of the Tsáchila in a tropical valley of northwestern Ecuador, the coastal case of *Tsuer Entsa* of the Shuar, and the *Jatarishun* project of the Kichwa of the northern highlands are presented. These are cases that are considered emblematic and illustrative because of their characteristics of being initiated and controlled by the community members themselves and for the benefit of the entire community unit. In the article, these projects are interpreted as expressions of both resistances for rights and recognition, as well as adaptation to the capitalist and colonial system, but more than ever on Indigenous terms. The dimensions of power relations and conditions for socio-economic, cultural, and environmental empowerment are highlighted, as well as certain dilemmas and challenges, including on the issue of Indigenous authenticity in terms of community-based tourism as the main livelihood source for Indigenous culture and identity. The central research question is: *How do Indigenous actors perceive the socio-cultural, economic, and environmental impacts of tourism activities in their localities?* The research results indicate that Indigenous community tourism from below can be a viable livelihood option for Indigenous communities, leading to multidimensional empowerment.

Keywords | Community-based tourism from below, Indigenous resistance, empowerments, real utopias.

Introducción

Hay poder en todas partes en el turismo. (Squire, 1994, citado en Nepal, Saarinen y McLean-Purdon, 2016, p. 8)

Esto es una escuela de formación y también internamente es una resistencia, es una lucha para no perder principalmente nuestro idioma, nuestra indumentaria, el achiote que es un

símbolo muy sagrado que viene de nuestros ancestros milenarios, para que la cultura Tsáchila siga viviendo. (Abraham Calazacón, entrevista, Mushily, Chigüilpe, 19 de febrero, 2022)

Desde el inicio del siglo 21, ha habido un auge de atención académica a experiencias variadas de los fenómenos de turismo indígena, turismo comunitario, ecoturismo, turismo de naturaleza, turismo espiritual, turismo medicinal, turismo rural, agroturismo, turismo residencial indígena, turismo del Buen-vivir y otras variantes para categorizar y teorizar desde diferentes perspectivas sobre proyectos de turismo centrados en comunidades y territorios indígenas en América Latina y otras localidades del Sur global.² Hay muchas definiciones conceptuales en la literatura anterior. En términos más generales, el ecoturismo (indígena comunitario) se ha entendido como "...viajar a áreas naturales relativamente inalteradas o no contaminadas con los objetivos específicos de estudiar, admirar y disfrutar del paisaje y sus plantas y animales silvestres, así como de cualquier manifestación cultural existente (tanto histórica como presente) que se encuentre en estas áreas" (Ceballos-Lascurain, 1996, citado en Coria y Calfucura, 2012, p. 47). En un libro influyente de Heather Zeppel, una comprensión simplificada del ecoturismo indígena (comunitario) sería "...atracciones o recorridos basados en la naturaleza [que son] propiedad de los pueblos indígenas, y también la interpretación indígena del entorno natural y cultural, incluida la vida silvestre" (Zeppel, 2006, p. 1).

No obstante, considerando que una mayoría de los proyectos presentados como ecoturismo o "turismo indígena comunitario" se han caracterizado generalmente por diferentes debilidades, como control y manipulación de las actividades turísticas por parte de actores externos a las comunidades, incluso en términos de distribución de ingresos, es decir, no en beneficio principal y sustancial a las familias de las comunidades (p.ej., Coria y Calfucura, 2012; Nepal *et al.*, 2016; Robbins, 2020), y otros factores, como disputas internas en la comunidad, es sumamente importante problematizar el concepto de turismo comunitario y reflexionar sobre experiencias más positivas de este tipo de turismo, desde la perspectiva histórica de colonialismo, colonialidad, racismo, dominación y marginalización de las poblaciones.

El campo del turismo es siempre una cuestión de poder, con estructuras y relaciones (típicamente desiguales), pero al mismo tiempo ofrece oportunidades para una distribución costo-beneficio más equilibrada a favor de las comunidades indígenas, es decir, un espacio que posibilita empoderamientos e incentivos para alterar los medios comunitarios de subsistencia (Mendoza-Ramos y Prideaux, 2018; Coria y Calfucura, 2012, pp. 50-51; Lalander, Lembke y Porsani, 2023). Según varios investigadores, el (eco-)turismo indígena positivo debe caracterizarse por control territorial, sostenibilidad ambiental,

² Sobre estos temas y para una selección de textos que han inspirado el presente artículo, véanse, entre otros: Scheyvens, 1999; Zeppel, 2006; Ruiz Ballesteros y Solís Carrión, 2007; Comaroff y Comaroff, 2009; Stronza, 2008; Stronza y Gordillo, 2008; Grünwald, 2009; Chambers, 2010; Babb, 2012; Coria y Calfucura, 2012; Coronado, 2014; Gascón, 2016; Whitford y Ruhanen, 2016; Mendoza-Ramos y Prideaux, 2018; Zizumbo Villarreal y Monterroso Salvatierra, 2020.

fortalecimiento económico de la comunidad y el reconocimiento y empoderamiento de la cultura indígena (Coria y Calfucura, 2012; Nepal *et al.*, 2016; Porsani *et al.*, 2024 a y b). *Un argumento central* del presente artículo es que el (eco-)turismo comunitario indígena, iniciado y controlado *desde abajo*, puede constituir un modelo de subsistencia alternativo viable para las comunidades indígenas rurales, más allá de los parámetros de la modernidad y el capitalismo global. Se trataría, en este artículo, de un modelo de turismo destinado a generar beneficios sociales, culturales, económicos y ambientales que sean apreciados por las mismas comunidades indígenas, las cuales deben ser responsables en iniciar, administrar, controlar y beneficiarse del proyecto turístico. Más aún, otro criterio importante para considerarse un turismo comunitario indígena *desde abajo* es que el turismo debe constituir el modo de subsistencia principal de la comunidad y que los ingresos derivados del turismo deberían beneficiar a todas las familias involucradas de la comunidad, o del centro turístico comunitario (Scheyvens, 1999; Lalander *et al.*, 2023; Porsani *et al.*, 2024 a y b).

Mediante una aproximación teórica inspirada por la ecología política, el pensamiento decolonial y conexiones a los aportes de Erik Olin Wright (2010) sobre la construcción de utopías reales, y aplicando una metodología etnográfica, comparativa y decolonial, *el objetivo* del presente artículo es examinar y analizar una selección de experiencias positivas de turismo comunitario indígena en Ecuador. Más específicamente, los casos comunitarios principales para escudriñarse son: las mujeres Kichwa-amazónicas de *Shiripuno*, el proyecto *Mushily* de los Tsáchila, de un valle tropical del noroeste ecuatoriano, el caso costeño de *Tsuer Entsa* de los Shuar, y el proyecto *Jatarishun* de los Kichwa de la Sierra Norte. Se argumenta que estos casos deben considerarse generalmente positivos y emblemáticos, en términos de empoderamientos percibidos por los mismos actores. Asimismo, los cuatro proyectos cumplen con el criterio de ser iniciados y controlados desde abajo. La pregunta central que guió la investigación es: ¿Cómo perciben los actores protagonistas de las comunidades indígenas los impactos socioculturales, económicos y ambientales de las actividades turísticas en sus localidades?³

A partir del aparato teórico político-ecológico decolonial, el turismo comunitario indígena es visto como manifestaciones de resistencia en relación con la opresión y subordinación histórica de los pueblos indígenas. Los proyectos turísticos indígenas pueden percibirse como estrategias descolonizadoras y para lograr el empoderamiento en sus propios términos. Además, varias experiencias se caracterizan por una dimensión específica de empoderamiento de las mujeres indígenas, implicando además alteraciones en las estructuras socioculturales comunitarias (Babb, 2012). Debe clarificarse que, en las descripciones de los casos y las reflexiones analíticas del presente texto, principalmente se basan en las perspectivas y los valores de los mismos actores protagonistas y sus

³ En cuanto a los diferentes tipos/dimensiones de empoderamiento e impactos (como resultado del turismo comunitario desde abajo), el estudio se centra en los empoderamientos económicos y culturales. El empoderamiento ambiental se considera, pero no se discute en profundidad (eso requeriría otro estudio).

percepciones e interpretaciones sobre los impactos del turismo en su comunidad. Es decir, no se enfoca tanto en las perspectivas de los turistas.

Teóricamente, asimismo, debe aclararse que, desde la perspectiva político-ecológica decolonial en el contexto de las experiencias “emblemáticas” del turismo comunitario desde abajo,⁴ se enfoca principalmente la dimensión del poder, control territorial y condiciones de empoderamiento, como el poder organizativo comunitario y la fortaleza cultural del grupo indígena, es decir el aspecto de la economía política en cada localidad, entendida como las posiciones relativas de cada grupo o actor de un contexto específico, caracterizado por injusticias históricas y contemporáneas. El turismo para los indígenas es, en este sentido, el instrumento de resistencia, para rescatar su cultura y sus tradiciones mediante una adaptación parcial al sistema mercantilista, para alcanzar un empoderamiento multidimensional, es decir, su “utopía real” o la descolonización relativa.

Conceptualmente, asimismo, debo aclarar, en relación con el hecho de que en el texto utilizo, básicamente, ecoturismo como sinónimo de turismo comunitario indígena (como también hacen varios investigadores de la temática, p. ej. Zeppel, 2006) que, en la práctica (a partir de muchos casos diferentes de este tipo de turismo), el término 'eco' en ecoturismo podría ser reemplazado por 'etno', es decir, etnoturismo, ya que los visitantes también están más interesados en la dimensión étnico-cultural de estos grupos indígenas. Sin embargo, el entorno físico circundante, es decir, la naturaleza, la belleza del lugar, los conocimientos y la conciencia ecológica local, también son importantes para los visitantes y, por ende, para el proyecto de turismo comunitario. Además, la conciencia ecológica y los conocimientos sobre las relaciones entre los seres humanos y la naturaleza están, frecuentemente, profunda y complejamente integrados y arraigados en la identidad, la cultura y la ontología de los pueblos indígenas, a veces expresada en forma de principios ético-filosóficos del Buen-vivir.⁵

A continuación, la disposición del texto es la siguiente. Primero, se presenta el marco teórico-metodológico, seguido por los apartados centrales descriptivos del artículo, con la presentación de los casos principales de la investigación. Después se ofrece una sección

⁴ Debe clarificarse que, según los sondeos de investigación del presente proyecto, la mayoría de los proyectos/casos del Sur Global que se presentan como “turismo comunitario” o “en beneficio de las comunidades indígenas” más bien son “desde arriba” y controlados en gran medida por actores externos. También, en Ecuador y otros contextos latinoamericanos, hay muchos casos que sí son desde abajo, pero que son demasiado modestos, o, que sólo benefician a una o pocas familias de la comunidad.

⁵ Sobre la importancia de la conceptualización ético-filosófica del Buen-vivir/*Sumak Kawsay* (o *Tarimiat Pujustin* de los Shuar o *Seke Sonachun* en el idioma tsa'fiki de los Tsáchila) en el turismo comunitario, hay que aclarar que no será problematizado ni formará parte del foco central del aspecto comparativo del estudio, si bien es cierto que los valores y principios sobre las relaciones armoniosas entre seres humanos y con la naturaleza sí son muy importantes en las comunidades del artículo. En una publicación venidera en 2024, el autor planea investigar estas dimensiones con mayor profundidad dentro de comunidades seleccionadas.

analítica con reflexiones sobre los hallazgos del estudio. El artículo cierra con algunas conclusiones pertinentes.

Marco teórico-conceptual y metodológico

Es más probable que las alternativas viables se conviertan en alternativas factibles si están bien pensadas y entendidas. En segundo lugar, los límites reales de lo que es factible dependen en parte de las creencias que tenga la gente acerca de qué tipos de alternativas sean viables. (Wright, 2010: 15)

Hablando de las condiciones para las transformaciones emancipatorias de las sociedades, el sociólogo Erik Olin Wright resalta la importancia de adoptar una actitud analítica más realista, en el sentido pragmático, como se refleja en la cita de arriba. Según él, las demandas por cambios radicales hacia el igualitarismo democrático en el mundo son recibidas globalmente por cinismo, burla y/o pesimismo. Claramente inspirado por las ideas de Antonio Gramsci sobre la construcción de instituciones radicalmente diferentes y relaciones sociales que se fundamentan en optimismo en vez de pesimismo, Wright subraya que el utopismo y el optimismo son componentes necesarios para tales cambios, pero simultáneamente está consciente de los riesgos inherentes en tal camino inexplorado hacia un mundo mejor. Por ende, propone la conceptualización del compromiso pragmático entre el *statu quo* y la utopía: las *Utopías Reales*, al mismo tiempo consciente del carácter contradictorio de tal noción. La ruta hacia tales metas no requiere revoluciones sociales rápidas del estilo marxista, sino que más bien cambios graduales de las instituciones y relaciones sociales existentes, es decir, se caracteriza por procesos surgidos desde la práctica realista-pragmática (Wright, 2010, cap. 1).

Desde la lógica argumentativa decolonial y en conexión con la lógica de utopías reales, un concepto central es la *colonialidad* (o la *matriz colonial del poder*) que se refiere a los mecanismos y estructuras explícitos o implícitos de dominación, marginalización y subordinación desde las estratificaciones socioculturales, políticas y económicas alrededor de la etnicidad, clase y género, que puede caracterizar a sociedades ya formalmente descolonizadas. De tal manera, la *decolonialidad* se vislumbra como un proyecto, sueño o visión de un mundo mejor, sin colonialidad (Mignolo, 2007; 2013; 2017), o, en palabras de Wright (2010), una utopía real. Prácticamente, el proceso descolonizador puede comprenderse mediante dos pasos. Primero, la desconexión (*delinking*) y, paralelamente, la reconexión (*relinking*), y, segundo, la re-existencia. El primer paso (instrumento/acción) meramente significa desvincularse de la subordinación étnico-cultural, política, ontológica y epistemológica, mientras que la reconexión se refiere al proceso de reencontrarse con su legado cultural y las memorias colectivas (en este artículo: como pueblos y nacionalidades indígenas). El siguiente paso de la re-existencia se entiende como una re-identificación colectiva sociocultural, es decir, vislumbrando nuevos imaginarios dentro de los espacios físico-mentales exitosamente desligados. Evidentemente, las relaciones con la sociedad dominante no acaban por estas acciones, pero, como fruto de los pasos de desconexión-reconexión y re-existencia, el grupo ya se ha fortalecido como colectivo. Empero, como

destaca Mignolo, estos procesos de resistencia son graduales y probablemente inacabables, y siempre acompañados por una adaptación sociocultural al sistema del otro (Mignolo, 2017).

Hay que resaltar que las actividades afines al turismo no constituyen modos de subsistencia tradicionales de las comunidades indígenas, en comparación con la agricultura, la caza y la pesca. Esta alteración de modo de sustento, con la “mercantilización” de la cultura y los valores indígenas mediante el turismo, conlleva desafíos identitarios para los actores sobre la cuestión de autenticidad como pueblos y culturas indígenas, e incluso en la autoidentificación étnico-cultural (la indigeneidad) (Stronza, 2008; Comaroff y Comaroff, 2009; Coronado, 2014; Lalander *et al.*, 2023). Consecuentemente, desde el ángulo de un proyecto de turismo comunitario (desde abajo), un desafío crucial para manejar es, el fortalecimiento y, simultáneamente la difusión de los conocimientos, prácticas y expresiones culturales e identitarias. Al instituir medios de vida fundados en su propia iniciativa turística, deben balancear la reorientación de su vida cotidiana hacia el ejercicio y la promoción de su indigeneidad, es decir, mediante el ejercicio diario de sus prácticas tradicionales, compartiendo y mercantilizando los saberes, símbolos y valores ancestrales (Lalander *et al.*, 2023).

Varios académicos, como Arturo Villavicencio (2020), argumentan que los emprendimientos turísticos no son estrategias de subsistencia apropiadas para las comunidades indígenas y que el turismo siempre constituirá una amenaza tanto para la cultura indígena como para su entorno natural. Asimismo, algunos críticos, antropólogos y otras personas, dirían que (el turismo) no constituye una actividad auténtica para las comunidades indígenas. Con esta lógica argumentativa, estos estudiosos arriesgan caer en una trampa romántica con respecto a lo que debería ser el modo de subsistencia (auténtico), así como las relaciones interculturales de los indígenas. Debe clarificarse, sin embargo, que el que suscribe de ninguna manera quiere rechazar los convincentes argumentos generales sobre los riesgos culturales y ambientales de turismo, pero, puede variar mucho el grado de los impactos en términos de degradación cultural y destrucción del medio ambiente, dependiendo del control sobre el territorio, la eco-consciencia y la gerencia de las actividades turísticas. Estos temas y desafíos, consecuentemente, deben problematizarse más.

Evidentemente, los proyectos de turismo indígena, incluidas las experiencias emblemáticas de turismo comunitario indígena desde abajo del presente artículo, son actividades natural y automáticamente orientadas hacia fuera, y, además, incluyen componentes de comercialización y mercantilización de su cultura e identidad indígena (Lalander *et al.*, 2023, véase también: Cohen, 1988; Stronza, 2008; Comaroff y Comaroff, 2009; Grünewald, 2009; Coronado, 2014). No obstante, debemos tener en cuenta que ninguna cultura, identidad, ontología, etc., es estática. Cambian con el tiempo, y en el caso de los grupos indígenas, a través de sus encuentros históricos con otros grupos, y otros procesos históricos, como la urbanización, la modernización, la migración y el acceso a la educación (Jackson y Warren, 2005; Dussel, 2012; Lalander y Lembke, 2018; 2020; Lalander *et al.*,

2021; 2023). A través de estos procesos, las poblaciones indígenas se han visto en la necesidad de redefinir de vez en cuando la identidad indígena en torno a la modificación de los medios de vida. O, como argumenta Anthony Bebbington: “La justificación cultural de tales estrategias es que la modernización, lejos de ser una causa de erosión cultural, se considera explícitamente como un medio de supervivencia cultural” (Bebbington, 1996, p. 101, véase también Robbins, 2020, pp. 223-225).

Reconectando a la lógica decolonial, Enrique Dussel usa el concepto de la *transmodernidad* para debatir la coexistencia de diferentes perspectivas, momentos y valores culturales, como cosmovisiones, sistemas de conocimiento y tradiciones. Según esta lógica, muchos pueblos/comunidades indígenas son transmodernos, es decir, no son “primitivos” o “ancestrales”, sino que se posicionan en una especie de frontera intercultural al borde de la modernidad (Dussel, 2012). La historia de Ecuador y América Latina está llena de ejemplos de procesos de mestizaje, la hibridación de los sistemas organizativos, políticos, económicos y culturales y sincretismo religioso. No es, por ende, sólo una historia de comunidades indígenas cerradas que no se ven afectadas por procesos y estructuras externas, tampoco sólo la historia de un pueblo completamente subsumido bajo fuerzas fuera de su control. Es una historia de resistencia y adaptación desde abajo. Mediante estrategias incrustadas en realidades prácticas, los indígenas han tratado de mantener, en la medida de lo posible, sus modelos de subsistencia tradicionales en medio de intrusiones externas insuperables (p.ej., Jackson y Warren, 2005; Lalander *et al.*, 2020).

Dado el carácter de orientación hacia fuera del turismo y los contactos entre los visitantes y los miembros de la comunidad involucrados, estas actividades y relaciones lógicamente contribuyen a modificaciones graduales de la vida comunitaria, así como de los valores relacionados con la identidad y la cultura indígena local. Por consiguiente, es oportuno reflexionar teóricamente sobre lo que llamaría la autenticidad relativa y las tensiones y diferencias conceptuales y prácticas entre *auténtico* y *real* respectivamente. En este artículo, mientras que la *autenticidad* puede entenderse como una construcción social negociada e imaginada que indica la genuinidad o veracidad de algo, por ejemplo, una cultura (o, la indigeneidad), la noción de *real* más bien considera la importancia de procesos y contextos históricos que han implicado necesidades de redefinir el significado de conceptos identitarios colectivos, los cuales por ende pueden modificarse. Es decir, como resultado de procesos históricos y encuentros interculturales, estas conceptualizaciones pueden ser cuestionadas, renegociadas y redefinidas.

Ahora bien, debe proporcionarse una reflexión breve sobre los complejos conceptos de *comunidad* y *comunitario*, más allá de su significado de una demarcación político-jurídico-administrativa formal de la comunidad en un contexto concreto más amplio, principalmente geográfico-administrativo. En primer lugar, las nociones de comunidad (común + unidad) y comunitario, incluyen componentes culturales y se relacionan con la identidad colectiva de un grupo que comparten valores y recuerdos históricos. Según Zygmunt Bauman, comunidad es una palabra y un concepto particular, no sólo por su significado, sino además por producir una sensación, un sentimiento cálido. En

comparación con las nociones de sociedad o Estado (que pueden percibirse como malos o negativos), la comunidad es, según Bauman, una conceptualización llena de valores positivos (Bauman, 2006, pp. v-ix; véase también Anderson, 1993, para la conceptualización de *comunidades imaginadas*).

Sobre la percepción e interpretación de comunidad en los contextos indígenas, el gran antropólogo, lingüista y jesuita Xavier Albó acentúa que comunidad se refiere a “un grupo definido de familias que comparten un territorio definido con un sistema de gobierno propio” (Albó, 1994, p. 92), y estos sistemas pueden variar mucho en cuanto a prácticas, modelos organizativos y valores culturales entre diferentes pueblos y nacionalidades indígenas y entre momentos históricos desde estas perspectivas. Estas clarificaciones simplificadas ayudarán para la lectura y comprensión de los apartados restantes del artículo. A continuación, a veces en el artículo se refiere a un colectivo comunitario que coincide con la división administrativa cantonal del Estado ecuatoriano (casos de la comunidad *Shiripuno* en la Amazonía e, igualmente, *Tsuer Entsa* de los Shuar en Guayas) y otras veces se trata de un grupo comunitario definido dentro de una comunidad más grande (los casos *Mushily* de los Tsáchila y *Tambo Jatarishun* de los Kichwa).

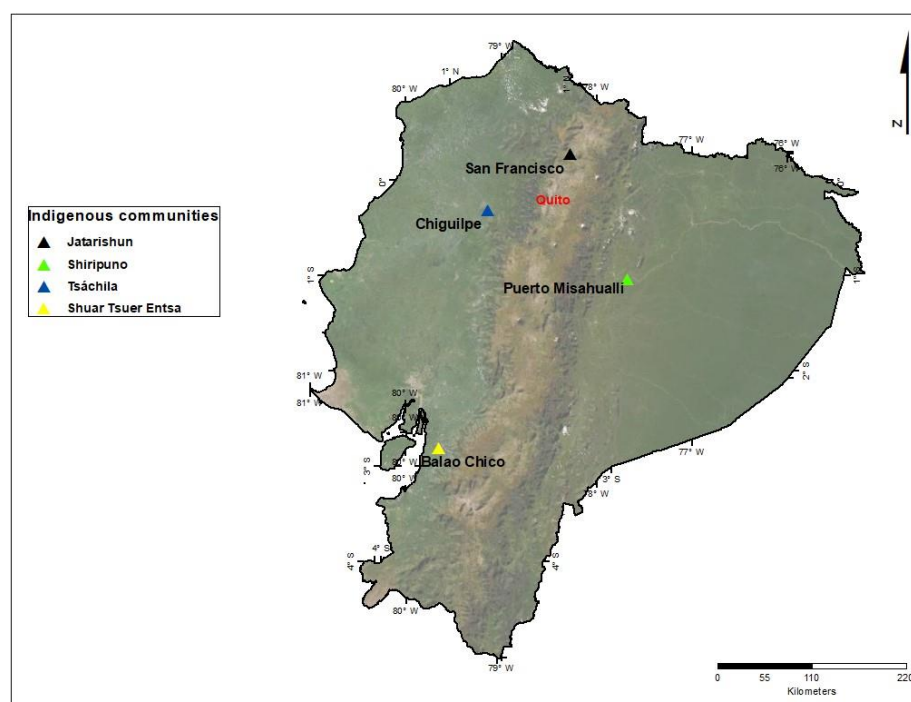
Antes de seguir con los apartados centrales del artículo, debo proveer unas clarificaciones metodológicas, más allá de la lectura crítica de textos anteriores sobre el tema investigativo y la aplicación de los conceptos y argumentos derivados desde el aparato teórico-conceptual y el atributo metodológico constituido por mi curiosidad general y específica y que me ha ayudado para avanzar en el proceso investigativo, inspirado los aportes de Xavier Albó (Albó y Ruiz, 2017; Galindo, 2017). El componente metodológico más importante es el trabajo etnográfico en las comunidades estudiadas, con observaciones y conversaciones con los actores protagonistas de los proyectos de turismo comunitario. Entre 2020 y 2023, se han realizado entrevistas (individuales y en grupo) en las cuatro comunidades, y con varios de estos actores - mujeres y hombres de diferentes edades - se han realizado varias entrevistas. Las entrevistas se llevaron a cabo en castellano. Asimismo, en *Shiripuno* de la Amazonía y la comunidad Tsáchila, el autor asimismo ha acompañado y observado cómo los actores representantes comunitarios se presentan ante los turistas en los recorridos turísticos guiados.

Es importante resaltar que la ambición del autor ha sido la co-creación de conocimientos con los mismos indígenas protagonistas, es decir, no se trata simplemente de una investigación sobre ellos (Lembke, Lalander y Galindo, 2020), lo que también está en línea con las lógicas de una metodología decolonial en lo que se trata de los aspectos de relacionalidad y posicionalidad en las relaciones entre el investigador y los actores (p.ej., Vásquez-Fernández y Ahenakew pii tai poo taa, 2020; Wildcat y Voth, 2023). El autor/investigador regularmente ha presentado y clarificado los objetivos y avances de la investigación para los actores, asimismo para ofrecerles la posibilidad de hacer observaciones críticas o correcciones, por ejemplo, sobre las interpretaciones por parte del

investigador.⁶ De igual modo, debe mencionarse que el autor conocía ya, desde antes de iniciarse la investigación, el proyecto *Jatarishun*, desde 2008 (Lalander, 2010) y el caso Shuar *Tsuer Entsa* (desde 2014), mientras sus experiencias con los Tsáchila de *Mushily* (desde 2020) y el proyecto *Shiripuno* sobre todo desde 2022 (Lalander *et al.*, 2023) son más recientes, pero sí había visitado la comunidad de Shiripuno anteriormente, por primera vez en 2015. La ubicación geográfica de los cuatro casos comunitarios dentro del contexto nacional ecuatoriano puede examinarse en el mapa de abajo:

Figura 1

Mapa de la ubicación en Ecuador de los casos centrales



Nota. Elaboración propia con la colaboración de Tania Carina Villegas, diciembre 2022

Con respecto al componente metodológico comparativo, se usa la tradición del análisis histórico-comparativo. Este enfoque histórico-comparativo se utiliza, por un lado, longitudinalmente, para analizar cada caso a lo largo del tiempo – alrededor de las percepciones locales sobre cómo el turismo ha afectado a las condiciones de vida de la comunidad local (incluidos posibles dilemas y desafíos) - y también un análisis comparativo horizontal entre los casos (Mahoney y Rueschemeyer, 2014; Sundstøl Eriksen, 2018). Se argumenta que podemos aprender sobre fenómenos y prácticas locales, a través de la identificación de similitudes y contrastes, en el análisis de los cuatro casos

⁶ Hay que enfatizar que el autor ha considerado, respetado y aplicado los principios éticos del consentimiento libre previo e informado en las relaciones con los actores locales de las comunidades.

comunitarios, si bien es cierto que, durante el proceso inicial de identificar y seleccionar los casos, ya se consideraba la dimensión de características principales de cada localidad y experiencia con relación al enfoque temático y el tipo de turismo comunitario.

Los casos: ecoturismo comunitario indígena desde abajo

En este apartado se presentan de manera más descriptiva los resultados en cada localidad. Más específicamente, se presentan los casos de las mujeres Kichwa-amazónicas de *Shiripuno*, el proyecto *Mushily* de los Tsáchila de un valle tropical del noroeste ecuatoriano, el caso costeño de *Tsuer Entsa* de los Shuar, y el proyecto *Jatarishun* de los Kichwa de la Sierra Norte. Son ejemplos de turismo comunitario que se consideran emblemáticos e ilustrativos por sus características de ser iniciados y controlados por los mismos comuneros y en beneficio de toda la unidad comunitaria. Asimismo, como será ejemplificado, las cuatro localidades cumplen con el criterio crucial del control territorial. Sin el sentido de ser los poseedores legítimos del territorio, además hubiera sido riesgoso invertir en el turismo en un lugar del que podrían ser fácilmente desalojadas.⁷ Además, en los cuatro casos, los proyectos turísticos forman parte de las estrategias de resistencia en la lucha en contra del racismo y por los derechos como pueblos indígenas y para rescatar y fortalecer sus culturas. Es oportuno clarificar que el orden de ideas, los enfoques y la lógica argumentativa de la presentación puede variar entre las secciones sobre los casos específicos, ya que los contextos, condiciones iniciales y las particularidades de cada una de estas experiencias de turismo comunitario son diferentes. Igualmente, debe mencionarse que las secciones descriptivas de los casos son resúmenes simplificados de cada proyecto de turismo comunitario y, considerando además que el autor ha priorizado la inclusión de interpretaciones y clarificaciones por parte de los protagonistas en forma de testimonios reflejados en las entrevistas, varios detalles, aspectos y dimensiones relevantes de cada caso no estarán incluidos, dadas las limitaciones de extensión del texto.

⁷ Debe aclararse que, con respecto al criterio de que el turismo comunitario debe ser en beneficio a toda la comunidad (y/o todas las familias de la comunidad), pueden existir situaciones, por diferentes razones, en las cuales algunas familias pueden haber decidido no formar parte del proyecto turístico, o, asimismo, hay casos de familias que de alguna manera se han autodescalificado con relación a los principios del proyecto comunitario. Con respecto al criterio de que el turismo debería ser la base principal de subsistencia, hay que aclarar que también puede ser complementario el turismo, pero sí debe ser la fuente de ingreso dominante en relación con las otras actividades productivas, como la producción agrícola, la caza y/o la pesca. Durante la pandemia del COVID-19, era evidente que las comunidades no habían olvidado, o ignorado, sus modos de subsistencia tradicionales y, consecuentemente, esto explica también cómo, durante la pandemia, estos grupos comunitarios lograron aguantar la crisis y basar su autosubsistencia en la agricultura (véase también Lalander y Ubidia, 2023). Asimismo, debe enfatizarse que las costumbres tradicionales, como las prácticas agrícolas de las comunidades indígenas, forman parte del paquete cultural de la atracción turística.

Centro de Turismo Comunitario Shiripuno⁸

Mi nombre es Marina y vivo en esta comunidad Shiripuno y trabajamos con turismo comunitario, CTC [Centro de Turismo Comunitario]. Siempre trabajamos unidos - hombres y mujeres, niños, jóvenes y señoritas - así nosotros valorizamos lo que son las costumbres ancestrales, y así día a día nosotros trabajamos en este proyecto y así sacamos pan del día para nuestros hijos, para el estudio, para la enfermedad, para todo nosotros. Así, las mamacitas trabajamos. Nosotros no tenemos otros trabajos, para salirnos para fuera a trabajar. Sólo trabajamos en turismo comunitario. Nosotras día a día trabajamos artesanías y lo que ofrecemos es la música, la danza y cómo preparamos la chicha de yuca. Allá tenemos una hermosa piedra sagrada. Esas actividades las ofrecemos aquí, también nosotros hacemos el proceso de chocolate artesanal. También enseñamos a caminar, tenemos un sendero donde tenemos plantas medicinales y también nuestros cultivos donde plantamos yuca, plátano, muchos productos en nuestra zona aquí. Entonces, eso enseñamos y también el lavado de oro y la actividad de las artesanías (Marina Calapucha, Shiripuno, 17 de enero, 2023).

En 2005, las mujeres Kichwa-amazónicas de Shiripuno establecieron una organización con la misión de iniciar un proyecto de turismo comunitario en la localidad, la *Asociación de Mujeres Kichwa de Shiripuno-Misahuallí* (Amukishmi). A partir de entonces, el ecoturismo comunitario se ha convertido en la base central de los medios de subsistencia de la comunidad, como se refleja en la cita introductoria de Marina Calapucha, vocera de la directiva de Amukishmi. Yajaira Rivadeneira Alvarado, ex-presidenta de Amukishmi enfatiza que son las pioneras de turismo comunitario de las mujeres en toda la provincia:

Hemos sido las primeras y después de eso se ha motivado también de que muchas familias o las demás comunidades... la asociación de mujeres de Shiripuno somos las primeras, del 2005, y de ahí se han creado más comunidades, como Sinchi Warmi, [que también] se ha hecho un grupo de mujeres. (Shiripuno, 1 de julio de 2023)

La comunidad Kichwa de Shiripuno está hermosamente ubicada en la margen oeste del río Napo, dentro de la Reserva de la Biosfera Sumaco. Administrativamente forma parte de Puerto Misahuallí del municipio de Tena, en la provincia amazónica de Napo (Shiripuno, s.f.; Guijarro *et al.*, 2018, p. 17; Marcinek y Hunt, 2015, p. 331). Según estimaciones de las autoridades de Shiripuno, la comunidad tiene una población de unas 250 personas, divididas en 63 familias (Teo Rivadeneira Grefa, WhatsApp, 1 de marzo, 2023). Antes del emprendimiento turístico, los habitantes se dedicaban principalmente a la agricultura, la pesca y la caza, y al lavado artesanal de oro, pero varios de los hombres también realizaban otras actividades fuera de la comunidad (Janeth Rivadeneira Grefa, Shiripuno, 2 de marzo, 2022).

Históricamente, antes la localidad era territorio ancestral del pueblo Huaorani, pero ellos abandonaron el lugar a mediados del siglo XX para establecerse en otras partes de la Amazonía, y desde finales de la década de 1960, los Kichwa se establecieron allí

⁸ Partes del material en esta sección han sido publicadas anteriormente en inglés en Lalander *et al.*, 2023.

gradualmente. A nivel nacional ecuatoriano y amazónico, incluso en la provincia de Napo. Durante la época Huaorani, la comunidad se llamaba *Auka Parti*,⁹ pero el pueblo Kichwa la rebautizó como Shiripuno, que significa "Dios está aquí". En 1980, Shiripuno se legalizó formalmente ante el Estado (Teo Rivadeneyra Grefa, WhatsApp, 1 de marzo, 2023; Guijarro, Pacheco y Verdesoto, 2018, p. 17).

El proyecto comenzó formalmente en marzo de 2005, cuando se realizó una asamblea general en la comunidad y se tomó la decisión de aprobar el proyecto de turismo comunitario. Se concibió como una plataforma para la participación de toda la comunidad, aunque organizada y controlada principalmente por las mujeres. En consecuencia, todas las decisiones son tomadas por mujeres (Rocío Rivadeneyra Grefa, Shiripuno, 17 de enero, 2023). Se indicaba, en la cita de Marina Calapucha arriba, no obstante, que los hombres colaboran con las mujeres y en este sentido es imprescindible enfatizar los aportes de Teo Rivadeneyra Grefa como inspirador, visionario y cofundador de Amukishmi. Teo es hermano de varias de las mujeres Rivadeneyra Grefa (Yajaira, Rocío y Janeth) que han presidido la asociación y además es presidente de la comunidad de Shiripuno.

Durante el tiempo inicial de formación, Teo estaba casado con una estudiante francesa de antropología que también era voluntaria de la ONG *Planet Heart* (*Planeta Corazón*), y colectivamente entre ellos y las mujeres se materializaron las visiones y estrategias iniciales para entrar al mundo turístico (conversaciones con portavoces de Shiripuno, 2022-2023; Guijarro *et al.*, 2018, p. 24). *Planet Heart* asistió práctica y económicamente a Amukishmi durante esta época inicial (Marcinek y Hunt, 2015, p. 332). Los Kichwa de Shiripuno - tanto mujeres como hombres - subrayan que el turismo comunitario se diseñó intencionalmente teniendo en cuenta no solo el empoderamiento del grupo indígena, sino específicamente el empoderamiento de las mujeres de maneras que desafían el patriarcado y la violencia de género asociada, que ha existido y sigue existiendo en las comunidades indígenas. En cuanto a las visiones más amplias y centrales del proyecto desde la perspectiva cultural kichwa, Teo clarifica lo siguiente:

Dentro de la comunidad, el proyecto Shiripuno tiene tres caminos importantes: 1. Conservar el ecosistema; 2. Mantener la identidad cultural; 3. Mantener nuestra educación intercultural bilingüe. Este es el proyecto, donde nosotros conservamos este ecosistema, que es muy importante. Entonces, la situación es aquí decir a los jóvenes "Cuidemos nuestra naturaleza porque esta es nuestra vida, porque gracias a la naturaleza tenemos alimento, tenemos aire para poder respirar". [El proyecto turístico] es clave... porque si nosotros no mantenemos la identidad y no conservamos nuestra ecología en el entorno no vamos a tener turistas. El turista viene para ver esto. (Shiripuno, 1 de julio, 2023)

Para los visitantes que llegan desde el Puerto Misahuallí, hay una entrada al centro comunitario donde se cobra la entrada y ofrece información sobre la oferta de paseos

⁹ *Auka parti* en el idioma huaorani (o huao) significa vagina de mujer, lo que, según Teo, no era un nombre conveniente para los Kichwa.

guiados por el río y la selva (tarea a cargo de los hombres de Shiripuno, incluso Teo). Hay, además, una tienda comunitaria, estratégicamente ubicada, para la venta de artesanías y otros productos, como chocolate y bebidas artesanales. Igualmente, hay tratamientos de salud y bienestar y rituales espirituales que se ofrecen sistemáticamente. Asimismo, la presentación de animales, como monos, cocodrilos y serpientes es una atracción muy importante para los turistas.

El nuevo proyecto buscaba ofrecer nuevas oportunidades de subsistencia y, al mismo tiempo, fortalecer y difundir el conocimiento de la cultura y la identidad Kichwa (dentro de la comunidad para evitar el distanciamiento cultural de los jóvenes, pero también más allá de la comunidad), proteger la naturaleza (incrustada en la idea de *Pachamama*) y, de manera intencional, empoderar a las mujeres. Los valores, tradiciones, creencias y el sistema epistémico-ontológico Kichwa-amazónicas en medio de las relaciones hombre-naturaleza, centrándose en los principios del Buen-vivir, con referencias a la conceptualización del *Sumak Kawsay* son enfatizados como fundamentales por Teo (Shiripuno, 1 de julio, 2023).

El proyecto de turismo alternativo también tiene sus contratiempos, causados por eventos a menudo imprevistos, y agravados por el hecho de que los emprendimientos turísticos, como el de Shiripuno, generalmente no están cubiertos por seguros o apoyo externo. De golpe, años de inversiones pueden estar en peligro o incluso desaparecer. Una de estas situaciones se produjo debido a la pandemia de Covid-19, que significó una ausencia total de turistas y obligó a la comunidad a regresar a otras fuentes de sustento (Teo Rivadeneyra Grefa, Shiripuno, 17 de enero, 2023).

En toda la pandemia yo me dediqué el cien por ciento a la agricultura. Entonces, primeramente, agradezco a Dios por las fuerzas hasta el día de hoy y todo el tiempo a la Pachamama...Tengo ya los frutos para cosechar ... También nos dedicamos toda la comunidad a lavar oro en el río. Toda la comunidad bajó, estuvimos como hormigas. (Janeth Rivadeneyra Grefa, Shiripuno, 2 de marzo, 2022)

Otro desastre se produjo por las fuertes lluvias que azotaron la región durante el otoño de 2022, provocando inundaciones que causaron la destrucción de varias construcciones importantes, entre ellas el edificio principal para alojar a los turistas. Sin embargo, a pesar de estos recientes reveses y de la falta de asistencia externa, incluida la estatal, las experiencias de turismo comunitario de los Kichwa-amazónicos Shiripuno deben verse como una historia de éxito en términos de desarrollo de un modelo de vida comunitario basado en el turismo que proporcione ingresos a la comunidad al tiempo que nutre la fortaleza de la identidad étnica-cultural y apoya el empoderamiento de las mujeres de la localidad. En palabras de Rocío:

Sí, claro, [el turismo para nosotros ha sido un éxito muy importante]. Para nosotros, las puertas están abiertas para todos, hemos recibido turistas extranjeros, nacionales y locales, también han venido, bienvenidos, para hacer ceremonias, capacitaciones, no es que nos negamos a nadie. No. Todos somos iguales y todos hemos recibido, el proyecto es para

todos... Estamos caminando, sólo las mujeres y hemos venido luchando. No tenemos ayuda de nadie, de los alcaldes, los prefectos, de la junta, no tenemos ninguna ONG. (Shiripuno, 17 de enero, 2023)

Centro Turístico Mushily - Abraham Calazacón

Siempre estamos rodeados del ambiente natural y esta vegetación nos ha ayudado mucho a protegernos y así la cultura Tsáchila hoy en día pues ya realizamos de pronto luchando para no contaminación de nuestros ríos porque eso es la que ahora es una amenaza que mata nuestra costumbre, nuestra tradición, nuestras habilidades, los talento que se tiene, por eso se está perdiendo la elaboración de un tejido de la atarraya la trampa de peces que se hacía para la cacería que se hacía, los niños desde tres, cuatro años eran buenos nadadores, buenos buceadores, buenos pescadores, y ahora a través de esto que se atraviesa nuestro río realmente ya ni bañar, ni pescar, ni cacería no se puede, pero sin embargo nosotros seguimos luchando más que sea por las riberas de los ríos si, sembrar nuestro bambú y árboles para que nuestras plantas medicinales y especies no se extingan, entonces esto para nosotros ha sido una lucha de resistencia, de sobrevivencia y por esa razón dentro de una familia se organizan, de esa organización fuimos capacitándonos días a día y talleres, seminarios, con diferente culturas, con diferente empresas públicas, empresas privadas. (Abraham Calazacón, Mushily, 19 de febrero, 2022)

El centro turístico Tsáchila de Mushily es un proyecto de alrededor de 14 familias, con un evidente protagonismo de los jóvenes Tsáchila, que sin lugar a duda puede clasificarse como ecoturismo comunitario indígena desde abajo. Se refleja claramente la consciencia ecológica Tsáchila, así como la base cultural en su lucha, en las palabras de Abraham Calazacón, presidente de Mushily. El centro Mushily ha funcionado desde 2014 y el turismo comunitario constituye la fuente de subsistencia principal de las familias del proyecto. En varias de mis conversaciones con los Tsáchila, observé que los comuneros de Mushily veían al proyecto también como una escuela de formación y capacitación de los valores y la cultura Tsáchila.

El grupo de familias de Mushily podría interpretarse como una pequeña “sub-comunidad” de la gran comunidad Chigüilpe, la más grande de las comunidades Tsáchila. Así como es el caso también en Shiripuno, Tsuer Entsa y Jatarishun, en el colectivo Mushily se utilizan redes sociales digitales para promover su ecoturismo comunitario y comunicarse con los turistas, por ejemplo, a través de Facebook e Instagram (observaciones del autor; véase también Moreano Puentes, 2020; Centro Turístico Mushily - Abraham Calazacón, s.f.). Asimismo, los voceros de Mushily cuentan que tienen contactos con departamentos del municipio y la prefectura de Santo Domingo, para facilitar recomendaciones de Mushily desde las autoridades del Estado (conversaciones en Mushily, 2022-2023).

En el idioma tsa'fiki, Tsáchila significa “gente verdadera”. La tierra y cultura Tsáchila es conocida ampliamente a nivel nacional e internacional por sus curanderos (chamanes) y el turismo de Ayahuasca (una bebida utilizada en rituales con fines espirituales y religiosos). Asimismo, los Tsáchila son históricamente reconocidos como tejedores hábiles. A pesar

de ser pequeña la población Tsáchila, con unas 2.000 personas, simbólicamente es un grupo indígena importante. Además, Santo Domingo de los Tsáchilas es la única provincia ecuatoriana que ha incluido un grupo étnico en su nombre y, más aún, otra excepcionalidad es que los Tsáchila son la única nacionalidad indígena que formalmente tiene un gobernador reconocido por el Estado ecuatoriano. Anteriormente, los Tsáchila asimismo fueron llamados los “Colorados” por su apariencia física. Los hombres Tsáchila tienen un peinado de cabello característico, utilizando el achiote que da el color rojo, y también usan el achiote para pintarse el cuerpo. El nombre *Mushily* se refiere a la corona de algodón que llevan los hombres Tsáchila y que simboliza los saberes acumulados de los ancestros.

Había antecedentes de ecoturismo comunitario Tsáchila en Chigüilpe. Muy cerca del centro Mushily estuvo el proyecto Tolon Pelé que durante un período fue una atracción Tsáchila muy reconocida por los turistas nacionales e internacionales y que recibió apoyo financiero sustancial del Estado (prefectura y municipio de Santo Domingo). Desde su apertura en 2009 (Revista Líderes, 2015), Tolon Pelé funcionó por ocho años (con diez cabañas para hospedajes), el primer ejemplo de turismo comunitario Tsáchila desde abajo y que, según la lideresa y cofundadora de Tolon Pelé Albertina Calazacón (entrevista, Chigüilpe, 19 de febrero, 2022) ha inspirado a otros grupos comunitarios Tsáchila (como el caso Mushily). Así que, indudablemente, hay efectos de bola-de-nieve cuando una experiencia inspira a otras comunidades a seguir la misma receta. Adicionalmente, según varios testimonios Tsáchila, a nivel de la comuna Tsáchila grande de Chigüilpe, en ocasiones han intentado organizar una red de turismo comunitario de toda la comuna, pero ha resultado prácticamente difícil y por esto los proyectos que funcionan mejor son algunas unidades comunitarias más pequeñas, como el Mushily (véase también El Comercio, 2020).

En cuanto a la infraestructura de Mushily, hay una entrada al centro comunitario donde los visitantes pagan la entrada. Se ofrecen visitas guiadas sistemáticamente y hay una tienda comunitaria, estratégicamente ubicada, para la venta de artesanías y otros recuerdos, y un restaurante de comida típica. Hay posibilidades de hospedarse en una cabaña, asimismo se ofrecen tratamientos de salud y bienestar, así como rituales espirituales. Generalmente, en las comunidades Tsáchila, hay un enfoque particular en los rituales de Ayahuasca. Es el caso también en el centro comunitario Mushily.¹⁰

La inclusión del nombre Abraham Calazacón en el proyecto Mushily, es un reconocimiento al líder y representante Tsáchila más ampliamente célebre y quién, hasta su muerte en 1981, fue el último gobernador vitalicio de los Tsáchila. Por casualidad, el presidente de Mushily

¹⁰ Muy cerca de Mushily, por donde estuvo el proyecto Tolon Pelé anteriormente y alrededor del *Museo Etnográfico Tsáchila*, hay otro proyecto que también podría clasificarse como ecoturismo comunitario indígena desde abajo, y particularmente en el tema de rituales de Ayahuasca. Este proyecto se llama *Awakening Ayahuasca Museo Etnográfico Tsáchila* y según las observaciones del autor hay mucha atención y visitas tanto nacionales e internacionales y cuenta con algunos de los chamanes Tsáchila más reconocidos. El autor está planificando otra publicación sobre este proyecto en el 2024.

lleva el mismo nombre y el gran Abraham Calazacón histórico fue el tío de su papá. Uno de los jóvenes que ha participado en Mushily desde el inicio es el chamán (y domador de culebras¹¹) Sayamá Calazacón. Su nombre Tsáchila significa “energía y poder”. En sus palabras se ha cambiado la vida para las familias involucradas en el proyecto y, además, los valores y prácticas culturales van transformándose gradualmente:

Se ha fortalecido primeramente en cada familia, ha sido una fortaleza... acá cada familia se beneficia también directamente en el tema del ingreso de personas, pero también tienen sus emprendimientos [individuales] de artesanía, gastronomía y medicina. Algunos inclusive abastecen el mismo restaurante, vienen con sus platos, entonces de una forma también se hacen integración así y es total mutuo, el ingreso que llega dentro del lugar. (Sayamá Calazacón, Mushily, 7 de julio, 2023)

Asimismo, Sayama subraya el empoderamiento de la mujer Tsáchila por las actividades turísticas:

... es muy visible ya que anteriormente el hombre era quién podía estar en el mando sin el beneficio o integración de la mujer que no podía ejercer ningún cargo... pasando el tiempo esto se vuelve realmente igualitario... la mujer toma un poder propio... mujeres empoderadas donde realmente pueden dirigir, direccionar y proyectar. (Mushily, 7 de julio, 2023)

Desde una perspectiva más amplia, Sayamá enfatiza que la cultura y la identidad Tsáchila se ha modificado:

Veamos el tema tecnológico moderno, también viene siendo un medio donde también nos permita una forma de estratégicamente para hacer conocer [los valores Tsáchila] a la gente de otras partes del mundo... Entonces sí ha sido muy indispensable también... Ha sido como una forma de evolución. El Tsáchila ha ido observando, escuchando, tal vez saboreando, percibiendo, y entonces ha venido una forma de cambio, pero por dentro. No ha sido de pronto malo, hoy en la actualidad esta generación también estudia, se prepara y ya tiene una profesión. (Mushily, 7 de julio, 2023).

El objetivo mayor del turismo comunitario Tsáchila es luchar para rescatar y fortalecer la cultura Tsáchila, e incluso, naturalmente, mejorar las condiciones de vida de las familias Tsáchila, incluso considerando las dimensiones de destrucción ecológica en su territorio, como consecuencia de intrusiones externas y la contaminación producida por industrias de Santo Domingo (Budy Calazacón, Chigüilpe, 6 de julio, 2023; Abraham Calazacón, Mushily, 19 de febrero, 2022). Regresando al énfasis en el turismo como resistencia, una encuesta hecha a 177 personas Tsáchila en 2017 reveló que alrededor de 80% de los entrevistados declararon que habían sufrido de exclusión y discriminación en los espacios políticos de inclusión y participación (Mero Espinosa, 2022).

¹¹ Véase también La Hora, 2019.

Centro de Turismo Comunitario Shuar Tsuer Entsa

La verdad es que hemos crecido nosotros con el turismo, no solamente en la vida, en conocimientos hemos crecido. Hemos desarrollado el turismo desde que inició hasta como se encuentra el día de hoy. Entonces, yo puedo decir que tengo una experiencia vivida, de mi vida que yo la he vivido lindo. He aprendido mucho, como va avanzando una comunidad, tan pequeña que era y ahora cómo estamos. Mucha gente nos felicita, no solamente por el desarrollo turístico, sino por el aprendizaje y el desarrollo de nuestros conocimientos, de cada uno de nosotros. (Rosalía Kitia, Tsuer Entsa, 22 de julio, 2023)

En la provincia costera de Guayas, está ubicada la Comunidad Shuar de Tsuer Entsa, a 23 kilómetros de la ciudad de Naranjal, y desde el año 2002 se ha ofrecido turismo comunitario Shuar. En el idioma shuar, *tsuer entsa* significa aguas calientes y el núcleo y atracción principal del proyecto comunitario turístico están en un complejo que incluye piscinas de aguas termales. El turismo constituye la fuente principal de ingreso y actividad productiva de la Comunidad Shuar. Según testimonios locales, viven alrededor de 23 familias en la comunidad, y existe un sistema representativo de socios para controlar el proyecto turístico en beneficio de las familias. Conforme a los estatutos del Centro Shuar, hay una directiva responsable por la gerencia administrativa del proyecto turístico y la máxima posición de la directiva tiene el síndico (o la síndica) (Centro Shuar Tsuer Entsa “Balao Chico”, 2007).

Los Shuar son de la Amazonía y son reconocidos como cazadores, pescadores y guerreros valientes, pero hace muchos años unos grupos de familias se asentaron en la región costera del Guayas, entre otros, en la localidad donde está Tsuer Entsa. Las razones detrás de la migración eran los conflictos y guerras constantes en la Amazonía, y los Shuar cuentan de la leyenda de Yakum, quien con sus dos hijos salió del oriente para explorar otras tierras y llegó a esta región costera ya en 1830. Hay documentación histórica de un grupo de la provincia amazónica de Morona Santiago que migró en 1912 para establecerse en la provincia de Guayas. No obstante, el grupo nuclear de la población actual de la Comunidad Shuar Tsuer Entsa llegó a mediados de los 1970s (entrevistas en la comunidad Shuar Tsuer Entsa, 2022-2023; Wajai Mashu, 2000; Echeverría Martínez y Morocho Gordillo, 2018).

Oficialmente, el *Centro Shuar Tsuer Entsa “Balao Chico”* fue fundado el 21 de diciembre de 1977, reconocido por el Ministerio de Trabajo y Bienestar Social de Ecuador. Con ayuda del movimiento indígena ecuatoriano y la *Federación Interprovincial de Centros Shuar* (FICSH) lograron establecer legalmente los estatutos de la asociación comunitaria, oficialmente como *Centro Shuar Tsuer Entsa “Balao Chico”* (CODENPE, 2007; Centro Shuar Tsuer Entsa “Balao Chico”, 2007).¹² En los estatutos del Centro Shuar, se destaca, entre otros, que sus objetivos son:

¹² En general, los Shuar han preferido hablar formalmente de sus localidades como centros Shuar en lugar de comunidades. Aunque en la práctica contemporánea el término conceptual de comunidad se usa como sinónimo y con mayor frecuencia, como asimismo se hace en este artículo.

Rescatar, promover y difundir los valores de nuestra nacionalidad, preservando nuestra identidad [Shuar]... promover ayuda económica, social, cultural y profesional de los asociados...realizar programas sociales dirigidos a lograr una comunidad más justa y solidaria. (Centro Shuar Tsuer Entsa “Balao Chico”, 2007)

Igualmente, hay que enfatizar que, ya en 2002, los Shuar avanzaron con la idea de desarrollar un proyecto de turismo. Habían descubierto que la tierra era volcánica y las aguas subterráneas consecuentemente calientes. Los comuneros Shuar cuentan que tuvieron una visita de un grupo de tres estudiantes canadienses de la Universidad Espíritu Santo y con ellos intercambiaron perspectivas de cómo ofrecer su localidad como atracción turística. Hay que destacar, además, que los Shuar no tuvieron apoyo financiero externo para la infraestructura turística (Carmen Kitiar, Tsuer Entsa, 24 de febrero, 2022).

Hay una entrada al complejo principal donde los visitantes pagan entrada para poder gozar de las piscinas y otros servicios. En la comunidad hay varios restaurantes de comida típica. No hay, como en Shiripuno o Mushily, kioscos de venta de artesanía, y la oferta de hospedaje es limitada, pero hay planes de construir cabañas y/o un hotel comunitario. La oferta de recorridos turísticos no se ofrece tan sistemáticamente como en los casos Shiripuno o Mushily, pero sí hay posibilidades de explorar la selva para grupos, con un guía Shuar quien además presenta las costumbres y la cultura Shuar, así como las características ecológicas y la protección de los animales que viven en el bosque alrededor del complejo turístico. Las atracciones principales, sin embargo, son la variedad de aguas termales naturales volcánicas de agua caliente o fría, e igualmente los tratamientos físicos y medicinales para el bienestar, curaciones ancestrales, incluso rituales de Ayahuasca (véase también El Comercio, 2017). Marcelo Carrera, dirigente Shuar, reflexiona sobre los impactos socioeconómicos y culturales:

Económicamente, el Shuar ha emprendido hacer turismo para poder sobrevivir, porque el Shuar ya no puede estar solamente en la montaña, ahora el Shuar ha optado por salir y de poco también buscarse la economía. Ya no es como ante que usted tenía la cacería de un lado a otro. No. Ahora el Shuar ya se ha posesionado también para hacer turismo por medio de la cultura y la danza, y más que todo de la comida típica como se va suscitando ahora, como es la famosa tilapia y la carne silvestre... Nosotros, como Shuar, estamos procediendo y creando más fuentes de trabajo, [asimismo para] la gente colona o la gente mestiza y estamos trabajando conjuntamente para un futuro mejor. (Tsuer Entsa, 22 de julio, 2023)

Ya en los años 1970s, Francisco Pincho llegó muy joven con su familia a Guayas desde Morona Santiago en la Amazonía, y ha visto de cerca y desde dentro todo el proceso histórico Shuar en la localidad. Como también se refleja en la cita introductoria arriba de Rosalía Kitiar (socia y miembro de la directiva del Centro Shuar), Pincho resalta que la transformación es total, desde las primeras décadas marcadas por el racismo y las amenazas hacia los Shuar, así como la miseria general de sus condiciones de vida, hasta la actualidad desde los años 2010 y los impactos económicos y culturales del turismo para la comunidad:

Sí, ha cambiado bastante, antes, cuando la gente no desarrollaba el turismo, no había dinero, no había ingresos, pero ahora gracias a Dios que sí hay ingresos. ... Nosotros tenemos nuestra cultura, nuestra tradición y eso le gusta a la gente, los visitantes turistas... [La cultura Shuar se] ha fortalecido bastante... [nos sentimos más orgullosos y] reconocidos. (Francisco Pincho, Tsuer Entsa, 20 de julio, 2023)

En cuanto a la conciencia ecológica, los Shuar se preocupan por la protección de los animales y la naturaleza - un ecosistema húmedo de unas 800 hectáreas de extensión - igualmente ante amenazas de inversionistas extractivistas en búsqueda de las riquezas minerales de la zona (entrevistas con los comuneros Shuar, 2022-2023; Ecuador Forestal, 2018). Indudablemente, por otro lado, el turismo trae consecuencias ambientales. Por ejemplo, en varias ocasiones he observado la eficacia de los comuneros Shuar en la limpieza de la basura causada por los visitantes después de los fines de semana o feriados con alta presión de visitantes.

Durante mis conversaciones con los Shuar, era evidente que también, de vez en cuando, emergían disputas y choques de visiones o preferencias relacionadas al proyecto turístico. Por ejemplo, una situación contenciosa incluía propuestas de profesionalización, incluso el desmantelamiento del control comunitario del proyecto. Al final, no se concretizó esta reforma (entrevistas anónimas con los protagonistas Shuar de ambos lados de la disputa). Sobre los desafíos e impactos culturales, la ex síndica del Centro Shuar, Carmen Kitiar, es de una de las familias principales Shuar de Tsuer Entsa, sugiere que el tema es complicado:

Alguna diferencia entre el Shuar de antes con el de ahora, bueno, realmente es diferente, ahorita ha cambiado el estilo de vida... ya se está mestizando la cultura. Nuestros hijos ya no llevan sangre Shuar. Yo siento que la sangre Shuar siempre va a ser más fuerte [riéndose]. Hay familiares que se han hecho de gente mestiza, pero los hijos son más [Shuar], más quieren la cultura... quieren estar como debe ser un Shuar. Nosotros que somos de sangre Shuar, por ejemplo, yo soy de padre y madre Shuar. Entonces, imagínese cómo estamos ahora... estamos en una manera diferente, hasta el idioma, ya no lo hablamos [shuar], tal vez será por falta de interés de aprender o de mantenerlo, aparte de nuestros mayores, ya no hablan el shuar. (Tsuer Entsa, 24 de febrero, 2022)

Otros comuneros Shuar expresaron preocupaciones similares sobre la pérdida de valores culturales, incluso el dominio del idioma. Como un paso para fortalecer la cultura, han hecho visitas a la Amazonía e, incluso, durante una de mis estadías en Tsuer Entsa en 2023, invitaron a un joven Shuar, Geison Tivi, proveniente de Taisha, de la provincia amazónica de Morona-Santiago, como capacitador para trabajar con los jóvenes en la concientización cultural e, incluso, la recuperación del idioma (entrevista con el autor, Tsuer Entsa, 20 de julio, 2023), es decir, en términos decoloniales, una reconexión con los legados culturales. Finalmente, es oportuno reconectar a los desafíos relacionados a la autenticidad étnica en contextos modernos con relación a la particularidad del turismo de Tsuer Entsa. La sociedad moderna capitalista ofrece una oportunidad para los Shuar (y otros grupos étnicamente definidos), ya que en el sector del ecoturismo se valora mucho el aspecto de “autenticidad” cultural, caso Shuar (en comparación con proyectos de blanco-mestizos).

Así que el proyecto Shuar se ofrece como un bien cultural mercantilizable. Desde esta perspectiva, son muy llamativas las palabras de Carmen Kitiar:

Ahora es diferente [como impacto del turismo Shuar], yo veo que la gente que a nosotros y a mis padres mucho les maltrataron psicológicamente. Hoy en día nosotros en este lugar somos los primeros ante todos los que nos rodean. Nosotros somos los principales aquí. Hay mucha competencia, claro, quieren igualarnos, pero solamente por el hecho de nosotros ser Shuar, no hay competencia. Hay turismo, lugares con piscina, con todo, con lujo, pero no hay competencia porque nosotros, solamente por el hecho de ser Shuar, se pierde la competencia. No pueden llegar a ser como nosotros. (Tsuer Entsa, 24 de febrero, 2022)

Centro Turístico Kichwa Tambo Jatarishun

En la Sierra Norte ecuatoriana está la *Comunidad Kichwa de La Calera*, que administrativamente pertenece a la parroquia de San Francisco del cantón de Cotacachi de la provincia de Imbabura. Pero, La Calera también tiene su propio sistema de gobierno en el *Cabildo Kichwa de La Calera*. La Calera es la comunidad más grande de Cotacachi y según estimaciones de autoridades comunitarias viven ahí unas 450 familias y una población aproximada de 2250 habitantes (Lalander y Ubidia, 2023). En Cotacachi, se ha experimentado con diferentes tipos de turismo desde las bases indígenas (p.ej., Gascón, 2016), pero la mayoría de estos proyectos no cumplen completamente con los criterios de turismo comunitario desde abajo, como definidos en este artículo. Un caso que sí está cumpliendo varios de estos criterios es el proyecto *Tambo Jatarishun*, hermosamente ubicado frente al volcán de Cotacachi en la comunidad La Calera. Considerando el tamaño físico-geográfico y poblacional de La Calera, se categoriza al colectivo *Tambo Jatarishun* (a continuación, simplemente *Jatarishun*) como un tipo de centro de turismo comunitario indígena, constituido por 16 familias, es decir como una subcomunidad dentro de la gran comunidad de La Calera (Miguel “Wayra” Calapi, La Calera, 13 de febrero, 2022). El sistema de miembros socios de Jatarishun es por familia, así que tanto mujeres como hombres, que además está en línea con la filosofía y ontología Kichwa-andina.

El cofundador de *Jatarishun*, Miguel Wayra Calapi, es educador, músico y curandero Kichwa. En las conversaciones con Wayra se percibían claramente la conciencia ecológica y las visiones de empoderamiento sociocultural. El clarifica que *Jatarishun* sí se basa en principios éticos desde la ontología y epistemología ancestrales Kichwa, asimismo en las visiones sobre las relaciones entre los seres humanos y la naturaleza en términos del *vivir bien*.

Nosotros somos innovadores. Por ejemplo, mi persona, hace 22 años tuve que crear el sistema [alternativo] de aprendizaje, no la educación, o sea, el aprendizaje versus la educación, asimismo crear monedas alternativas, o sea, la economía versus la ecosimía [comunitaria]. Una vez que estos dos puntos son novedosos, también la tercera parte que es importante: la salud alternativa... De esa forma, el vivir de la economía alternativa, el vivir del aprendizaje que no sea escuela, y el vivir de la salud alternativa. Son tres cosas que nos

convocamos al turismo, sin necesidad de ninguna capacitación de nadie del sistema. (La Calera, 24 de enero, 2023)

En el idioma kichwa, *Tambo Jatarishun* significa levantarse con nuevos sueños, es decir, el nombre alude a la resistencia contra la opresión y las injusticias históricas como pueblo Kichwa. El proyecto Kichwa *Jatarishun* es el resultado de décadas de resistencia campesina-indígena comunitaria, desde la época de la lucha contra el sistema de hacienda (Daza, 2015). Fundamentalmente, un objetivo de Jatarishun es rescatar y promover y profundizar los valores de la cultura Kichwa. Como centro cultural-educativo y turístico Kichwa, *Jatarishun* oficialmente se inauguró en 2010, luego de una larga lucha. En 1991, los campesinos Kichwa del colectivo ocuparon la tierra. En 1993, el líder Wayra Calapi sufrió un atentado contra su vida y tuvo que exiliarse por un período. En 1996, hubo cambio de la administración política municipal de Cotacachi, con el primer alcalde indígena del cantón, Auki Tituaña (véase también: Lalander, 2010; 2018), quien, desde entonces, ha sido un aliado del grupo *Jatarishun*. Desde el exilio, Wayra Calapi también logró establecer relaciones con grupos de presión que simpatizaban con la lucha de los *Jatarishun* y el tema de los derechos humanos de los Kichwa (Wayra en conversaciones con el autor, 2022-2023; véase también Tambo Jatarishun, s.f.).

Debe mencionarse, en este sentido, una particularidad de la nacionalidad Kichwa-Otavalo que se acentúa en su relativa fortaleza cultural y organizativa y su protagonismo histórico político en el movimiento indígena ecuatoriano. A nivel de las comunidades Kichwa de Cotacachi, se destaca el papel de la UNORCAC - *Unión de Organizaciones Campesinas Indígenas de Cotacachi* – desde 1997 en la lucha por los derechos de los Kichwa. Generalmente, Cotacachi tiene un perfil más campesinista entre los indígenas, en comparación con otras localidades, como Otavalo (p.ej., Lalander, 2010; 2018). Pero, al mismo tiempo, muchos de los Kichwa de Cotacachi, incluso La Calera, son lo que llamaría “multitareadores” (pluriactivos), varían sus actividades laborales, por ejemplo, como agricultores, educadores, artesanos, profesionales o microempresarios (Lalander y Ubidia, 2023).

Otros personajes claves de Jatarishun son Rodrigo Flores y su esposa Inés Bonilla. Flores se había capacitado en la UNORCAC e igualmente tenía experiencia de colaboración con la ONG *Runa Tupari* que se ha especializado en la capacitación en el tema de turismo comunitario. Rodrigo agrega unos detalles históricos importantes:

Por aquí en la comunidad, más o menos en 1999, con la UNORCAC se empieza ya a hablar el tema del turismo, justamente en el 2000 ya teníamos un proyecto de turismo comunitario. En las comunidades, en el 2002 se genera la primera empresa de turismo comunitario Runa Tupari. En 2007-2008, hicimos un pequeño convenio con una universidad, un acercamiento bastante bueno con la universidad de especialidades turísticas de Quito. Con [el investigador] Enrique Cabanilla logramos que estudiantes de turismo vengan, hagan un estudio, un diagnóstico y después, un plan estratégico y un plan de negocios. Con la organización conjuntamente trabajamos y en el 2010 básicamente ya empezamos a dar los primeros pasos. (La Calera, 10 de febrero 2022)

El corazón de Jatarishun es el restaurante, que ofrece comida muy rica y bebidas a precios justos y solidarios. Se observa claramente un fuerte elemento comunitario en Jatarishun, solidaridad y colectivismo entre los socios, los cuales se sienten fortalecidos como cultura Kichwa y en sus relaciones con los huéspedes, y, muy probablemente se perciben estos elementos entre los visitantes también. Frente al restaurante hay canchas de deporte, posibilidades de hospedaje en cabañas, pesca deportiva en un lago artificial y criaderos de trucha y tilapia. Un detalle apreciado por los visitantes es que pueden salir al lago artificial para pescar su almuerzo. Más que todo, reciben turistas locales y provinciales (que tienden a regresar al lugar), pero de vez en cuando pasan también por Jatarishun visitantes de otras provincias más lejanas o turistas internacionales. Como un reconocimiento de su valor turístico y cultural para la provincia de Imbabura, Jatarishun ha recibido apoyo financiero considerable de la prefectura provincial (Prefectura de Imbabura, 2020) y en la actualidad hay negociaciones sobre la posibilidad de aportar más fondos al proyecto.

Sin embargo, como se ha mencionado, el proyecto de ecoturismo comunitario todavía no constituye la fuente principal de ingresos para las familias-socios de *Jatarishun*. Los ingresos, hasta la fecha, se han reinvertido en el mismo proyecto (mantenimiento, inversiones para expandir, etc.). Pero, aun así, las familias-socios expresan orgullo por su proyecto. Rodrigo Calapi (hermano de *Wayra*) es socio de *Jatarishun* desde su creación y cuenta que los impactos culturales positivos también se sienten en toda la comunidad de La Calera. Sus palabras pueden cerrar la sección sobre Jatarishun:

Me siento orgulloso, porque al inicio cuando empezamos esto, no había nada. Creo que hemos caminado, estoy viendo un pequeño restaurante que está en buena función, tenemos el estadio que está en buena función, tenemos el lago artificial que está en buena función y tenemos, aunque tres cabañas están en una buena función, sólo lo que no está en función es la fábrica de queso ... Entonces, me siento orgulloso de que soy socio de acá y pienso que todos deben sentirse así. Estamos satisfechos los socios... En la provincia de Imbabura tal como está el complejo trabajando turismo comunitario, no hay aquí en la provincia, es el único en la provincia, en el cantón Cotacachi. Todos, cuando vienen a visitar nos han felicitado. (Rodrigo Calapi, Jatarishun, 14 de febrero, 2022)

Análisis comparativo-decolonial

Antes de seguir con las reflexiones analíticas de algunos impactos del turismo en las comunidades, asimismo reconectando al marco teórico-conceptual, debe reconocerse que hay numerosos dilemas, disputas, desafíos y riesgos asociados al turismo comunitario indígena, que deben manejarse por las comunidades, incluso para los casos emblemáticos del presente artículo. Económicamente, los proyectos de turismo comunitario indígena indudablemente son vulnerables ante factores externos fuera de su control, como la pandemia reciente del Covid-19. Pero, valga enfatizar que, mientras una gran cantidad de otros casos de turismo comunitario acabaron durante la pandemia, los cuatro proyectos de este artículo aguantaron el Covid-19. Asimismo, fenómenos de la naturaleza - como inundaciones, incendios, *etcétera* - o fluctuaciones económicas globales y nacionales son

factores que pueden afectar el flujo de turistas y consecuentemente la continuación de sus actividades, así como factores internos en forma de disputas alrededor del control de esta base de subsistencia económica.

Ahora bien, por el lado más positivo, generalmente, como se ha reflejado en las secciones anteriores del artículo, los proyectos de ecoturismo comunitario han funcionado, entre otros, para fortificar la autoestima de los Kichwa, Shuar y Tsáchila a nivel local. Desde la perspectiva analítica de utopías reales, con una lógica político-ecológica decolonial, las cuatro experiencias de ecoturismo comunitario indígena podrían interpretarse como transformaciones emancipatorias comunitarias basadas en visiones colectivas desde debajo de cómo avanzar a un mundo (o microcosmos) mejor. Mediante estrategias prácticas-realistas, en la terminología de Wright (2010), se cambiaron gradualmente las relaciones interculturales de sus entornos, lo que podemos entender como ejemplos locales de utopías reales.

Enfocando en los temas del poder y el empoderamiento, los cuatro proyectos de turismo comunitario indígena desde abajo muestran cómo va cambiándose la economía política relativa sobre las posiciones relativas de los actores, así como las reglas del juego turístico. Al mismo tiempo, las empresas comunitarias turísticas indígenas examinadas en este estudio podrían, por supuesto, entenderse como compromisos con las estructuras capitalistas globales, nacionales y locales. Sin embargo, reconectando con nuestra perspectiva decolonial, hay que enfatizar su fortalecimiento como colectivos locales étnico-culturalmente definidos, y, a través del control territorial y práctico de las actividades turísticas, más que nunca bajo sus propios términos. De este modo, estas comunidades se han convertido simultáneamente en agentes de una visión más genuinamente sostenible del turismo comunitario.

¿En qué se basaron las comunidades para creer que el turismo serviría como una forma viable de modo de subsistencia alternativa? Primero, había una conciencia compartida de que se necesitaba una alternativa, ya que los medios de vida tradicionales estaban sometidos a una presión cada vez más fuerte. Como argumenta la expresidenta de las mujeres Kichwa de Shiripuno, Janeth Rivadeneyra Grefa: *“En esta generación, en nuestro país, [nosotros en] la Amazonía somos los más afectados, se están perdiendo nuestras costumbres”* (Shiripuno, 2 de marzo, 2022). Cleidy Grefa Rivadeneyra de la directiva de Amukishmi y sobrina de Janeth y los hermanos Rivadeneyra Grefa, sigue clarificando que una misión fundamental ha sido:

... incentivar a nuestros hijos a que valoricen lo que es la cultura y lo principal del idioma nuestro que es el kichwa. Que vayan conociendo como antes vivían nuestros abuelos, porque ya muchos jóvenes y niños en la actualidad, están ya naciendo en un lugar como este, ya en lo moderno. (Cleidy Grefa Rivadeneyra, Shiripuno, 1 de julio, 2023)

A propósito de la lógica decolonial, en una conversación durante una caminata por la comunidad de La Calera con Miguel Wayra Calapi, cofundador de *Jatarishun*, tocamos el

tema de cómo comprender teórica y analíticamente las experiencias del turismo comunitario indígena en el espejo de las injusticias históricas, es decir, el momento relacionado a la fase de *desconexión*. Argumentó que, después de la lucha por los derechos étnico-territoriales en la comunidad, al tiempo que se legaliza la tierra para las familias Kichwa, ellas -las familias Kichwa- tenían que trabajar mucho consigo mismas, es decir, cambiar la mentalidad y la autoidentificación colectiva como indígenas y reconexión con sus valores ancestrales, en relación con la sociedad más amplia (fases de *reconexión* y *re-existencia*).

[Jatarishun es] totalmente indígena. Yo digo 80% diferente, porque para hacer la historia, o para hacer turismo [fase de reconexión], si nosotros nos perdemos la esencia, la raíz de la vida comunitaria, la cultura, la sabiduría, la potencia que hemos sido en la resistencia espiritualmente en todo, si de eso salimos nos caemos... Por eso, nosotros primero hemos comunicado y cuidado la esencia para la nueva generación, para crear autoestima. (Wayra Calapi, La Calera, 13 de febrero, 2022)

Se podría argumentar que en las fases iniciales de creación de un proyecto de turismo comunitario desde abajo - iniciado y controlado por los mismos indígenas en localidad X - se requiere un proceso colectivo de reconexión a sus legados históricos y una re-existencia, entendida como una redefinición identitaria colectiva. Es decir, el proceso descolonizador se inicia ya antes del momento de abrirse para los turistas de la sociedad más amplia nacional o global.

Con respecto a las alteraciones en las relaciones de género en las comunidades, evidentemente se destaca más que todo en el caso de las mujeres Kichwa-amazónicas de Shiripuno. Pero, también en el proyecto Mushily, el turismo ha conllevado más centralidad y visibilidad de la mujer Tsáchila, e incluso, se ha producido un empoderamiento de género, como asimismo entre los Shuar de Tsuer Entsa, y, más implícitamente, en el caso de Jatarishun. Por ejemplo, durante mis intercambios intelectuales en la comunidad Shuar, observé que la gran mayoría de la directiva comunitaria eran mujeres y jóvenes Shuar, y la ex-síndica (máxima autoridad comunitaria representativa) Carmen Kitiar, también mujer Shuar. Las palabras de la joven Tsáchila Kua Luly Calazacón de Mushily son ilustrativas:

Aquí hay muchas nuevas creatividades que nosotras las mujeres hemos hecho, tenemos nuestro propio emprendimiento. Las mujeres sí pueden, porque aquí en el turismo la mayoría somos mujeres. ¿No se ha dado cuenta? (Mushily, 16 de julio, 2023)

Los casos indican que las mujeres indígenas, a pesar de ser vistas tradicionalmente como portadoras de la cultura indígena, tradicionalmente con menos contactos fuera de su comunidad, mediante las alteraciones en los medios de vida hacia el turismo pueden abrirse ventanas para el empoderamiento dentro de la comunidad, para desempeñar un papel más central y orientado hacia el exterior; es decir, una adaptación cultural con elementos emancipatorios, incluido un relativo empoderamiento económico frente a sus cónyuges. En mayor o menor medida, siguen siendo portadoras culturales, pero se trata de culturas en transformación. A través del turismo, al ganarse la vida compartiendo no sólo el ámbito

cotidiano, controlado en gran medida por las mujeres, sino también haciendo hincapié en los conocimientos ancestrales tradicionales, las mujeres pueden lograr una relativa preeminencia económica en estos nuevos medios de vida. Estos hallazgos coinciden con la investigación antropológica de Florence Babb sobre mujeres indígenas y el turismo, considerando que las mujeres frecuentemente son percibidas por los visitantes como "culturalmente las más auténticas en sus comunidades" y, consecuentemente, hay aperturas para alcanzar un estatus elevado dentro de su esfera comunitaria mediante el turismo (Babb, 2012, p. 46-48; Lalander *et al.*, 2023) lo que, indudablemente, también puede producir nuevas tensiones dentro de la comunidad.¹³

Según las observaciones del autor, en las actividades turísticas, el componente étnico-cultural más consciente, en las relaciones interculturales (comunidad-visitantes) se destaca fuertemente en los casos de Shiripuno y Mushily, y en un grado relativamente menor entre los Shuar de Tsuer Entsa y los Kichwa de Jatarishun. Evidentemente, la dimensión identitaria étnico-cultural es fundamental también en Tsuer Entsa y Jatarishun, pero "el producto cultural" no constituye el producto principal que se "vende/ofrece", mientras que sí lo es en los casos de Shiripuno y Mushily, donde la identidad étnico-cultural se utiliza de una manera más sistemática, consciente y explícita en los contactos con los turistas. Palpablemente, no obstante, en los testimonios de los Shuar de Tsuer Entsa se revaloriza mucho el ser Shuar y las declaraciones relacionadas a la indigeneidad Kichwa por los voceros de Jatarishun también son muy claras, pero, en comparación, en Shiripuno y Mushily, se expresa más fuerte y sistemáticamente en las exposiciones de sus costumbres, símbolos, artesanías, danzas, *etcétera*.

En el contexto sudamericano comparativo, es interesante, asimismo, mencionar las experiencias de la población Pataxó del proyecto turístico en la reserva Jaqueira, cerca de Porto Seguro del estado brasileiro de Bahía, el cual también se categoriza como proyecto emblemático de turismo comunitario desde abajo según los criterios del artículo. Conceptualmente, tiene semejanzas evidentes con los casos del presente artículo, y más especialmente los ejemplos de Shiripuno y Mushily, en los componentes de atracciones y las relaciones con los turistas, incluso los recorridos comunitarios guiados por diferentes estaciones temáticas y el enfoque en las características particulares desde las perspectivas indígenas (Grünwald, 2009; Porsani *et al.*, 2024 a y b). De tal manera, en los casos "emblemáticos" de ecoturismo comunitario indígena desde abajo, se enfatiza el impacto del mayor reconocimiento y representación de los pueblos y comunidades indígenas, incluyendo, desde la perspectiva comunitaria y en las relaciones interculturales, dimensiones evidentes de las "(re)valoraciones de su indigeneidad, incluidos sus conocimientos, cultura y valores ancestrales" (Lalander *et al.*, 2023: 118).

¹³ Sin embargo, dentro del enfoque limitado del presente artículo, no hay espacio para profundizar en más detalle sobre este elemento e impacto del turismo comunitario.

Conclusiones y reflexiones finales

A través del escrutinio de cuatro experiencias de turismo comunitario indígena desde abajo en Ecuador, este artículo ha ofrecido algunas reflexiones iniciales basadas en investigación comparativa y etnográfica en cuatro localidades de diferentes regiones del país: los casos *Shiripuno* de las mujeres Kichwa-amazónicas, el *Mushily* de los Tsáchila, el *Tsuer Entsa* de los Shuar de la costa, y el *Jatarishun* de los Kichwa de la Sierra Norte. Son casos clasificados como emblemáticos que cumplen con los criterios específicos de ser iniciados y controlados desde abajo, hay evidencias de empoderamiento multidimensional en la comunidad, y - excepto el caso de *Jatarishun* - el turismo constituye el modo de subsistencia principal para la comunidad. El enfoque específico en casos emblemáticos - que en la literatura temática más amplia son excepciones - desde las características “desde abajo” y en beneficio principal a la misma comunidad, deben considerarse, modestamente, como aproximaciones y aportes relativamente novedosos. El aporte es igualmente parcialmente novedoso en la interpretación del turismo comunitario indígena como expresión de resistencia.

El enfoque etnográfico-decolonial e histórico-comparativo de la investigación ha identificado, descrito y analizado cómo los propios voceros perciben que las actividades turísticas han cambiado sus condiciones de vida en las comunidades. En todos los casos, se pueden afirmar las dimensiones de empoderamiento cultural (incluso psicológico en términos de autoestima), económico y ambiental (si bien es cierto que el enfoque ambiental no era primordial en el artículo). Los valores y símbolos culturales se fortalecieron, aunque, en mayor o menor medida, comprometidos, renegociados y modificados en medio del turismo comunitario indígena. Se ha enfatizado que, históricamente, el turismo no constituye un modo de subsistencia tradicional de las comunidades indígenas. Empero, durante la parte investigativa etnográfica detrás del artículo, se percibió una fuerte conciencia desde abajo, con respecto a los desafíos y dilemas alrededor de la dimensión de “comercialización” de la cultura y la identidad étnica. Aún más, en los casos de *Shiripuno*, *Mushily*, *Tsuer Entsa* y *Jatarishun*, varios voceros indígenas expresaron que se sentían más orgullosos como colectivos indígenas y con más respeto y reconocimiento por parte de la sociedad no-indígena hacia los valores, conocimientos y prácticas indígenas, en comparación con los tiempos anteriores a las experiencias de proyectos de turismo comunitario indígena.

Se ha acentuado que la identificación étnico-cultural es fundamentalmente importante en los cuatro proyectos estudiados. Hay que recordar que se están examinando experiencias concretas de grupos comunitarios indígenas en un momento de transformación de estas culturas vivas, considerando también los procesos históricos, con el racismo y la subordinación sistemática de los grupos indígenas. En este sentido, la función de la cultura para los indígenas que trabajan en el turismo comunitario trata de una consciente reorientación hacia fuera de sus símbolos étnico-culturales, es decir, en sus relaciones con “el otro”. La cultura y la identidad étnica constituyen capital en este tipo de “etnoturismo”. Desde un ángulo, por ende, se trata de una reorientación de las expresiones culturales, es

decir, hacia fuera, hacia el otro, compartiendo y enseñando sobre la cultura a los visitantes, lo que se compara con la orientación y dirección histórica de las expresiones culturales hacia dentro, es decir, dentro del mismo grupo étnico-cultural definido. Esta reorientación cultural hacia fuera – que algunos llamarían comercialización o comoditización – se lleva a cabo muy conscientemente por parte de los actores de las localidades turísticas indígenas, utilizando la cultura en su proceso de lucha/resistencia en sus relaciones sociales y económicas. Por lo tanto, el turismo comunitario indígena desde abajo, iniciado y controlado por la comunidad, puede funcionar como una herramienta o estrategia en las luchas étnico-culturales y territoriales, y, no menos importante, para las luchas económicas (de subsistencia), lo que puede expresarse en forma de diferentes dimensiones del empoderamiento. El turismo comunitario desde abajo, por ende, definitivamente puede considerarse una opción viable de modo de subsistencia (principal o complementaria) de las comunidades indígenas, como las que se han analizado en este artículo.

En este texto, no obstante, sólo he arañado la superficie de las complejidades entrelazadas en los dilemas y desafíos del turismo comunitario indígena desde abajo, y, naturalmente, no se ha podido problematizar en detalle todas las complejidades vinculadas a los numerosos desafíos, disputas y dilemas que puedan emerger. Quedan muchas preguntas por hacer y los estudiosos debemos seguir profundizando y analizando las cuestiones abordadas en este trabajo. ¿Cuáles son los criterios normativos principales que deben cumplirse para que un emprendimiento comunitario indígena sea calificado como un proyecto "verdaderamente" responsable en términos de cultura, ecología y economía local? ¿Cuáles son los riesgos y desafíos y cómo se manejan por las comunidades? ¿Qué significa realmente "comunidad" en el contexto de los proyectos de turismo comunitario indígena? Es solamente una selección de desafíos analíticos que quedan pendientes.

Referencias¹⁴

1. Albó, X. (1994). Instituciones y alternativas organizativas para la producción. En X. Albó y G. Ramón (Eds.), *Comunidades andinas desde dentro. Dinámicas organizativas y asistencia técnica* (pp. 89-156). CECI/Abya-Yala.
2. Albó, X. y Ruiz, C.B. (2017). *Un curioso incorregible*. Fundación Xavier Albó.
Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica.
3. Babb, F. (2012). Theorizing Gender, Race and Cultural Tourism in Latin America. *Latin American Perspectives*, 39(6), 36-50. <https://www.jstor.org/stable/41702292>
4. Bauman, Z. (2006). *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. Siglo XXI de España Editores.
5. Bebbington, A. (1996). Movements, modernizations, and markets: Indigenous organizations and agrarian strategies in Ecuador. En R. Peet y M. Watts (Eds.), *Liberation Ecologies. Environment, Development, Social Movements* (pp. 86–109). Routledge.
6. Centro Shuar Tsuer Entsa “Balao Chico” (2007). *Estatutos del Centro Shuar Tsuer Entsa “Balao Chico”*. Centro Shuar Tsuer Entsa “Balao Chico”.
7. Centro Turístico Mushily - Abraham Calazacon (s.f.). Centro Turístico Mushily - Abraham Calazacon. <https://www.facebook.com/mushilyturismo>
8. Chambers, E. (2010). *Native Tours: The Anthropology of Travel and Tourism*. Waveland Press.
9. CODENPE (2007). Decreto No. 532. Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador, Presidencia de la República.
10. Cohen, E. (1988). Authenticity and commoditization in tourism. *Annals of Tourism Research*, 15(3), 371-386. [https://doi.org/10.1016/0160-7383\(88\)90028-X](https://doi.org/10.1016/0160-7383(88)90028-X)
11. Comaroff, J.L. y Comaroff, J. (2009). *Ethnicity, Inc.* University of Chicago Press.
12. Coria, J. y Calfucura, E. (2012). Ecotourism and the development of Indigenous communities: The good, the bad, and the ugly. *Ecological Economics*, 73: 47–55. <https://doi.org/10.1016/j.ecolecon.2011.10.024>

¹⁴ Todas las fuentes de internet revisadas en noviembre de 2023.

13. Coronado, G. (2014). Selling culture? Between commoditisation and cultural control in Indigenous alternative tourism. *Pasos: Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, 12(1), 11-28. <https://doi.org/10.25145/j.pasos.2014.12.002>
14. Daza, E. (2015). *Tierra y aprecio: El caso de los Jatarishun en la Comunidad de la Calera*. Instituto de Estudios Ecuatorianos/Movimiento Regional por la Tierra. <https://porlatierra.org/casos/74>
15. Dussel, E.D. (2012). Transmodernity and Interculturality: An Interpretation from the Perspective of Philosophy of Liberation. *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 1(3), 28-59. <https://escholarship.org/uc/item/6591j76r>
16. Echeverría Martínez, R.L. y Morocho Gordillo, D.M. (2018). *Procesos de aculturación coadyuvantes a la pérdida de identidad en la comunidad Shuar del sitio Balao Chico*. Universidad Técnica de Machala.
17. Ecuador Forestal (2018, 19 de noviembre). El shuar cuida su bosque. <https://ecuadorforestal.org/noticias-y-eventos/el-shuar-cuida-su-bosque/>
18. El Comercio (2017, 5 de mayo). Los shuar atraen turistas en Naranjal. <https://www.elcomercio.com/tendencias/sociedad/shuar-turismo-balneario-naranjal-guayas.html>
19. El Comercio (2020, 10 de enero). La comuna Chigüilpe, en Santo Domingo, es una opción turística. <https://www.elcomercio.com/tendencias/chiguilpe-rituales-turismo-santo-domingo.html>
20. Galindo, J.F. (2017). Escudriñando Bolivia desde sus “patios traseros”: una exploración inicial del estilo de investigación de Xavier Albó. *Revista Búsqueda*, 49, 9-36. Accesible en: <https://umss.academia.edu/JFernandoGalindo>
21. Gascón, J. (2016). Residential tourism and depeasantisation in the Ecuadorian Andes, *The Journal of Peasant Studies*, 43(4), 868-885. <https://doi.org/10.1080/03066150.2015.1052964>
22. Grünewald, R. de A. (2009). The Contingency of Authenticity. Intercultural Experiences in Indigenous Villages of Eastern and Northeastern Brazil. *VIBRANT - Vibrant Virtual Brazilian Anthropology*, 6(2), 225-253. <https://www.redalyc.org/pdf/4069/406941908012.pdf>
23. Guijarro, G., Pacheco, V. y Verdesoto, J.F. (2018). Percepciones y sostenibilidad del turismo comunitario: comunidad Shiripuno. Misahuallí – Ecuador. *Antropología. Cuadernos de Investigación*, 19, 12-34. <https://doi.org/10.26807/ant.v0i19.146>

24. Jackson, J.E. y Warren, K.B. (2005). Indigenous Movements in Latin America, 1992-2004: Controversies, Ironies, New Directions. *Annual Review of Anthropology*, 34(1), 549-573. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.34.081804.120529>
25. La Hora (2019, 23 de octubre). Sayamá espera a nuevas culebras para domarlas en Santo Domingo. <https://www.lahora.com.ec/secciones/sayama-espera-a-nuevas-culebras-para-domarlas-en-santo-domingo/>
26. Lalander, R. (2010). *Retorno de los Runakuna. Cotacachi y Otavalo*. Abya-Yala.
27. Lalander, R. (2018). Indigeneidad y diálogos interculturales en la política local: Una etnografía del Estado sobre los Kichwas de Cotacachi y Otavalo. En A. Arnavat (Ed.), *Imbabura étnica* (pp. 73-113). Editorial Universidad Técnica del Norte/UTN.
28. Lalander, R., Eguiguren Riofrío, M.B., Vera, A.K., Reyes, M., Espinosa, M.G. y Lembke, M. (2020). Una ecología política de minería indígena responsable: Dilemas, disputas y desafíos en la Comunidad Shuar de Congüime de la Amazonía ecuatoriana. *Revista Chilena de Derecho y Ciencia Política*, 11(1), 66-101. <https://portalrevistas.uct.cl/index.php/RDCP/article/view/2110>
29. Lalander, R., Eguiguren Riofrío, M.B., Vera, A.K., Reyes, M., Espinosa, M.G. y Lembke, M. (2021). Indigenous Gold Mining in the Kenkuim Shuar Community: A Decolonial and Postcapitalist Approach to Sustainability. *Iberoamerican Journal of Development Studies*, 10(2), 179-202. https://doi.org/10.26754/ojs_ried/ijds.570
30. Lalander, R. y Lembke, M. (2018). Territorialidad, Indigeneidad y Diálogo Intercultural en Ecuador: Dilemas y desafíos en el proyecto del Estado Plurinacional. En J.M. Waldmüller y P. Altmann (Eds.). *Territorialidades otras. Visiones alternativas de la tierra y del territorio desde Ecuador* (pp. 183-211). Universidad Andina Simón Bolívar.
31. Lalander, R. y Lembke, M. (2020). Interculturality from Below: Territoriality and Floating Indigenous Identities in Plurinational Ecuador. *Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales*, 9, 129-158. <https://www.udla.edu.ec/wp-content/uploads/2021/07/revista-CPRI-2020-final-correctora-digital-2.pdf>
32. 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>
33. Lalander, R. y Ubidia, P. (2023). Prácticas ancestrales en tiempos de COVID-19: Reflexiones decoloniales desde tres comunidades Kichwa-Otavalo. *Revista Dialógica Intercultural*, 1: 86-119. <https://doi.org/10.5281/zenodo.7893614>

34. Lembke, M., Lalander, R. y Galindo, J.F. (2020). Objectivities and Trust in Ethnographic Research *On and With* Latin American Indigenous Peoples. En G.L. Gallardo Fernández, F. Saunders y T. Sokolova (Eds.), *Co-creating actionable science: reflections from the Global North and South* (pp. 13–33). Cambridge Scholars Publishing.
35. Mahoney, J. y Rueschemeyer, D. (2014). Comparative Historical Analysis. Achievement and Agendas. En: J. Mahoney y D. Rueschemeyer (Eds.), *Comparative Historical Analysis in the Social Sciences* (pp. 3-38). Cambridge University Press.
36. Marcinek, A.A. y Hunt, C.A. (2015). Social capital, ecotourism, and empowerment in Shiripuno, Ecuador. *International Journal of Tourism Anthropology*, 4(4), 327–342. <https://doi.org/10.1504/IJTA.2015.074005>
37. Mendoza-Ramos, A. y Prideaux, B. (2018). Assessing ecotourism in an Indigenous community: using, testing and proving the wheel of empowerment framework as a measurement tool. *Journal of Sustainable Tourism*, 26(2), 277-291. <https://doi.org/10.1080/09669582.2017.1347176>
38. Mero Espinosa, D. (2022, 14 de enero). Los Tsáchilas, guardianes de su herencia a través del turismo comunitario. En *Entorno Turístico*. <https://www.entornoturistico.com/los-tsachilas-guardianes-de-su-herencia-a-traves-del-turismo-comunitario/>
39. Mignolo, W.D. (2007). Delinking: The rhetoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of de-coloniality. *Cultural Studies*, 21(2-3), 449-514. <https://doi.org/10.1080/09502380601162647>
40. Mignolo, W.D. (2013). Geopolítica de la sensibilidad y del conocimiento. Sobre (de) colonialidad, pensamiento fronterizo y desobediencia epistémica. *Revista de Filosofía*, 30(74), 7-23. <https://produccioncientificaluz.org/index.php/filosofia/article/view/18261>
41. Mignolo, W.D. (2017). Coloniality Is Far from Over, and So Must Be Decoloniality. *Afterall: A Journal of Art, Context and Enquiry*, 43, 38-45. <https://doi.org/10.1086/692552>
42. Moreano Puentes, R.A. (2020). *Estrategias de promoción mediante redes sociales para el fortalecimiento del turismo en el Centro Turístico Mushily, en la Provincia de Santo Domingo de los Tsáchilas*. Tesis de Ingeniería en Turismo. Universidad Estatal Amazónica. <https://repositorio.uea.edu.ec/xmlui/handle/123456789/767>

43. Nepal, S.K., Saarinen, J. y McLean-Purdon, E. (2016). Introduction: Political ecology and tourism – concepts and constructs. En S.K. Nepal y J. Saarinen (Eds.). *Political Ecology and Tourism* (pp. 1-15). Routledge.
44. Porsani, J., Carvalho, J.C., Costa, S.L., Lalander, R. y Lehtilä, K. (2024a). Expressing and Enacting Decoloniality through Indigenous Tourism: Experiences from the Pataxó Jaqueira Reserve in Brazil. *Social Science and Humanities Open* (en prensa).
45. Porsani, J., Lalander, R., Lehtilä, K., Carvalho, J.C. y Bomfim, J.B. (2024b). Indigenously Controlled Tourism as Struggle for Autonomy: Lessons from the Pataxó Jaqueira Reserve in Brazil. *Iberoamerican Journal of Development Studies*, (en prensa). <http://ried.unizar.es/public/abstracts/indigenouslycontrolled.pdf>
46. Prefectura de Imbabura (2020). Tambo Jatarishun se prepara para la reactivación turística. <https://www.imbabura.gob.ec/index.php/noticias/blog-noticias/40-emergencia-sanitaria/427-tambo-jatarishun-se-prepara-para-la-reactivacion-turistica>
47. Revista Líderes (2015, 19 de julio). El turismo con la identidad de Tolón Pelé. <https://www.revistalideres.ec/lideres/turismo-identidad-tolon-pele-tsachila.html>.
48. Robbins, P. (2020). *Political Ecology. A Critical Introduction*. Wiley Blackwell.
Ruiz Ballesteros, E. y Soliz Carrión, D. (Eds.) (2007). *Turismo Comunitario en Ecuador. Desarrollo y sostenibilidad social*. Abya-Yala.
49. Scheyvens, R. (1999). Ecotourism and the empowerment of local communities. *Tourism Management*, 20(2), 245–249. [https://doi.org/10.1016/S0261-5177\(98\)00069-7](https://doi.org/10.1016/S0261-5177(98)00069-7)
50. Shiripuno (s.f.). Shiripuno location. <https://shiripuno.weebly.com/location.html>
51. Stronza, A. (2008). Through a new mirror: Reflections on tourism and identity in the Amazon. *Human Organization*, 67(3), 244–257. <https://www.jstor.org/stable/44127351>
52. Stronza, A. y Gordillo, J. (2008). Community Views of Ecotourism, *Annals of Tourism Research*, 35(2), 448-468. <https://doi.org/10.1016/j.annals.2008.01.002>
53. Sundstøl Eriksen, S. (2018). The Uses of Comparisons: A Critical Review of Approaches to Comparisons in Development Studies. *Forum for Development Studies*, 45(2): 327-345. <https://doi.org/10.1080/08039410.2018.1467485>

54. Tambo Jatarishun (s.f.). Nuestra historia. *Tambo Jatarishun. Comunidad Indígena*. <https://tambojatarishun.wixsite.com/jatarishun/sobre-nosotros>
55. Vásquez-Fernández, A. M., y Ahenakew pii tai poo taa, C. (2020). Resurgence of relationality: reflections on decolonizing and indigenizing ‘sustainable development’. *Current Opinion in Environmental Sustainability*, 43, 65–70. <https://doi.org/10.1016/j.cosust.2020.03.005>
56. Villavicencio, A. (2020). *Neoliberalizando la naturaleza. El capitalismo y la crisis ecológica*. Universidad Andina Simón Bolívar - Tres Cantos - Siglo XXI de España Editores.
57. Wajai Mashu, J. (2000). *La nacionalidad Shuar de la costa*. Accesible en: <https://1library.co/document/zkw418np-la-nacionalidad-shuar-de-la-costa.html>
58. Whitford, M. y Ruhanen, L. (2016). Indigenous tourism research, past and present: where to from here?, *Journal of Sustainable Tourism*, 24(8-9), 1080-1099. <https://doi.org/10.1080/09669582.2016.1189925>
59. Wildcat, M., y Voth, D. (2023). Indigenous relationality: definitions and methods. *AlterNative: An International Journal of Indigenous Peoples*, 19(2), 475-483. <https://doi.org/10.1177/11771801231168380>
60. Wright, E.O. (2010). *Envisioning Real Utopias*. Verso.
61. Zeppel, H (2006) *Indigenous ecotourism: sustainable development and management*. CABI e-book. <http://www.cabi.org/cabebooks/ebook/20063157632>
62. Zizumbo Villarreal, L. y Monterroso Salvatierra, N. (Eds.) (2020). *Comunidades, territorios y turismo en América Latina*. Editorial Torres Asociados.

Notas

* El autor quiere expresar su profundo agradecimiento y aprecio a todas y todos los actores y voceros/voceras de las comunidades Kichwa, Shuar y Tsáchila que tan generosamente compartieron con sus conocimientos y perspectivas en nuestras conversaciones durante las visitas a sus localidades. Sin sus aportes no hubiera sido posible esta investigación. Un agradecimiento especial a los valorados amigos del centro Shuar de Kenkuim, de la Amazonía ecuatoriana, donde tuve el privilegio de compartir los avances e ideas incluidos en el artículo, así como las personas involucradas en el taller que organizamos en la Universidad Amawtay Wasi en Quito en julio de 2023, que también aportaron con comentarios constructivos, así como las colegas de la Universidad Técnica Particular de Loja/UTPL, y, muy especialmente, a Miguel Ángel Ramos y Yéssika Goycochea en Otavalo. De la misma manera, fueron muy importantes las conversaciones en Ecuador con los amigos Miguel Ángel Carlosama, Pablo Ospina Peralta, Pablo Dávalos, Luis Maldonado Ruíz, Javier Cuestas-Caza y el muy extrañado Paco Rhón, y J. Fernando Galindo en Bolivia, así como, evidentemente, el apoyo financiero del Consejo Sueco de Investigación - Formas (Proyecto: 2018-01232) y mis colegas investigadores Juliana Porsani, Magnus Lembke y Kari Lehtilä en Suecia. Igualmente, por los diálogos creativos, muchas gracias a Jordi Gascón, a Maritza Córdova Lima por sus aportes de asistencia técnica y práctica, y a Tania Carina Villegas, por la elaboración del mapa. Deben mencionarse igualmente los debates inspiradores con mis estudiantes en un curso de ecología política sobre el tema de turismo comunitario indígena, y el apoyo del departamento de estudios de ambiente, desarrollo y sostenibilidad de la Universidad de Södertörn.

** Es 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, y catedrático titular en Estudios Latinoamericanos y Estudios Políticos y Económicos 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 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. Enlace a sus publicaciones: https://www.researchgate.net/profile/Rickard_Lalander.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2581-2588>
Dirección: rickard.lalander@sh.se

*** *Nota.* Grupo de danza y cultura viva Shuar [Fotografía], por Rickard Lalander, comunidad Shuar Tsuer Entsa, Ecuador, 2003.



**Culto mariano y devociones cívico-estatales:
Una lectura desde la narrativa visual**

Walter Sánchez Canedo



Culto mariano y devociones cívico-estatales: Una lectura desde la narrativa visual

Marian cult and Civic-State devotions: A reading from visual narrative

Walter Sánchez Canedo*

Cómo citar: Sánchez, W. (2023). Culto mariano y devociones cívico-estatales: Una lectura desde la narrativa visual”. *Revista Dialógica Intercultural*, 36-108. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.10535057>

Recibido: 1 de octubre de 2023 • Aprobado: 4 de diciembre de 2023

RESUMEN | El artículo delinea ámbitos de lo inefable en la relación secreta entre política y religión en los Andes bolivianos a través del arte plástico “popular”, principalmente en temáticas asociadas al culto mariano. Se propone, por un lado, que la imaginería hispana, criolla, cholo-mestiza e indígena, centrada en la producción, circulación y consumo del arte cultico mariano —y asociados—, expresado en pinturas en tela, madera, plancha de metal y en “cajones” portátiles con esculturas en bulto —considerados patrimonios—, fueron/son dispositivos instituidos e instituyentes de un complejo sistema de domesticación de las deidades andinas potencialmente fecundantes y fecundadoras. Por otro lado, que toda esta iconografía fue/es parte de dispositivos narrativos emitidos en cada momento social histórico desde lo cívico estatal y lo litúrgico religioso, y que ambas se prefiguran, se preceden y se materializan continuamente a través de una serie de operadores, entre quienes se encuentran artesanos y artistas.

Palabras clave | Bolivia, Marianismo, Narrativas, Liturgias cívico-estatales, Antropología política.

ABSTRACT | The article outlines areas of the ineffable in the secret relationship between politics and religion in the Bolivian Andes through “popular” plastic art, mainly in themes associated with the Marian cult. It is proposed, on the one hand, that Hispanic, Creole, Cholo-mestizo and indigenous imagery, focused on the production, circulation and consumption of Marian cult art - and associated -, expressed in paintings on fabric, wood, metal sheet and in Portable “boxes” with sculptures in bulk—considered heritage—were/are instituted devices and instituting a complex system of domestication of potentially fertilizing and fertilizing Andean deities. On the other hand, that all this iconography was/is part of narrative devices emitted in each historical social period from the civic state and the liturgical-religious, and that both are prefigured, preceded and continually materialized through a series of operators, among whom are artisans and artists.

Keywords | Bolivia, Marianism, Narratives, Civic-state liturgies, Political anthropology.

Introducción

Durante todo el siglo XIX se despliega en Bolivia un tipo de arte religioso popular¹ votivo, en soporte bidimensional (pintura) y tridimensional (escultura y cajones²), en el que aparece la virgen María en distintas advocaciones y asociada a símbolos patrios como pabellones, escudos, escarapelas y banderas. En la pintura —hecha sobre madera, plancha de metal (“latas”) y piedra—, este arte votivo se populariza, según Gisbert, “en los azarosos días de la Guerra de la Independencia cuando la convivencia con la muerte, la pérdida de seres queridos y de la propia hacienda era inminente” (1990, p. 7). Impulsado por artistas indígenas y cholo-mestizos³, su consumo se difunde rápidamente dentro de todos los estratos sociales que lo adquieren buscando protección: “Es entonces que se ponen de moda pinturas donde el donante de hinojos pide por su vida y la de los suyos a la Virgen y a los santos de su devoción. Se hacen populares las vírgenes guerreras como nuestra Señora del Carmen y la virgen de la Merced” (Ibid.). Es especialmente relevante, para los soldados de los ejércitos independentistas, la virgen de la Merced⁴. Esta virgen adquiere distintas advocaciones en Cochabamba que se van sucediendo de manera progresiva. Concebida durante el siglo XVIII como “madre protectora” y “guardiana” de la pequeña Villa por su presencia durante las sublevaciones indígenas de 1781-82, asiste a la batalla de Hamiraya (1811) llevada en andas por los soldados independentistas, de donde regresa “herida” de bala por disparos de soldados realistas, hecho que la hace merecedora de dos nuevas titularidades: patriota y anti española. Con estos títulos “acompaña” a las mujeres cochabambinas en su enfrentamiento contra el ejército realista de Goyeneche —en la batalla librada en la coronilla de la colina de San Sebastián—, en mayo de 1812. A pesar de la derrota de este batallón femenino, su presencia guerrera le otorga una nueva titularidad: la de soldado (Sánchez C., 2012). El general Belgrano, jefe de los ejércitos argentinos y conocedor de la presencia mariana al lado de las mujeres de Cochabamba por boca del soldado Turpín⁵, se coloca bajo su manto en signo de sumisión y le obsequia su bastón de mando. Más aún, le otorga un nuevo grado: el de “Generala” de los ejércitos anti realistas. Para conmemorar su presencia y su mando, ordena a las monjas Dominicas de

¹ Lo popular apunta a que se trata de un tipo de arte masivo en su producción (“en serie”) y hecho para su circulación y consumo externo. Lo religioso se refiere a que entre sus “temas” se hallan imágenes y objetos de índole devoto.

² El cajón es un retablo portátil rústico, con puertas o sin ellas, pintado externa o internamente. En su interior, los artistas indígenas y/o cholo-mestizos ponen pequeñas figuras en bulto de santos, vírgenes, “cristos”, animalitos (ovejas, llamas, bueyes, burros, etc.) o pinturas sobre piedra o madera (Sánchez C., 2012a, Sánchez R. y Gracia, 2013).

³ En la colonia y la república temprana, voces como indio, mestizo, español, mulato, etc., son categorías tributarias más que étnicas o “raciales”.

⁴ En Cochabamba se rinde culto a la virgen “morena” de la Merced en el templo de la Merced. A fines del siglo XVIII, tenía misas en quechua (Sánchez C., 2012, p. 108).

⁵ Soldado argentino que está en la batalla de San Sebastián. Su relato muestra la presencia de mujeres guerreras cochabambinas en esta batalla (Sánchez C. 2012; De Maman 2010). También, que no fue un mito inventado por unas “élites masculinas”, patriarcales y nacionalistas, tal como se ha sostenido (Gotkowitz, 1997).

Córdoba a confeccionar 4.000 escapularios con su imagen (Pichel, 1999), promoviéndola a un nuevo rango: guía y protectora de los soldados patriotas durante las batallas.

Toda esta observancia y articulación entre guerra y religión diseñan un campo de relaciones devocionarios en momentos de incertidumbre y perfilan vínculos de lo inefable de la política con el ámbito de lo sagrado. Esta articulación es tan real, que todos los sectores de la sociedad viven la guerra como un asunto que va más allá de las armas. Tal realidad es parte del accionar de los jefes militares y de las autoridades civiles y eclesiásticas realistas que desacreditan las movilizaciones anti-hispanas como promovida por grupos de “herejes” que pretenden destruir los poderes instituidos por derecho divino. También de los caudillos patriotas y de la gente del común, que asumen derrotas y victorias como producto de intervenciones celestiales; más aún, marianas. No es casual, por tanto, la presencia de la virgen de la Merced como aliada de la soldadera anti realista y anti española⁶. Tampoco hay razones terrenales que justifiquen porque Belgrano instruye que la “bandera de reclutas” o “bandera patriota” lleve rotulado: “A las armas por la Independencia de la América del Sud en el Ejército de las Provincias Unidas del Río de la Plata, bajo de la protección de su Generala Ntra. Señora de Mercedes” (Servetto 2010, p. 87). Protegidos por el manto de la virgen “morena”, de la cual los “americanos” se sienten sus “hijos”, la guerra armada no es sino la prolongación de los designios celestiales materializados en apoyos militares y políticos.

Tales mecanismos narrativos no son novedosos. Durante todo el periodo colonial, el poder hispano ancla sus relatos de dominación a través de todo un complejo entramado visual, religioso y civil/monárquico, donde paisajes, arquitectura, escultura, pintura, entramados urbanos, son dispositivos de tramas ensambladas sobre urdimbres narrativas desde donde, política/políticos y religión/religiosos, se pre diseñan. Tal entramado no deviene sólo de sectores de la élite civil y eclesiástica hispana, sino de toda la sociedad; es decir, se configura también desde lo criollo, lo indígena, lo cholo-mestizo e incluso desde lo esclavo “negro”.

El mundo colonial como creación societal es lo real; en él, todos los individuos sociales y las instituciones de esa sociedad *la* y *se* constituyen. Es contenido y continente. Su institucionalidad atraviesa todos los ámbitos de la sociedad. Y no puede ser de otra manera porque ése es el ámbito de su irreductibilidad; sin embargo, tampoco es reductible a una lógica única ya que en ella intervienen una multiplicidad de dimensiones de sociedades diversas, que se entrecruzan y se preceden para crear algo nuevo: ese mundo colonial. Un ejemplo de esta complejidad no reductible a una sumatoria (mezcla) o hibridación, puede anotarse desde la narrativa de un cajón indígena (retablo portátil, de tradición europea)

⁶ La Villa de Oropeza (actual ciudad de Cochabamba), es fundada en la década de 1570, bajo la “abogacía” de la virgen de la Asunción (“María Santísima, en el Misterio de su Gloriosa Asunción a los cielos”) por lo cual su imagen es puesta en un lugar destacado de la iglesia matriz. Durante las guerras independentistas es considerada “virgen de los realistas” por lo que su imagen, sacada de esta iglesia, es llevada al monasterio de claustro de las monjas de Santa Clara. Su lugar en la iglesia matriz es ocupado por la virgen “patriota” de la Merced (Cf. Manzanera, 2012).

cuya datación relativa es posible situarla a fines del siglo XVIII. En su interior se halla la imagen en bulto de la virgen María-reina con trenzas (sin el niño)⁷ y de rasgos faciales y corporales americanos. En el frontis superior del cajón-retablo, lleva una estampa de papel grueso, en forma de óvalo, impresa en alto relieve, siendo posible que haya sido puesta por su(s) propietario(a). En el interior impreso del óvalo se aprecian insignias cuyos glifos es importante detallar. Una de esas insignias, ubicada en la parte central del sello, es la imagen de un blasón con forma de coraza hispana. Dentro del mismo, se halla estampado el glifo del escudo de la corona española con el águila bicéfala. Este blasón se halla enmarcado, por ambos lados, con banderas y artefactos bélicos hispanos (espadas) e incas (mazo de piedra, hacha, flechas). En la parte superior, emerge la figura de la borla (*puyllu*) y el *llautu* real inca con plumas del ave sagrada *coriquenque* (ambos, símbolos del poder inca). A los costados de la borla y apenas visibles, salen dos flechas en forma de rayo (¿la representación de Chuquilla, poderosa deidad asociada al trueno, al relámpago y al rayo?).

La presencia de todo este conjunto de elementos del óvalo, permite arriesgar la hipótesis sobre la narrativa de este cajón: su pertenencia a la familia de algún cacique indígena, quién habría puesto en este cajón mariano, la estampa impresa de su escudo civil nobiliario con bendición de la Corona. O también, que pudiera pertenecer a alguna “casa” indígena importante con una línea de linaje femenino. En ambos casos, la heráldica del blasón impreso remite a: 1. linajes de ascendencia real inca y 2. un vínculo de fidelidad a la corona española; todo ello, bajo la sumisión voluntaria a la virgen-reina morena. Narrativas que articulan los poderes celestiales y terrenales, sustentos del poder colonial⁸.

⁷ Para un acercamiento sobre María-reina, véase Gisbert (1980, p. 9).

⁸ Muchos caciques o *mallku* pedían un escudo de armas al rey como reconocimiento a su fidelidad. Emblemático es el caso de los *mallku* Ayaviri de Charcas, cuyo escudo posee una heráldica hispana e indígena (Arce y Medinacelli, 1991).

Figura 1



Nota. Arriba: Cajón virgen-reina, con estampa-escudo de papel. Debajo: Estampa-Escudo. Detalle en alto-relieve de águila bicéfala dentro de blasón del escudo. Alto-relieve de símbolos incaicos. Fines s. XVIII. Fotos: Walter Sánchez C.

Toda esta pequeña y escueta introducción, apunta a generar una pregunta simple que es la que guía este trabajo: ¿Cuáles son los mecanismos narrativos lingüísticos y no lingüísticos que operan para poner en funcionamiento lo inefable de la relación secreta entre política y religión? Ordenado desde un aparente orden cronológico, el trabajo apunta a generar diversas entradas narrativas⁹, sin un orden de linealidad conclusiva.

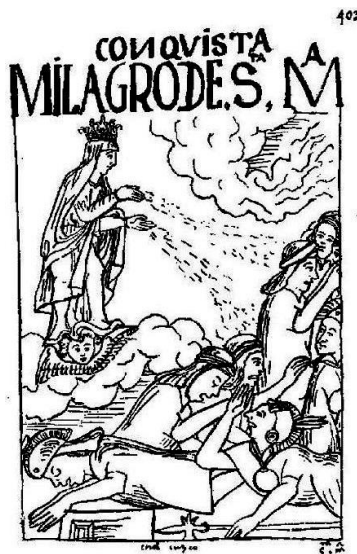
⁹ Se usa el concepto de narrativa asociado a la capacidad de los individuos sociales de generar sentido de sí-mismos y de otros, a partir de textos-relatos. Estos textos-relatos narrativos pueden ser lingüísticos (a través del habla o de la escritura) o no lingüísticos (vestimenta, corte de pelo, tatuajes, música, danzas, colores, etc.). Ricoeur plantea que el relato-texto es el que construye la “identidad” del personaje y no al

Culto mariano y devociones estatales

La inculcación del culto mariano se inicia con la llegada de los conquistadores hispanos (1529) a los Andes. Guamán Poma de Ayala muestra cómo la virgen María interviene de manera directa en la caída de la caída de la capital inca: Cuzco ([1613] 1980, p. 293, I). Acosta, describiendo este evento milagroso escribe:

En la ciudad del Cuzco, quando estuvieron los Españoles cercados, y en tanto aprieto que sin ayuda del Cielo fuera imposible escapar, cuentan personas fidedignas, y yo se lo oí, que echando los Indios fuego arrojadizo sobre el techo de la morada de los Españoles, que era donde es ahora la Iglesia mayor, siendo el techo de cierta paja, que allá llaman chicho, y siendo los hachos de tea muy grandes, jamás prendió, ni quemó cosa, porque una Señora que estaba en lo alto, apagaba el fuego luego, y esto visiblemente lo vieron los Indios, y lo dixerón muy admirados ([1590] 2002 Libro séptimo, tomo II, 223).

Figuras 2 y 3



Nota. CONQUISTA. MILAGRO DE S[AN]TA M[AR]ÍA/ en el Cuzco. Fuente: Guamán Poma de Ayala ([1613] 1980, p. 293, Lámina 402. I).



Nota. CORONICA. INRI. Fuente: Guamán Poma de Ayala ([1613] 1980, p. 5, Lámina 2. I).

En el Virreinato del Perú y en el espacio de Charcas, la virgen María es mostrada como un poder vital clave, capaz de justificar la “conquista milagrosa” sobre las sociedades locales y sobre sus “indios”. Ubicada en la zona “donde se hacen los nublados”, su presencia es reforzada a través de diversas advocaciones implantadas en reducciones de indios y en comunidades. Mesa y Gisbert destacan p. ej. que los dominicos introducen la devoción a la virgen del Rosario, los agustinos a la virgen de Altigracia; la virgen de la Merced llega

revés (1996, p. 147). En este trabajo se privilegian las narrativas visuales, aunque se hace uso de fuentes documentales lingüísticas.

con los mercedarios. Otras órdenes traen devociones marianas españolas como la de la virgen de la Soterrada, Nuestra Señora la Bella de Huelva, la Victoria de Málaga o la Virgen de Guadalupe. Todas estas inculcaciones devocionales son complementadas con nuevas ritualidades y titularidades de la virgen asociadas al calendario eclesiástico —siguiendo diferentes pasajes de su vida, como el de la Inmaculada Concepción o de la Asunción (1993, p.21)— y también propios calendarios y narrativas dentro del mundo indígena.

Este recreado complejo imaginal se despliega en la colonia temprana, en momentos de una fuerte crisis societal y ritual-política-religiosa indígena, asociada a la percepción generalizada sobre el sometimiento de las deidades estatales Inca (el Sol y la Luna) al poder vital cristiano, y a un vaciamiento de significación del poder de las deidades/*wak'a* locales (entre ellas Illapa, homologado con Santiago). Desde los poderes hispanos, la imagen mariana es promovida como protectora tanto de los conquistadores como de los “indios” que pasan a ser “sus hijos”. Sin embargo, hay que destacar que la idea de virgen-madre, en el sentido hispano/europeo, no existe dentro del pensamiento religioso indígena; las deidades incas —como la luna (*quilla*) que no tiene ninguna referencia maternal— y las locales, con potencial germinativo, poseen otra forma de concepción centrada en la idea de esferas de mantenimiento, almacenaje, “primicia” y crianza.

Figuras 4 y 5



Nota. Templo de Aramasi-Cochabamba. Óculo del frontis tapado. Foto: Walter Sánchez C.



Nota. Interior de la capilla dedicada a Santo Wila Cruz. Huayculi. Década de 1970. Foto: Fernando Terrazas (gentileza agradecida).

Figuras 6 y 7



Figura 6. Cajón San Marcos. Foto: Walter Sánchez C. Fig. 7. Cajón Santa Wila Cruz. Pintura sobre piedra. Foto: Walter Sánchez C.

El texto de Santa Cruz Pachacuti Yamqui ([1613] 1950) es importante para entender el orden cosmológico estatal inca. La representación que habría estado inscrita en una plancha de oro ubicada dentro de un templo en el Cuzco (Cf. *infra*), grafica este orden que, arquitectónicamente tiene el perfil de un templo o capilla cristiana de una nave y sin torre¹⁰ o también, de los pequeños retablos portátiles.

¹⁰ Los templos coloniales poseen un óculo o perforación circular en la parte superior de la pared frontal o también en la pared posterior del altar, que permite el ingreso de los rayos del sol. Metaforiza la idea de cómo el sol ilumina el templo tal como Dios ilumina a los hombres, el mundo y la naturaleza. Según Gisbert, la iglesia siguiendo los cánones de la época, buscó homologar en los Andes, el Dios creador cristiano con una deidad indígena asociada a la “criación”, llamados Viracocha, Pachayachachic o Illa Ticsi. La finalidad fue colocar al sol, la luna, las estrellas, los astros y los eventos de la naturaleza —como el arco iris, el agua, los truenos, los animales y los hombres— como creaciones de su Dios verdadero (Gisbert [1980] 2018, pp. 69-76).

Figura 8

	Mitad derecha (“masculino”)	Mitad izquierda (“femenina”)
Lo religioso estatal/colonial hispano (la cruz)		
Lo cosmológico estatal Inca (el Sol, la luna, chuquilla (venus))		
Lo cosmológico aymara (Illapa, rayo, estrellas, la “región de los nublados”, neblina).		
Los ancestros (mallqui, mamapacha, mamacocha, hombre/mujer,)		
Lo genésico (naira: los “ojos” de donde salen las primeras humanidades, qollqan pata (madre de todas las cosas).		

Nota. Plancha dibujada por Santacruz Pachacuti Yamqui ([1613] 1950, p. 226). Dos modelos de interpretación: dualidad y “estratigráfica”.

Muchos investigadores señalan que sus glifos están ordenados según una estructura dual complementaria “andina” (Zuidema, 2016). Una interpretación “arqueológica”, sugiere la existencia de diversas capas estratigráficas “religiosas” que parecen delimitar distintos “momentos” mitológicos. Una capa hispana-cristiana en el estrato superior, destaca por el símbolo de la cruz sobre un óculo en forma de gran óvalo que ocupa la parte central y que es acompañada del texto *incipit* “Viracocha ticcipacpa”¹¹. El cronista Valera es aclarativo sobre esta deidad: “Illa Tecce, que quiere decir Luz Eterna. Los modernos añadieron otro nombre, que es Viracocha, que significa Dios inmenso de Pírua” ([1553-1574] 1945, p. 3). El estrato inmediatamente inferior agrupa a las tres principales deidades estatales del Tawantinsuyu: Inti¹², Quilla y Chuquilla y sus glifos: sol, luna y dos estrellas Venus

¹¹ Valera puntualiza: “Creyeron y dijeron que el mundo, cielo y tierra, y sol y luna, fueron criados por otra mayor que ellos: a éste llamaron Illa Tecce” ([1553-1574] 1945, p. 3). Esta idea de Viracocha Illa Tecce es la consecuencia “natural”, por parte de la élite eclesiástica, de mostrar que en los Andes habría existido la idea de un único Ser supremo semejante al europeo.

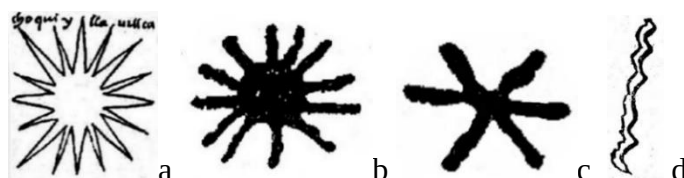
¹² A partir de este orden imaginal cristiano, Valera señala:

“El sol [Inti] dijeron que era hijo del gran **Illa Tecce**, y que la luz corporal que tenía, era parte de la divinidad de **Illa Tecce**... La luna [Quilla], que era hermana y mujer del sol, y que le había dado **Illa Tecce** parte de su divinidad, y héchola señora de la mar y de los vientos, de las reinas y

(vespertina y matutina). Debajo de este estrato, aparecen los glifos de deidades aymarófonas pre-incas, destacando asociaciones de estrellas, así como elementos que hacen a la “región de los nublados”, las lluvias y nieve. El sedimento inferior se halla ocupado por glifos del mundo mítico humano: árbol/*mallqui*, hombre/mujer, la tierra (*mama pacha*), río, laguna y vertiente (*mamaqocha*). En la base, lo natural/cultural, *qollca/pirhua* (depósito para conservar productos).

Este orden estratigráfico es sin duda europeo. Su lógica se halla descrita de manera casi literal por Polo de Ondegardo en su texto *Errores y supersticiones de los Indios* —en su parte “*los ritos de los indios*”. Escrito precedente al manuscrito de Santa Cruz Pachacuti —quién sin duda lo conoce. Polo señala la existencia de un “feñor fupremo de todo y adorauan con fumma hōnra”: Ticci Viracocha, a quién “le atribuyan principalmente el poder y mando de todo: y a las otras guacas, como a feñores, o Diofes particulares cada vno en fu cofa: y que eran interceffores para con el Ticci Viracocha” ([1583] 1585, p.7 anverso). Luego ubica las deidades importantes incas: el sol (Inti), la luna (Quilla) y una “tercera guaca, y de más veneración [que] era el trueno: al que llaman por tres nombres Chuquiilla¹³, Catuilla, Intiillapa”. Guaman Poma de Ayala representa a esta tercera *wak’a* con la figura de una “estrella” (Venus), y la dibuja dentro del escudo inca. Santa Cruz Pachacuti, hace una representación dual de esta estrella a partir de su diferenciación: “lucero chaska coyllur¹⁴, achachi¹⁵ ucuri, este es el lucero de la mañana” (venus matutina) y “choquechinchay, apachi¹⁶ ururi, este de la tarde” (venus vespertina), sin explicitar la relación con Chuquilla aunque el orden de la narrativa de los glifos la relaciona con las dos anteriores. La equiparación de Illapa y Chuquilla sí es evidente cuando dibuja el glifo del rayo.

Figura 9



Nota. Representaciones de Choquiyllo/Illapa: a. Guaman Poma de Ayala ([1613] 1980, p.56. Lámina 79, I). b, c, d. Santacruz Pachacuti Yamqui ([1613] 1950), p.226).

princesas, y del parte de las mujeres y reina del cielo. A la luna llamaban **Coya**, que es reina” ([1553-1574] 1945, p. 4. Negrillas en el original).

¹³ “Choque illa, alibi yllapa. Rayo. 34”. (Autoridad del Concilio [1583] 1584, p. 76 reverso).

¹⁴ “Chafca coyllur, luzero. i. pacari coyllur. Coyllur es eftrella y chafca como Aurora. 14”. (Autoridad del Concilio [1583] 1584, p.76 reverso). Valera redondea esta idea: “A la aurora, que era diosa de las doncella y de las princesas y autora de las flores del campo, y señora de la madrugada y de los crepúsculos y celajes; y que ella echaba el rocío a la tierra cuando sacudía sus cabellos y así la llamaban **Chasca**” ([1553-1574] 1945, p. 4. Negrilla en el original).

¹⁵ “Achachi viejo”(Autoridad del Concilio [1583] 1584, p. 79 reverso).

¹⁶ “Apachi, vieja, abuela”. (Autoridad del Concilio [1583] 1584, p. 79 reverso).

Polo señala que la tercera “guaca” Chuquilla es

general a todos los Indios [en los Andes] y offrésele diuerfos facrificios y en el Cuzco fe le facrificauan también niños como al Sol. Quando alguna muger pare en el campo en dia que truena, dicen que la criatura que nace es hijo del Trueno; y que fe ha de dedicar para fu feruicio. Y afsí ay mucho número de hechizeros de eftos que llaman hijos del Trueno (Polo [1583] 1585, p. 7 reverso)¹⁷.

Este autor destaca que antes de la gran expansión del Estado inca, fuera de esta deidad “general” (Illapa), cada “nación” tenía sus *wak’a* y “dioses penates” propios. De larga data, este orden autónomo del mundo pre inca es interpretado de la siguiente manera: “todos los animales y aues que ay en la tierra, creyeron que touvieffen vn fu femejante en el cielo, a cuyo cargo ehta fu procreación y augmento”. Dentro de este orden imaginario, “atribuyan a diuerfas eftrellas diuerfos officios”:

Afsi los Ouejeros hazian veneración, y facrifico a vna eftrella que ellos llaman Vrcychillay, que dicen es vn carnero de muchos colores, el qual entiende en la conferuacion del ganado, y fe entiende fer la q los Aftrologos llaman Lyra. Y los mifmos adoran a otras dos que andan cerca della que llaman Catuchillay, Vrcuchillay. Que finge fer vna oueja cōn un cordero. Otros que biuēn en las montañas adoran otra eftrella que fe llama Chuqui chinchay, que dicen que es vn Tigre...También adoran otra eftrella que llaman Anco Chinchay, que conferua otros animales. Afsi mifmo adoran otra que llaman Machacuay [serpiente]...Y afsi tenían cuenta con diuerfas eftrellas como la que llamauan, Chacana, y Topatorca, y Mamana, y Mirco, y Miquiquiray, y otras afsi (Polo [1583] 1585 p. 7a)¹⁸.

Esta interpretación puede ser complementada con la descripción que ofrece la *Instrvcción contra las cerimonias y Ritos que vfan los Indios conforme al tiempo de fu infidelidad*:

Comvn es cafi a todos los Indios adorar Guacas, Idolos, Quebradas, Peñas, o Piedras grandes, Cerros, Cumbres de montes, Manantiales, Fuentes, y finalmente qualquier cofa de naturaleza que parezca notable y diferenciada de las demás.

2. Item es comun adorar el Sol, la Luna, Eftrellas, el Luzero de la mañana, y el de la tarde, las Cabrillas, y otras eftrellas.

Los serranos particularmente adoran el relámpago, el Trueno, el Rayo llamándolo Sanctiago. Item el arco del Cielo...Item las tempeftades, los toruellinos, o remolinos de

¹⁷ La *Instrvccion contra las cerimonias, y ritos que vfan los Indios conforme al tiempo de fu infidelidad*, señala: “Los Serranos particularmente adoran el relámpago, el Trueno, el Rayo llamándolo Sanctiago” ([1583] 1584, p. 1 anverso).

¹⁸ El jesuita Valera, que conoce el texto de Polo de Ondegardo, realiza una interpretación similar: para todas las cosas presentes y venideras, y que, para el buen gobierno del mundo, repartió a cada uno de estos dioses o estrellas...las ideas y modelos de aquellas cosas que tenían por cuidado y oficio; y así decían que tal estrella tenía figura de cordero, porque era su oficio guardar y conservar las ovejas; tal estrella figura de león; tal estrella figura de serpiente” (Valera [1553-1574] 1945, p.5).

viento, las lluvias, el granizo... También los Serranos al modo que reuerencian las lagunas, reuerencian la mar auqueu no la ayan vifto y llamanla Mama cocha, y los Aymaraes Mama Cota...Y la cordillera neuada es también reuerenciada y adorada de todos los indios, o qualquiera otra fierra alta que tenga nieue...12. Tambien vsan los que van a minas de Plata o de Azogue, o de otro metal adorar los cerros y minas pidiendo les de su metal y para efto velan de noche bebiendo y byalando...Lo mefmo hazen en las Minas que llaman Coya...Es cofa comun entre Indios adorar a la fierra fértil, q es la tierra q llaman Pachamama¹⁹, o Camac Pacha, derramando chicha en ella, o coca o otras cofas, para que les haga bien (Instrvcción [1583] 1585, p. 1 anverso).

Una lectura más “andina” de la plancha, sigue un orden en *boustrophedon* desde la parte inferior, que continua de izquierda a derecha y luego de derecha a izquierda nuevamente, con dirección hacia la parte superior. En la base, Santa Cruz Pachacuti dibuja una malla cuadrículada acompañada de un texto en el que destaca la voz “collcanpata”. *Qollca* es voz quechua que indica almacenamiento —con un significado similar a “pirhua”²⁰. Cobo, por su parte, llama *Qollca* a Las Cabrillas europeas: “Y asi, de aquella junta que se hace de estrellas pequeñas llamadas vulgarmente Las Cabrillas, y destos indios Collca, afirmaban que salieron todos los símiles, y que della manaba la virtud en que se conservaban; por lo cual la llamaban madre y tenían universalmente todos los ayllus y familias por guaca muy principal, conocianla todos” (1892: Cap. VI)²¹. Una comparación similar es la que hace Polo de Ondegardo cuando describe que la *qollca* terrestre tiene su “simil” en la bóveda celeste: “Entre las eftrellas comúnmente todos (los pueblos) adorauan a la que ellos llamān Collca, que llamamos nosotros las cabrillas” ([1583] 1585, p. 7a).

Encima de este glifo “qollqanpata”, se hallan siete glifos circulares: tres en la parte inferior y cuatro en la superior, acompañados del texto: “los ojos ymaymana, ñaurajcunap ñauin”²². Ojo en quechua es *ñawi* y en aymara *naira*. Según el texto de la *Autoridad del Concilio*, “Nayra, [es] olim, primus, antiguamēte, primero, oculus, ojo, alibi nayra” ([1583] 1584,

¹⁹ Por su parte, el *Vocabulario Breve*, puntualiza: “Pachamama, la tierra fértil, fecūda” (1612, p.82r).

²⁰ Para Valera, se trata de la “estrella” Júpiter, “guardador” de “todas las primicias”:

A Júpiter llamaron **Pirua**, diciendo, lo primero que a este planeta había mandado el gran **Illa Tecce** fuese guardador y señor del imperio y provincias del Perú y de su república todas las primicias de sus cosechas y todo aquello que parecía más notable y más señalado por naturaleza, como en la mazorca o grano de maíz, o en otra mieses y frutos de árboles. A este dios encomendaban sus trojes, sus tesoros, sus almacenes, y por eso las mazorcas más señaladas o que eran primicias, u los almacenes que tenían dentro de sus casas para guardar sus tesoros y ropa sus vajillas y armas, llamaban **Pirua**” ([1553-1574] 1945, p.4. Negrillas en el original).

²¹ El concepto de *qollqa* aparece equiparado al concepto hispano de “madre” debido a que de ella salen “todos los símiles” y también de ella “mana la virtud”. Esta idea “de donde salen”, remite a la idea de la presencia de un “por donde salen” (cavidad, “ojo”, “ventana”, *paqarina*) y, de un precedente espacial subterráneo (“donde se ubican antes que salgan”) que puede ser un homólogo de “pirhua”, almacén, depósito, conservatorio, de todas las “primicias”/“principios” o “criadores” —lugar donde se “crian”/crean— situados al parecer en un “mar de abajo”.

²² “Ymaymana, hacaymana tucuy yma hayca cac, todas las cosas. 18...Efta particula mana antepuefta al nombre o otra parte es aduerbiu negantis, pofpuefta al nombre adiectiuo haze aduerbio qualiti, como cuffimana a cōn cōntento”. (Autoridad del Concilio [1583] 1584, p.77 reverso).

p. 82 anverso). Dentro de la mitología andina, los “ojos”/ñawi/naira son la misma idea de “primero y primigenio” y se equipara a las cavidades genésicas (*paqarina*)²³ por donde emergen los principios de todas las cosas y también las primeras humanidades; dicho de otra manera, son “agujeros”-t’oqo/conectores entre el mundo subterráneo y la interface terrestre —por tanto, todos los “principios” de lo que existe en la interface terrestre han emergido *de y por* estos “ojos”/paqarina/naira. Estos, además, tienen sus “símbolos” en la esfera “donde se hacen los nublados” y en la estelar.

El más importante naira/“ojo” para el Estado inca es *pacarinatambo*²⁴, donde se ubican tres t’oqo (agujeros), por cuyas cavidades emergen cuatro hermanos Ayar y sus esposas; todos ellos *primu*/principios (*nayra*) de los incas²⁵. El principal de estos cuatro hermanos (Ayar) es descrito por Polo de Ondegardo de la siguiente manera: “El principio que eftos Indios [Incas] feñalan dicen, auer fido Manco Capac, que defpues del Diluuio dicen auer fido Progenitor y Padre de las gentes, y que efte falió por vna ventana en el pueblo de Tambo” (Polo [1583] 1585, p. 8a). Por su parte, *ymaymana* significa “todas las cosas”, lo que implica que esos “ojos” son cavidades/paqarina por donde emergen los “principios de todas las cosas”. Continuando el *boustrophedon*, aparecen los glifos de “hombre y mujer” / linajes genealógicos y luego los ancestros representados por el glifo “árbol, mallqui”. El *boustrophedon* continúa luego de izquierda a derecha hacia arriba, con elementos de la interface terrestre: *mamapacha*, *mamaqocha* —todos ellos con líneas conectoras con el mundo subterráneo: vertiente, río, lagunas, lagos, mar, volcanes. Coloca luego los glifos del mundo estelar: “símbolos” de todas las “primicias” y los elementos de la interface terrestre en forma de “estrellas” —incluidos los de los animales, de plantas importantes como el maíz y la coca. En la cúspide de este complejo narrativo en *zig zag*, se halla la estrella orcorara, que, según Santa Cruz Pachacuti, “quiere decir tres estrellas todos iguales”. Con respecto a esta voz, Bertonio traduce esta voz del aymara Lupaqa como: “Vrcurara. Manada grande, tracalada de hombres, o animales machos. Huara huara vrcorara, junta de muchas estrellas” ([1612] 1984, p. 372 II). Se trata, por lo tanto, de una “tracalada” de estrellas sin ningún vínculo femenino²⁶.

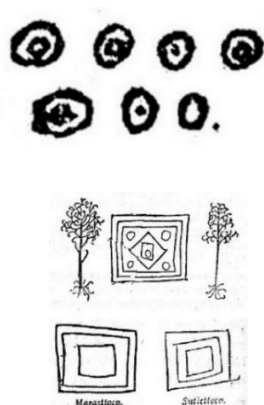
²³ Los *paqarina*, articulan a través de canales subterráneos, el mundo o “mar de abajo” —donde se hallan las “primicias” de “todas las cosas” (*ymaymana*)— con la interfase terrestre.

²⁴ Alborno es explícito al señalar que las *pacariscas* (*paqarinas*) “son las que he dicho llaman criadores de donde descienden” los ancestros humanos (en: Duviols 1967, p. 37). Ampliando esta idea, este cronista escribe: “el principal genero de guacas que antes que fuesen sujetos al ynga tenían, que llaman pacariscas, que quieren dezir creadoras de sus naturalezas...[incluso] los ingas dezia[n] ser salidos de Pararitambo, ques de una cueva que se dize Tambo Toco” (en: Duviols 1976, p. 20).

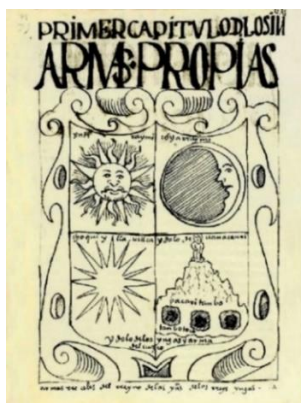
²⁵ Cada una de estos tres t’oqo (cuevas, cavidades, “ojos”) tiene nombre específico y está asociado a un grupo particular. De Maras Tocco salen los indios maras, de Sutic Tocco los tambos y, de Capac Tocco, emergen los incas: cuatro hombres (Mango Capac, Ayar Auca, Ayar Cache y Ayar Uchu) y cuatro mujeres (Mama Ocllo, Mama Guaco, Mama Ipacura o Mama Cura y Mama Raua). Los ancestros/“primicia” del Estado inca son Mango Capac y Mama Ocllo, cuyo origen mítico se halla en el lago Titicaca.

²⁶ El texto “tres estrellas, todos iguales” hace que Aveni interprete *Orcorara* como representación de las tres estrellas del cinturón de Orión que corresponden a las “Tres Marías” de la astronomía europea (1991, p. 333). Es posible que la curia letrada hispana haya intentado marianizar las estrellas *Orcorara*, despejándole de su característica de “macho” fecundante y fecundizador.

Figuras 10a, 10b y 10c



Nota. Arriba: “los ojos, ymaymana ñauraycunap ñauin”. Debajo: Los tres “toccas”²⁷. Fuente: Santacruz Pachacuti Yamqui ([1613] 1950, pp. 217, 218 y 226).



Nota. PRIMER CAPÍTULO DE LOS INCAS / ARMAS PROPIAS/ Inti Raymi / Coya Raymi/Chouiylla uillica/ ídolo de Uanacauri/ Pacaritambo/ Tambotoco/ ídolo de los Ingas y armas del Cuzco/ armas reales del reino de las Indias de los reyes Ingas. Fuente: Guamán Poma de Ayala ([1613] 1980, Lámina 79: 56, I).



Nota. ÍDOLOS DE LOS INGAS. INTI, VANA CAVRI, TANBO TOCO. / Uana Cauri / Tanbo Toco [agujeros del tampu] / Pacari Tanbo / en el Cuzco. Fuente: Guamán Poma de Ayala ([1613] 1980, p. 184. Lámina 264, I).

Este complejo de múltiples entradas narrativas en un mismo texto, es parte de lo instituido del mundo colonial temprano. Muestra la existencia de un pensamiento múltiple y autónomo en el que, desde la narrativa indígena, la idea de “madre” en los términos del pensamiento europeo, no existe. Las deidades y los *wak’a*, son principios/primicias que emergen por *paqarinas* y “circulan” a través de órbitas concebidas como rodeando en forma de envoltorio la interfase terrestre y que es graficado por los cronistas como “mar de arriba” —la esfera “donde se hacen los nublados” y se ubican las estrellas/deidades, el sol y la luna— y “mar de abajo” —esfera de las “primicias”. Se trata entonces, de un mundo en constante movimiento circular con, además, conectores verticales hacia la interface terrestre y de esta con el “mar de arriba”. Todo este conjunto es, de esta manera, una completitud repleta de “símbolos”.

²⁷ Santa Cruz Pachacuti realiza el siguiente relato: “al fin labro los indios por horden de *Mancocapac*, deshaziendo la casa y deficando canterías, á manera de ventana, que eran tres ventanas que significauan la casa de sus padres, de donde descendieron, los quales se llamaron, el primer Tampottoco; el segundo Marastoco; el tercero Sutiectoco, que fueron de sus tios, aguelos maternos y paternos, que son como este [ver Fig.]. *Yncaptampotocon*, ó *Pacarinanacpavnanchan*. En lengua india se llaman Paccaritampotoco. Estos dos arboles significauan a sus padre y madre *Apotampo* y á *Pachamamaachi*” ([1613] 1950, p. 218).

Figura 11



Nota. "MAPA MUNDI DEL REINO DE LAS INDIAS: VN REINO LLAMADO ANTI SVIO HACIA EL DERECHO DE LA MARR DEL NORTE - OTRO REINO LLAMADO COLLA SVIO, SALE SO[L] - OTRO REINO LLAMADO CONDE SVIO HACIA LA MAR DEL SVR, LLANOS - OTRO REINO LLAMADO CHINCHAI SVIO, PVNI[EN]TE SOL". Fuente: Guamán Poma [1613] 1980, p. 354. Lámina 983, II).

A partir del descubrimiento de la persistencia creativa de este mundo cosmológico indígena por Ávila (1608), se inicia una agresiva persecución civil y religiosa de lo “primigenio”/*wak’a* locales y “particulares” de la interface terrestre —que comienzan a ser destruidos y desacreditados— paralelo a un furibundo proceso de “extirpación” de “idolatrías” locales. Sus “adoradores”, indios e indias, considerado/as brujo/as y agorero/as son encarcelados. Los *wak’a*, cerros, ríos, manantiales y lagos, imposibles de ser destruidos, son objetivo de la política de modificación de sus anteriores sentidos. Dos estrategias principales son usadas con los “dioses de los cerros” (Martínez 1983 para su abordaje): 1. el cambio del nombre original por otro cristiano (cerro San Miguel, San Pedro, San Sebastián, etc.) y 2. El desplazamiento de antiguos cultos fertilizadores, por nuevos, dedicados a la imagen de la virgen María. Es el caso de la virgen de Copacabana en el pueblo homónimo (La Paz). Si bien su presencia ritual está asociada a suplantar a una antigua deidad prehispánica (cuyo ídolo tenía cuerpo de pez/“sirena”) vinculada al lago/*paqarina* Titicaca, al agua y a las “sensualidades” (Gisbert 1980, p. 23), otra documentación señala que fue entronizada para sustituir a la poderosa *wak’a*/cerro Cacaaca (actual Huayna Potosí) y a su ídolo (Ob. cit., p.21). El cerro rico de Potosí, poderosa *wak’a* inca, es también emblemático por las políticas desplegadas para cubrirlo bajo el manto mariano. Con una sonoridad asociada al felino (Bouysse-Cassagne 2017) y vinculado a la poderosa y temida figura de Illapa/Pachacamac y a los depósitos (*qollqa*) de mineral en las cavidades/*toqos* que van hacia el interior de la tierra (Gisbert 1980, pp.18-21), pronto es feminizado en su asociación con mina-*qoya* (en aymara: “*qoya* = reina inca” y también “*qoya mina*”/socavón/depósito de minerales) y, para el siglo XVII, ser equiparado con la figura de la virgen-reina María.

La presencia mariana, como narrativa domesticadora de la potencia fecundante, es un poderoso dispositivo religioso y político usado de manera temprana desde la institucionalidad civil y eclesiástica en todos lados. No es casual que el día de la fundación de la Villa de Oropeza (Cochabamba: 15.VIII.1571) realizada por civiles conquistadores, sea el mismo dedicado a la virgen de la Asunción y que luego pase a ser su “patrona” y “abogada” (Sánchez C. 2012, p. 80). Tampoco es casual que la presencia mariana sea constante en el calendario de vida de la villa. Así, en 1617, los festejos solemnes decretados por las autoridades del Cabildo con “repique de campanas...toros y juegos de cañas” en la iglesia de San Francisco, son dedicados a la Virgen Limpia de la Concepción (Ob. cit., pp. 17-18); este mismo año la virgen sale con otras titularidades: Nuestra Señora de la Soledad, de las Mercedes, de la “Serenísima Reyna de los Cielos madre de Dios, del Rosario” (Ob. cit., p. 84). Tal fenómeno de marianización religiosa es importante en todo el espacio colonial. Una pequeña e inicial clasificación hecha por Meza y Gisbert, delinea de cómo se articulan, además, en este proyecto, lo político civil y lo religioso, lo global y lo local.

Tabla 1

Virgen	Advocación
A. Vírgenes relacionadas con un antiguo culto idólatrico	1. Copacabana. Deriva de ella la Virgen de Cocharcas 2. La Virgen de La Paz 3. Ntra. Sra. de Sabaya 4. Virgen de Pucarani 5. La Virgen-Cerro (en Potosí) 6. Ntra. Sra. del Patrocinio de Tarata 7. Ntra. Sra. de Peñas 8. Virgen de Urcupiña (relacionada con la Virgen-cerro). 9. Ntra. Sra. del Socavón
B. Vírgenes españolas (y/o europeas) transferidas con poca alteración	1. Ntra. Sra. la Bella (Arani) 2. Ntra. Sra. de los Remedios
C. Vírgenes españolas (y/o europeas) transferidas sin alteración	1. Ntra. Sra. de Guadalupe 2. Ntra. Sra. del Carmen 3. Ntra. Sra. de La Merced
D. Virgen de iconografía múltiple	

Fuente: Elaboración propia en base a Gisbert y Mesa 2011, pp. 22-23.

Esta incorporación mariana en la vida ritual indígena debe ser vista no solo como imposición externa. Para la segunda mitad del siglo XVII, el culto mariano está integrado a los rituales, las narrativas sonoras y visuales y a las liturgias de “sacerdotes”/wak’acamayoc indígenas. Algunos ejemplos son ilustrativos. Según Sánchez C. (2012b), en la década de 1680, Juan Baptista, “indio natural” de la provincia de Sica Sica, durante un juicio por idolatría, informa que un “indio” aymara, “limosnero” y

“agorero”, llamado Diego Layme²⁸, oriundo de Copacabana, camina por el Asiento de Chirusi, situado en el “Valle de Clipsa”,

cargado de un cajon en que se halla una ymagen de nuestra señora de Copacavana... ensima del dicho cajon de nuestra señora un santo christo que tenia este confesante que hoy esta depositado por orden de su señoria Illustrisim^a en la iglesia de Arani.

Otro enjuiciado, Pedr^o Antonio, “indio”, señala que “el qual (Diego Layme) abra más...por de un año; que llegó a la casa deste confesante donde se alojó por una noche y trayendo consigo una ymajen de nuestra señora de la candelaria en un cajon disiendo era limosnero de la provincia de Copacabana”.

María Esperanza, “india”,

Dixo...que por el mes pasado de septiembre deste presente año (1682) le dijo (Diego Laime) a esta confesante que nuestro señor se le aparecia y le hablaba haciendo este milagro con el que a instancias repetidas pueble hisso fue a la casa del suso dicho que...llaman la Liquinas...y le mostro un altar donde estaba un cajon y en el nuestr^a sseñor^a de copacabana muy hermosa y en otro cajon Santiago.

La enjuiciada Mariana señala: “fue esta confesante y hallo en ella a los dichos. Diego Laime y Ju^o Baptista con su mujer= Y empesaron los suso dichos a cantar delante de un altar y una ymagen de nuestra señora de Guadalupe que estaba en su cajón”.

Estos relatos sacados de las testificaciones de los enjuiciados en una causa de “idolatrías de los indios” (Sánchez C., 2012b), pone sobre la mesa los vínculos secretos entre las políticas del Estado colonial y el de la iglesia; pero también de qué manera las sociedades indígenas, al formar parte de ese mundo colonial, usan todos estos dispositivos en su relación litúrgica, devocional y política con lo estatal colonial.

²⁸ Santiago, nombre cristiano de Illapa, fue prohibido para ser llevado por los indígenas. Los indios bautizados con este nombre debían ser llamados Diego.

Figuras 12 y 13



Nota. Cajón Copacabana. Foto: Walter Sánchez C.



Nota. Roca pintada con la virgen y Tata Santiago. Foto: Walter Sánchez C.

De esta manera, con estos pequeños ejemplos se muestra de qué manera durante los siglos XVI-XVII y XVIII se va modelando el pensamiento creativo ritual-religioso de las élites locales, de los cholo-mestizos y de los indígenas, en cuyo centro se ubica la imagen mariana, tanto para una inculcación de fe y por ser usado como dispositivo en la domesticación de los “dioses de los cerros” y de los poderes del paisaje; también dentro de los procesos civilizatorios que conlleva su implicancia con la vida civil, donde la nueva significación imaginaria de “madre” es central.

Narrativas visuales estatales, ritos marianos e identificaciones político-religiosas populares en la colonia

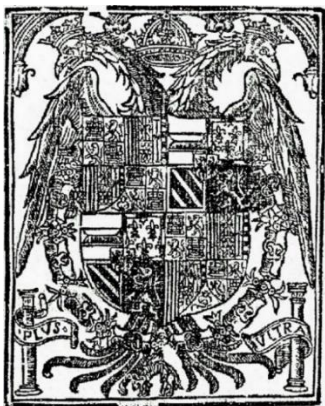
Todo este complejo no puede ser reductible a una lógica impuesta desde arriba ya que proviene de una diversidad de fuentes entre los que puede perfilarse las creaciones activas y autónomas desde los cultos locales indígenas asociados a sus diversos dioses entre ellos de los cerros y/o a poderosas deidades locales (*quya/socavón/mina*²⁹, lagos, *juturi*/vertientes, etc.) presentes en el paisaje, a las *paqarina* o a deidades estelares incas; también aquella que, aunque proveniente de la mitología cristiana, principalmente aquella asociada al culto mariano, es vinculada con los poderes del paisaje.

²⁹ “Çapay Coya,...singular Reyna...çapa antepuesto al nombre fignifica lo q cada, como çapa runa, cada hombre, y pofpuefto, abundancia, como huchaçapa, lleno de pecado” (Autoridad del Concilio [1583] 1584, p. 76 reverso).

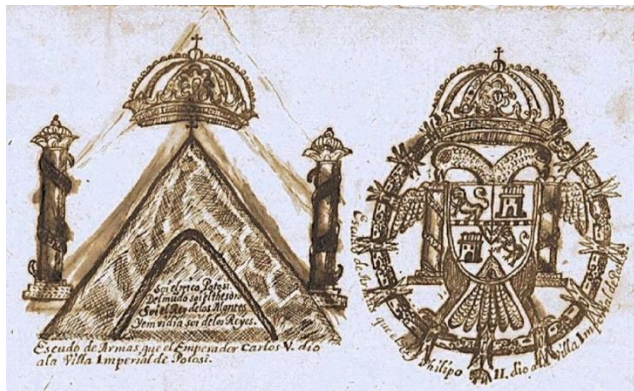
“Coya Reyna, Coya mina y otros significados, q aquí no firuen” (Autoridad del Concilio [1583] 1584, p. 80 reverso). *Qoya* es también el nombre dado a la luna (cf. *supra*).

La pictografía, en sus distintos soportes (tela, plancha de metal, piedra o madera) y las obras tridimensionales como los cajones/retablos portátiles con sus pequeñas esculturas en bulto, hechas por pintores y artesanos-maestros indígenas y cholo-mestizos, son dispositivos destacados usados por la sociedad colonial y republicana para vehicular sus múltiples narrativas políticas, religiosas, étnicas, sociales y de identificación (individuales y sociales)³⁰. Concebidos como creaciones autónomas, estos dispositivos son instituyentes de órdenes cosmológicos, creados *por* y *en* la sociedad colonial. Por tal motivo, su uso es extendido en las élites hispanas de poder —aún y a pesar de que el peso colonial, civil y religioso, se asienta en la escritura alfabética—, en los indígenas y en los cholo-mestizos. Para el estamento civil monárquico y administrativo, la heráldica es un dispositivo central para desplegar su narrativa estatal de poder. El principal símbolo de la Corona es el águila bicéfala, la corona real y dos pilares hercúleos con las palabras *Plus* y *Ultra*. Por lo mismo, este emblema es desplegado en todos los espacios públicos en toda América y su uso como emblema privado debía ser autorizado por la corona. Ejemplar es, p. ej. el primer escudo de armas de Potosí, otorgado como presente por el emperador Carlos V a esta Villa (Arzáns de Orsúa y Vela 1965). En este aparece el cerro de Potosí representado en una figura triangular, sobre cuya cúspide se halla la cruz —simbolizando el poder de la iglesia—; por encima, se halla la corona real, signo del poder del rey sobre la institucionalidad eclesiástica colonial y sobre el cerro. En la parte superior de la corona, se ubica la cruz que designa al Rey por obra de Dios. En ambos laterales, los pilares (*Plus* y *Ultra*).

Figuras 14 y 15



Nota. Escudo de Carlos I. Lema Plus Ultra. Posee corona imperial, columnas de Hércules, cruz de Borgoña, águila bicéfala del sacro imperio.



Nota. Los dos escudos de armas que la corona dio a la Villa Imperial de Potosí. Fuente: Arzáns de Orsúa y Vela (1965).

³⁰ Se usa el concepto identificación y no el de identidad debido a que éste último tiene una orientación —por decirlo de manera amable—, sospechosa. En clave política actual, el concepto identidad posee sesgos orientados a la fragmentación, la exclusión y la confrontación en todos los ámbitos societales (étnico, sexual, generacional, territorial, cultural, musical, color de la piel, etc.) (Sánchez C., et. al 2008, para una discusión sobre el concepto de identidad). El concepto identificación, en este artículo, enfatiza en los relacionamientos creativos y positivos, realizados de manera contextual y procesual.

Desde la élite eclesiástica, la narrativa plástica del orden del mundo es distinta. La Santísima Trinidad es el núcleo dominante del “mundo gloria”, habidad de Dios en uno: Padre, Hijo y Espíritu Santo. La virgen María, madre de Dios y “reina celestial”, aparece siempre siendo coronada por la Santísima Trinidad. Esta imagen de Madre-reina coronada es la que la habilita para mediar entre su hijo celestial y sus “hijos” adoptivos terrenales.

Figura 16



Nota. Estampa colonial: La Santísima Trinidad y coronación de la virgen María.

Es este carácter mediador y jerárquico, regido por el dogma divino, el que vehicula los cánones temáticos proveídos por ilustraciones impresas en los textos de la Doctrina y del Catecismo y, luego, a través de la pintura. En este último caso, es representativa el lienzo —fechado en 1722— expuesto en el Museo Nacional de Arte (La Paz-Bolivia), en la que aparece la imagen de la virgen-reina en el momento de ser coronada. Siguiendo un molde plástico medieval, la estética del cuadro destaca por el uso de planos superpuestos. El primer plano contiene las imágenes de los poderes civiles estatales y de la iglesia, separados por una esfera azul que parece representar el mundo. El segundo está dominado por la figura de la virgen-cerro de Potosí, en cuyo manto se despliega el mundo de vida indígena asociado al trabajo en la mina. El tercer plano es ocupado por las imágenes de las deidades del Estado Inca: el sol y la luna. En el plano superior, se halla la Santísima Trinidad (Padre, Hijo y Espíritu Santo), rodeados de ángeles, coronando a la virgen María-cerro. En conjunto, se trata de una puesta en escena en la que la imagen mariana es el punto gravitacional narrativo. En clave político religiosa, delimita los órdenes de los diversos poderes desde la visión de la iglesia y sobre su percepción del mundo indígena, el cual discurre sobre el manto-cerro de la virgen-*qoya*. Las diversas narrativas quedan claras, así como los ritos político-religiosos implícitos.

Figura 17



Nota. La virgen-reina-qoya-cerro-mina. Lienzo. 1722. Museo Nacional de Arte. La Paz.

Los jesuitas Blas Valera —autor de la *Nueva Cronica de Buen Gobierno* (Guamán Poma de Ayala [1613] 1980)— y Murua (2008), narran visualmente el orden de lo inca en el Estado colonial a través de la villa de Potosí. La representación en la *Nueva Cronica* de la ciudad —del cerro/*wak'a* de plata y sus habitantes—, la muestra bajo el poder civil de la corona. Sus edificios administrativos y templos, están embanderados con pendones reales junto a cruces. Por encima del cerro, existen cinco personajes de los que, cuatro, por la vestimenta y los adornos en la cabeza, representan a los cuatro *suyu* del Tawantinsuyu y cargan los dos pilares emblemáticos (*Plus* y *Ultra*). Al centro se halla el Inca. Cargado por estos personajes se halla el escudo pequeño del rey de España con las columnas de Hércules.

La concepción del orden del mundo colonial potosino expresada por Murua, muestra la imagen del cerro de forma homóloga al del manto de la virgen: como espacio de trabajo de los indígenas. El inca sostiene los pilares reales (*Plus* y *Ultra*), coronados.

Figuras 18 y 19



Nota. CIUDAD/ LA VILLA RICA ENPERIAL de Potocchi [Potosí], por la dicha mina es Castilla, Roma es Roma, el Papa es Papa, y el rey es monarca del mundo; y l Santa Madre Iglesia es defendida, y nuestra fe guardada por los cuatro reyes de la Indias, y por el emperador Inga, agora lo apodera el Papa de Roma y Nuestro Señor Rey don Phelipe el tercero / Puls Ultra/ F.go Fucio Columnas Eius / Chinchaysuyu / Collasuyu / minas de Potosí de Plata/ ciudad imperial Castilla. Fuente: Guamán Poma Ayala ([1613] 1980, p. 403. Lámina 1057, II).



Nota. El Inca, el cerro de Potosí y el “cerro menor”. Murúa (2008).

Puestas en clave político-religiosa, ambas láminas narran la subordinación de la sociedad indígena y del propio inca a los poderes coloniales más importantes: la corona y la iglesia. No hay que olvidar que, para la sociedad hispana, la escritura alfabética es un poderoso hándicap que le permite transmitir y conservar información de forma más precisa y también para sub valorizar pictografías e ideografías, conceptualizadas como de “gente estúpida”, “de niños” (Acosta [1590] 2002) o, con solo valor artístico. Pero también, que instituciones como la iglesia, tiene conciencia del poder de lo visual en la producción de sentidos y en la creación de identificaciones religiosas y políticas en las sociedades no cristianas.

Las formulaciones narrativas visuales son también normales en las sociedades locales. En las sociedades andinas, la imagen es, desde siempre, un dispositivo comunicativo central para vehicular mensajes densos y complejos. Es conocido que sus sistemas narrativos son desplegados a través de *quipu* y de otros soportes como tablas, textiles, vasos rituales o el mismo paisaje.

Si bien en las primeras décadas coloniales, la escasa presencia demográfica, militar y administrativa hispana da márgenes a las sociedades locales para gestionar de manera autónoma sus cultos locales, la creciente consolidación institucional, dinamizada por las reformas civiles toledanas (1569-1575), la implantación *De las Leyes de Indias* (cf. Sarmiento Donate, 1988) , así como los lineamientos del Concilio religioso de Lima de 1583, dan cuenta de la compacta línea de acción entre iglesia y Estado para generar nuevos órdenes de la realidad y dinamizar la creación de una nueva realidad (Cf. Sarmiento Donate, 1988)³¹. En términos religiosos, la institucionalidad no se impone por la sola acción de curas y prelados sobre una feligresía pasiva, sino a través de una serie de interacciones sobre las cuales las sociedades indígenas están interesadas en recrearlas a través de eventos como fiestas y festividades e instituciones nuevas. Es toda esta nueva y autónoma institucionalidad la que impacta; no el mensaje de la palabra.

En este entorno nuevo, maestros doctrineros indios e imagineros juegan un rol central en el despliegue de un nuevo orden ritual-religioso. Por un lado, a través de un poderoso movimiento político-religioso contestatario que aparece a fines del siglo XVI, salido desde la base (que visualiza claramente el poder del dios estatal hispano y siembran sospechas sobre las deidades astrales del Estado Inca) y que es diagnosticada por la iglesia como “enfermedad” (*onqoy*) de posesión de los *wak’a* no estatales sobre los cuerpos de hombres y mujeres, y cuyos síntomas son el baile frenético y el canto/*taqui*/mensaje escatológico: el *taqui onqoy*. La detección de esta enfermedad da lugar al aislamiento de los líderes infecciosos religioso/as: *yatiri* y chamanes, la destrucción de cualquier vestigio que se vincule con antiguos cultos a los *wak’a* y la extirpación y persecución de todo síntoma narrativo. En esta línea, son ejemplificadoras las resoluciones/recetas del virrey Toledo:

Item, porque de la costumbre envejecida que los indios tienen de pintar ídolos y figuras de demonio y animales a quienes solían mochar en sus duhos, tianas, vasos, báculos, paredes y edificios, mantas, camisetas, lampas y todas cuantas cosas le son necesarias, parece que en alguna manera conservan su antigua idolatría, proveeréis, en entrando en cada repartimiento, que ningún oficial de aquí en adelante, labre ni pinte las tales figuras, so graves penas, las cuales ejecutaréis en sus personas y bienes lo contrario haciendo. Y las pinturas y figuras que tuvieren en sus casas y edificios y en los demás instrumentos que

³¹ La incorporación de iconografía religiosa católica en la Villa de Oropeza (actual ciudad de Cochabamba) es temprana. En 1573, Diego Ortiz de Guzmán, es poseedor de un contrato con Andrés de Estrada para “hazer...un Crucifijo en bulto de estatura de un hombre poco menos de tamaño” (Urquidí 2011, pp. 162). Migrado a Potosí, Diego Ortiz tiene como discípulo a Francisco Tito Yupanqui, autor de la escultura de la Virgen de Copacabana.

buenamente y sin mucho daño se pudieren quitar y señalaréis que pongan cruces y otras insignias de cristianos en sus casas y edificios ([1569-1574] 1986, p. 39).

El texto del dominico Meléndez es más explícito:

y así se tiene mandado, que no solo en las Iglesias, sino en ninguna parte, ni pública, ni secreta de los pueblos de Indios, se pinte el sol, la luna, ni las estrellas por quitarles la ocasión de volver (como esta dicho) a sus antiguos delirios y disparates (Meléndez [1681-1682], p. 62).

Tal prohibición de uso de figuras estelares no es común a todas las órdenes tal como lo señala Gisbert, agustinos y jesuitas incorporan los astros dentro su iconografía como cosas hechas por el Dios creador cristiano (1980, p. 30).

Todo este complejo narrativo devocional estatal, se asienta en el siglo XVII con la consolidación de la institución colonial. Dentro de los órdenes del mundo indígena, se reforma el mundo cosmológico a partir de un “modo de pensamiento tripartito”. Es evidente la acción de la élite eclesiástica letrada en este nuevo orden imaginario con la incorporación de la idea de “cielo” “tierra” e “infierno” y la inclusión de voces/conceptos/Ser que dan cuenta de estas ideas: *alax pacha/hanan pacha* (cielo, el mundo de arriba, en aymara y en quechua), *manqha pacha/uqhu pacha* (infierno, el mundo de abajo) y *kay pacha* (“nuestro mundo”, la interface terrestre, la esfera humana, de los animales y de las plantas). También las sociedades indígenas y cholo-mestizas, incorporan de manera autónoma elementos creativos a su orden imaginario y, dentro del mismo, la imaginería del santoral cristiano, su iconografía y sus rituales; institucionalizan cofradías y “hermandades”³² y se incorporan de manera consciente y activa a las celebraciones religiosas y civiles.

Los doctrineros de indios (hombres y mujeres), muchos de ellos *wak’a camayoc*, son los principales agentes activos en el proceso de recreación del mundo ritual-religioso e institucional colonial indígena. En Cochabamba, hacia 1680, Diego Layme organiza cofradías y hermandades alrededor de la imagen de la virgen de Copacabana y de Santiago en casas de indígenas tanto en Chirusi como en otras poblaciones del “valle de Clisa” (Sánchez C., 2012b). Santos Escobar describe que, en 1702, Josepha Apasa, “india...bruja y hechicera” de la parroquia de San Sebastián (La Paz), realiza en su casa “superticiones”, usando cráneos humanos e imágenes religiosas católicas (en bulto, santos y crucifijo). Según un testigo, “solo días viernes vio este testigo que la dicha...tenía encendida una bela en dicha despensa y como tiene en ella algunos lienzos de pinturas y bultos de santos

³² Las hermandades son organizaciones de gente hispana que deben tener aprobación oficial de la instancia superior de la iglesia para su constitución y funcionamiento. Congregan a grupos de “hermanos” con alguna similitud, entre ella las “nacionales” (podían ser de sólo vascos, etc.) que se hermanan con fines religiosos y/o altruistas. Son círculos cerrados que tienen constituciones y ordenanzas que norman las formas de ingresar, funcionar y desarrollar sus actividades [Para una relación de una hermandad de la “nación” vasca en Potosí, 1601 (Cf. Sánchez Pérez, 2012).

entendía este testigo que por devoción la tendría encendida sin presumir lo contrario” (1987, p. 367). Un similar uso de objetos católicos (“señor crucifijo”) en rituales de “brujería”, se halla en el pueblo de Ancoraimas, hacia 1789, realizada por la “bruja Lucía Aparicio”, “mestiza” de 70 años. Tiene en su casa, una “capilla” que es llamada “sinagoga” y “oráculo del demonio” por el cura de Viacha. Según el informe del juicio:

pues todos los que iban a consultarla los llevaba a dicha capilla y encendiendo unas mechas, las ponía delante de si no delante del señor y resando el principio del alabado los despacha diciéndoles que se fuesen porque tenía toda la noche que trabajar hasiendoles creer que el señor le respondía a todo lo que le consultaba (Ob. cit.: 1987, p.371).

Entre los “ynstrumentos [andinos] sospechosos de melifisios” describe al “sebo” (grasa), coca, chuño, “hilos pasados” (*quipu*?), cabellos, “cayto hilado con lana negra y blanca” y conejos cuy (Ob.cit. pp. 368-372).

Estos pocos ejemplos muestran procesos creativos religiosos locales que van desarrollando los chamanes andinos de manera activa. Tales despliegues han sido abordados por los investigadores bajo dos grandes enfoques: 1. como parte de procesos de mestizaje (Gruzinski, 2000), de sincretismo (Cf. Santos Escobar 1987, p. 373) o de “combinación” (Hickman 1975, p. 84) y 2. como estrategia de “camuflaje” con ciertos “criterios de selección” por parte de la sociedad indígena, más que “una nueva identidad” religiosa (Van den Berg 1987, p. 175). La primera formulación enfatiza en la idea de mezcla entre diversos sistemas religiosos en los que puede reconocerse elementos de la composición; la segunda, señala una continuidad intocada a partir del supuesto ocultamiento indígena de antiguos sistemas ritual-religiosos como estrategia para mantener esencias pasadas; en palabras del agustino Van den Berg, los “determinantes de la identidad [religiosa prehispánica]...no sufre prácticamente nada cuando se integra el cristianismo como nuevo determinante de identidad” (Ob. cit., p. 181). Dicho de otra manera, la iglesia hispana no habría tenido ninguna acción destructora sobre el mundo ritual- religioso indígena.

Lo que la documentación civil y religiosa muestra es que la colonia, como institución y, más centralmente la institucionalidad de la iglesia a través de sus distintos órdenes, fueron muy claras en sus objetivos frente al mundo ritual-religioso indígena que, expresada en boca de sus funcionarios, se resumen en verbos precisos: extirpar, suprimir, prescindir, destruir, eliminar, anular, descartar, excluir. Su proceder también da forma a nuevas creaciones y resignificaciones en los sistemas de sentidos rituales y cosmológicos dentro de las sociedades indígenas y cholo-mestiza. Por tanto, en su mundo de lo real.

La mariología, central en el pensamiento religioso y cultural hispano, transforma también la concepción de lo “femenino” e impacta, por lo mismo, en la institución familiar de las sociedades locales. Desde lo real civil, la institución familiar es la base de la relación con el Estado, donde la mujer es también responsable en ausencia del hombre. La tasa y la *mit’a* son dos instituciones que se asientan en los roles asignados a los miembros familiares. Por lo mismo, su implantación colonial impacta sobre los lazos familiares, siendo una de sus

consecuencias, la huida de los hombres de sus comunidades para aparecer en otros lugares y, la imposición de las cargas comunales dejadas a las mujeres quienes deben hacerse cargo, además, de los deberes de cuidado. Más allá de este brutal gravamen sobre las mujeres en los procesos de reproducción comunal, asumen liderazgos religiosos. Es el caso de Lucía Aparicio, considerada “bruja” por el poder hispano, y quién adopta el rol de líder religiosa —una suerte de *wak’a camayoc*. Percibida por la gente local, como “santa” o “virgen de Pararani” (Santos Escobar 1987, p. 371), su “casa” o “capilla” —que asemeja una suerte de “despensa” cosmológica— es el escenario en el que reorganiza los sentidos del mundo religioso de su comunidad a partir de pinturas, imágenes y posiblemente retablos portátiles, generando una narrativa autónoma. Este liderazgo femenino tiene su correspondencia en la potente presencia mariana dentro de la parafernalia religiosa. Tal hecho es evidente en los retablos portátiles, en los que la virgen María, en sus diversas advocaciones, es destacada.

En los cajones llamados *sanmarcos* usados por los indígenas y mestizos en el Bajo Perú, las vírgenes son puestas en una organización espacial del mundo cosmológico separada de manera dual en dos niveles: el nivel de arriba (*hanan pacha*) y el nivel de abajo o *kay pacha* —el “mundo de los humanos” o “nuestro mundo”. En los cajones que circulan dentro del espacio de la Audiencia de Charcas, esta división no es explícita ya que no poseen ningún tipo de división física. Sin embargo, los seres de *hanan pacha*, como la virgen, son puestos encima de pequeños pedestales, mientras que animales y personas se posan sobre el piso. *Manqha pacha*, la esfera de las fuerzas vitales de los cerros, los *apu* y los *achachila*, se presentan por “ausencia”, solo perceptible en las piedras o rocas pintadas y/o a través de ciertos animales y de aves mediadoras dentro del cajón. Toda esta estructuración plástica dual, es complementada por otro elemento a las obras bidimensionales como tridimensionales: su concepción teatral —dispositivo importante dentro de la estética europea medieval—, tanto como marco espacial delimitado, como en la escenografía de “temas” que son presentados, así como en los accesorios usados o pintados (telones, puertas, decorados, etc.).

Figura 20



Nota. Cajón virgen María, con puertas laterales pintadas. Cochabamba. Foto: Walter Sánchez C.

Figura 21



Nota. Cajón san Juan Bautista con puertas exterior pintada a modo de teatro. Cochabamba. Foto: Walter Sánchez C.

Todo este *corpus* narrativo visual tiene modificaciones con las reformas borbónicas que impactan sobre la sociedad colonial, con consecuencias políticas, sociales y religiosas a partir de la segunda mitad del siglo XVIII. Uno de sus mayores efectos son las grandes revueltas indígenas de 1780-1783 producto nuevamente de una profunda crisis societal que

promueve que, nuevamente, las poderosas deidades *ctónicas* (las serpientes: *katari* en aymara y *amaru* en quechua) y los *wak'a* locales reemerjan desde la esfera de la oscuridad —la *manqha pacha*— incentivando revueltas cosmológicas y llamando al cambio. Vista en clave política, las deidades subterráneas locales, principalmente aymaras, vuelven a alejarse del dios estatal solar Inca —que lidera las revueltas de Tupac Amaru II en el Bajo Perú— y buscan una ruptura con las deidades y con el poder estatal hispano. La derrota de todas las revueltas y, la posterior persecución a sus líderes políticos y religiosos, marca nuevamente el afianzamiento de los cultos a deidades cristianas y, de manera relevante, la consolidación amplia de un marianismo y de un mariagrafismo. En tal línea, no es casual que, de ahí en adelante, las poblaciones cholo-mestizas, criollas e indígenas se cobijen, buscando protección, bajo el manto de “vírgenes” morenas (en la Villa de Oropeza-Cochabamba la Virgen de la Merced, en la Villa de Pagador-Oruro la virgen del Socavón, en La Paz, la virgen de Copacabana) y, poniendo nuevamente en el ámbito de lo indecible a las poderosas fuerzas asociadas al paisaje y a los cerros. La respuesta política del Estado colonial, será la supresión física de los líderes.

Espacios y soporte de creación (tela, plancha de metal, piedra y madera)

La pintura popular sobre madera, plancha de metal, piedra y en cajones, alcanza su apogeo durante la república, aunque está plenamente desarrollada en el siglo XVIII. Durante todo el periodo colonial, Potosí es un destacado centro de producción pictórica y escultórica. Con una gran cantidad de iglesias y con una vida religiosa y ritual intensa de su población, la pintura popular indígena y mestiza-chola de pequeño formato sobre plancha de cobre —y en retablos— tiene un desarrollo paralelo a la pintura oficial asociada a la iglesia. Las primeras son adquiridos por *mitayoc* que llegan cada año a las labores mineras (*mit'a*), por la población local, por trajinantes muleros y llameros —quienes los llevan hacia otras zonas— e incluso por la misma iglesia. En los hechos, muchos de estos artesanos/artistas indígenas son los mismos que trabajan bajo la tutela y el control de la iglesia —realizando pinturas y esculturas de lo que se ha denominado el arte barroco mestizo, tal como el retablo que se conserva en el Museo de Santa Teresa o el tríptico dedicado a la virgen hecho en plata repujada la Casa de la Moneda³³.

³³ Los pequeños retablos portátiles que se exponen en este Museo son de plata.

Figuras 22 y 23



Nota. Cajón-retablo Justo Juez, en formato grande. Museo Santa Teresa, Potosí. Foto: Walter Sánchez C.



Nota. Tríptico en plancha de plata. Virgen con el niño; laterales con ángeles. Casa de la Moneda, Potosí. Foto: Walter Sánchez C.

Para el siglo XIX, esta tradición pictórica y escultórica se mantiene de manera pujante. Meza y Gisbert dan cuenta de la presencia de obras plásticas hechas sobre láminas de cobre existentes en la antigua iglesia de la Compañía de Jesús de la Villa de Potosí que son vendidas por un cura en 1828-1829, junto a una gran cantidad de cuadros y pinturas —aprovechando la clausura de los templos decretada en los primeros años de la república (1993, p. 144).

Fenómeno similar ocurre en otras villas urbanas como Cochabamba donde, como vimos, hacia el siglo XVII ya existe presencia popular pictórica y de retablos/cajones indígenas como los que carga Diego Layme (virgen de Copacabana y Santiago) (Sánchez C., 2012b). Otro ejemplo de tradición pictórica popular en el siglo XVIII es la plancha firmada por Pedro Azurdui, en Punata (Cochabamba), 2 de abril de 1734 (Gisbert 1980, p. 85).

Para el siglo XIX destacan dos pueblos del valle Alto en el arte de la pintura y de los cajones³⁴: Arani y Tarata. Arani, a fines del siglo XVII es un centro religioso administrativo importante. En Collpa, situado a pocos kilómetros, los agustinos construyen en 1570 el convento dedicado a Santa Catalina —es posible que esta orden haya introducido el culto a la virgen de Copacabana en los valles. En el mismo pueblo de Arani, en el siglo XVIII, la fiesta dedicada a la virgen la Bella es de las más importantes. En efecto, para fines de este siglo, reúne a una gran cantidad de peregrinos que llegan de los valles y de las comunidades de altura como Vacas, TinTin y Toralapa. Sobre esta fiesta escribe Viedma lo siguiente:

³⁴ Hasta 1604 el “Valle de Clipsa” está bajo jurisdicción eclesiástica de la diócesis de La Plata (Charcas). Al crearse el obispado de Santa Cruz de la Sierra, en Julio de 1605, pasa pertenecer a esta jurisdicción.

[En el curato de Arani] se venera una imagen de María Santísima con título de Nuestra señora de la Bella, a quien toda la provincia, y sus inmediatas tienen particular devoción, y vienen muchas gentes en romería a cumplir sus promesas. El día 24 de agosto se celebra una fiesta solemne en culto de esta sagrada efigie, la que atrae innumerable concurso de gentes y con este motivo se hace feria de géneros de castilla y de la tierra (Viedma, [1788] 1969, p. 79).

A principios de siglo XX, Blanco (1901: 7), destaca este evento como un espacio de articulación económica, social y ritual regional:

Tienen allí (Arani) lugar de ferias muy concurridas, especialmente la del 24 de agosto, día en el que se celebra la fiesta de María Santísima, bajo la advocación de Nuestra Señora de la Bella, á la que se tiene especial advocación (Blanco 1901, p. 7).

Durante los días festivos, los imagineros venden pinturas, cajones, escapularios, que son adquiridos por los devotos cholo-mestizos e indígenas. Gisbert, haciendo alusión a una pintura, señala:

Son muy interesantes las planchas provenientes de Cochabamba con la imagen de Nuestra Señora la Bella que se venera en el pueblo de Arani, fue la devoción más popular en el valle... Una de las composiciones fue pagada por Agapito Zambrana el año de 1869 y tiene la peculiaridad de mostrar el Santuario con un grupo de bailarines y otro de músicos (1999, p. 26).

Figura 24



Nota. “Maestro de Arani. Nuestra Señora La Bella (1869), al pie de la virgen está el santuario de Arani con un grupo de indígenas ejecutando la danza de los Chunchos. Colección particular La Paz”. Fuente: Meza y Gisbert 1993, p. 154. Fig. 4; Meza y Gisbert 2011, p. 31). Los músicos son ejecutantes de lichiwayu.

Tarata, es otra villa con destacada presencia de pintores y “santeros”. Territorio de indígenas Quta y Chui durante el incario, es ocupado por encomenderos hispanos a partir de la segunda mitad del siglo XVI y, para el siglo XVII, es un importante centro urbano de hacendados, con una fuerte presencia de comerciantes y artesanos. A fines del siglo XVIII, el *Informe...* del gobernador Francisco de Viedma, señala que las haciendas ubicadas en el Valle Alto “parecían pequeñas poblaciones” rurales ([1794] 1836), y Tarata, al ser una villa, tenía las siguientes características:

La plaza es cuadrada, sus calles están sin orden, y las casas son regulares; hay algunas de dos altos. La iglesia está en uno de los frentes de la plaza es de mucha capacidad, toda de piedra en forma de crucero; tiene su media naranja. Los altares no se hallan con los adornos correspondientes. La hizo de nuevo el Ilustrísimo señor Obispo de Tucumán, en tiempo que fue cura y vicario de esta doctrina...Tiene 3 anexos que son: Cliza, Toco y Arpita (1836).

El *Informe* no registra el Convento franciscano de Propaganda FIDE —importante en el culto mariano en los siguientes siglos— debido a que su construcción comienza recién el año 1796. Cuasi abandonada por las guerras independentistas que se inician en 1810, su presencia se incrementa desde la segunda mitad del siglo XIX cuando los franciscanos retornan tras su expulsión en 1826. En efecto, tras varios pedidos al poder civil, el Convento es reabierto en 1835 con el siguiente personal: 1 Guardián, 4 sacerdotes, 6 Novicios y 2 Legos (Calendario 1838, p. 180). Es esta renovada presencia la que acompaña y promueve la explosión religiosa campesina visible en el crecimiento de festividades vinculadas al calendario agrícola-ganadero y en la oferta y consumo de objetos de culto —pinturas religiosas en planchas de metal y “cajones” de santos patronos y vírgenes— hechos por artesanos ubicados en el barrio del Convento: Moqopata.

La bonanza económica que vive Tarata a fines del siglo XIX promueve las dádivas hacia el Curato y a los santos devocionarios, entre ellas la virgen de Melgarejo. Benjamín Rivero, subprefecto de la Provincia de Tarata, haciendo una semblanza del templo de la iglesia matriz de San Pedro, importante en la vida ritual-religiosa del pueblo, escribe en 1891:

El pueblo cuenta con un espacioso templo –actual San Pedro- adornado con un órgano monumental, superior según opinión de los artistas á cuantos hay en el Departamento, la hermosa y rica custodia está adornada de alhajas valiosas y el tabernáculo con adornos de plata, que si estimables por su antigüedad impiden hacer una reparación decente en esta parte. El pueblo mira con idolatría estas riquezas y no consiente tocarlas” (Informe, 1891)³⁵.

Entre las principales actividades económicas destaca: 1. la agrícola, “consistiendo sus productos en maíz, trigo, cebada y en pequeña escala de papas y forraje” 2. la fabril, orientada “a los tejidos de lana aplicables al vestuario de la plebe y entapizados, [que] se

³⁵ Este templo cuenta con un órgano colonial, uno de los pocos que se conservan en Cochabamba, traído de San Pedro de los Canichanas (Pinto y Lijerón Casanovas [1976] 2022). El Convento de Propaganda FIDE de Tarata posee también un órgano más pequeño, republicano.

extraían a los departamentos del Sud”, la fabricación de sombreros de lana de vicuña y la extracción del ácido sulfúrico aplicable a la tintorería 3. la artesanal, con la “alfarería y la fabricación de loza ordinaria, que ofrece escasa subsistencia a las familias...más pobre y miserable” y 4. “La comercial...consistente en la extracción de los productos de la agricultura como con harina de maíz y trigo, mucko”. El *Informe* realza la importancia de los vínculos de Tarata con las zonas de exportación, principalmente los departamentos de Oruro, Potosí y Arequipa (Perú); de este último lugar —señala— que los trajinantes traen “de retorno varios artefactos extranjeros cuales son lozas, cristales, muebles, conservas de todas especies y licores” (1891).

Esta vida productiva, artesanal y comercial va en correspondencia con la vida cultural y religiosa. Ambas están asociadas a un intenso calendario agrícola-pecuario festivo que genera una fuerte demanda de objetos de culto. Por lo mismo, no es casual que se constituya en un destacado centro artesanal, donde pintores y cajoneros populares mestizos-cholos ofrecen productos culticos para consumo local o para ser llevados a otras zonas. Desde la década de 1860, cuando “aparece” la virgen Nuestra Señora del Patrocinio, este calendario tendrá además una fuerte orientación mariana, expresada en la producción en serie de pinturas sobre soporte en lata y sobre piedra.

Otro pueblo importante dentro del arte popular plástico es Totorá. Un escueto escrito por Novillo Villarreal a principios del siglo XX, da cuenta de la proliferación, entre los campesinos, de objetos como los cajones: “Tratándose de la escultura, es casi ignorada, ni se puede tomar en cuenta a los que manejan entre los del bajo pueblo, es estuco embadurnado con pinturas que sirve para explotar la creencia religiosa y de médium a los que negociando con la ignorancia establecen un fin comercial con festividades que inventan” (1923, p.47). Son estos “estucos embadurnados” con pequeñas figuras escultóricas de vírgenes y santos, acompañados de animales y aves puestos en cajones, los que mediatizan los rituales del calendario agrícola, de fiestas y festividades.

En el departamento de La Paz, Copacabana es un pueblo con gran presencia de pintores y “santeros” dedicados a la imagen de la virgen “morena” de Copacabana. No tenemos datos sobre los inicios de esta industria artesanal. Es relevante la presencia de un “indio” aymara proveniente de Copacabana, Diego Layme, que recorre en la década de 1670-80 los valles de Cochabamba con dos cajones: el de la virgen de Copacabana y el de Santiago, lo que es una fuerte sugerencia de su producción en este pueblo. Esta hipótesis puede ser apoyada con un texto de Meza y Gisbert, donde señalan la existencia en Copacabana de

talleres artesanales donde se hacían miniaturas que reproducían la imagen de la Virgen, pintadas para los diversos relicarios, esta costumbre pervive todo el siglo XIX y parte del XX. Así mismo se hacían retablos de madera, a la manera de los ayacuchanos, arte que se inicia a principios del siglo XVII a juzgar por algunas muestras que aún se conservan. Ambas artesanías han desaparecido (1993, p. 24).

En un pequeño recuento sobre los objetos religiosos de este pueblo, Gisbert escribe: “las planchas en este caso se hacen de plata y son más pequeñas hasta convertirse en relicarios. Nace así un arte de miniatura. Cuanto peregrino va al Santuario (de Copacabana) compra uno de esos medallones, costumbre que lamentablemente desaparece” (1999, p. 26).

En Chuquisaca, es destacada la pintura votiva popular y en el arte de los cajones. Sucre (antigua ciudad de La Plata), con una gran cantidad de iglesias y donde el culto a la virgen de Guadalupe es importante, la pintura sobre plancha de metal adquiere gran relevancia. En la localidad campesina de Tarabuco, el arte de los cajones tiene preponderancia. Destacados son sus pequeños retablos con escenas pintadas sobre las puertas de madera con imágenes culticas campesinas³⁶ y símbolos patrios (bandera, plantas patrias —cantuta—, escarapelas, etc.).

Figura 25



Nota. Cajón Santiago con escenas de indígenas tarabuco. Museo Charcas, Sucre. Principios siglo XX. Foto: Walter Sánchez C.

Oruro es otro centro artesanal importante desde el siglo XVII. La virgen del Socavón es la imagen que los pintores indígenas plasman en escapularios en planchas de zinc y de estaño.

---...---

Este pequeño repaso muestra de manera clara la existencia de centros de producción y circuitos de circulación del arte popular plástico con temáticas religiosas articuladas a los procesos de reproducción social de las comunidades, cuyas narrativas evidencian los vínculos con los poderes de la sociedad mayor.

³⁶ Toda esta iconografía está vinculada a “rezos” ideográficos hechos en cuero, papel y en “tortas” de barro (Ibarra Grasso, 1953; Sánchez y Sanzetenea 2000; INIAM 2014).

Emblemas culticos republicanos y alegorías cívico-marianas

Con el nacimiento de Bolivia (1825) se inicia una nueva realidad societal asentada en la institucionalidad republicana. En clave económica, tanto el siglo XIX como la primera mitad del siglo XX está signada por dos modelos de Estado: el “tributario” (1825-1872) y el “minero” (1872-1952). El Estado tributario asienta sus finanzas en el tributo indígena que condiciona su orientación económica proteccionista (Platt 1982)³⁷. Aunque en sus dos años de gobierno (1825-26) Antonio José de Sucre intenta implementar un modelo económico liberal que incluye el desmantelamiento de la iglesia, la institución financiera más poderosas –quitándoles privilegios monetarios, suprimiendo el pago de diezmos y primicias y confiscando sus propiedades³⁸– y la implementación de un sistema de tributación directa y universal –que todos los ciudadanos paguen impuesto– (Quintero 2006: 70-77), este proyecto fracasa debido a la oposición de sectores hacendales criollos (Ob. cit., p.83), de artesanos cholo-mestizos y de los mismos indígenas que están más interesados en actualizar el “pacto colonial de reciprocidad” con el nuevo Estado republicano para, de esta manera, tener márgenes de relativa autonomía comunal y continuidad en sus tradicionales circuitos comerciales, aunque ahora dentro de un ámbito más restringido: el territorio boliviano. El Estado minero, de corte económico liberal, modifica el anterior sistema al sustentar las arcas del Estado en la exportación de plata (los “patriarcas de la plata”) y, luego de estaño (los “barones del estaño”), en alianza con capitales extranjeros (chilenos e ingleses). Con este cambio, se inicia un proceso de modernización a través de la construcción de ferrocarriles –cuyo fin es la exportación de grandes cantidades de minerales sin refinar– y la incorporación al mercado de las tierras indígenas y de la iglesia –que aún mantienen sus propiedades– consideradas de “manos muertas”³⁹. En este segundo momento, las élites civiles mineras –distintas a las élites militares independentistas–, profundizan la separación institucional entre la iglesia y el Estado. Modernistas, modernizadoras y laicas, dan inicio a la formación de un proletariado minero asalariado y, en las zonas altas altiplánicas, a un tipo de arrendero-colono antes vinculado a los ayllus y a las comunidades (Mitre 1981; Rivera Cusicanqui 1978).

³⁷ A fines de 1826, se consolida la tributación indígena que pasa a representar un promedio cercano al 31% de los ingresos totales del erario público (Quintero 2006, p. 83).

³⁸ El balance de esta reforma eclesiástica es importante: el número de monasterios existentes en Bolivia, sin incluir hospitales, se reduce de 33 a 7. Junto a las medidas relativas a los monasterios y al clero regular, se dictan otras medidas que afectan a las hermandades religiosas, cofradías y corporaciones semi eclesiásticas. Igualmente se toman acciones para eliminar las capellanías, sacristías y otras organizaciones que dependen del clero. A través de todo el proceso de secularización, el tamaño de la curia regular disminuye en un tercio (Quintero 2006, p. 72).

³⁹ Este nuevo modelo genera: 1. la ruptura de la economía en los seculares circuitos comerciales indígenas –cuyo “pacto” se desploma debido al ahora innecesario tributo o tasa– y cholo/mestizo, con una consecuente crisis económica en muchas zonas 2. cambios profundos en la estructura de la propiedad de la tierra que da lugar a dos procesos paralelos: la crisis y el fraccionamiento de la hacienda en zonas de valles y la expansión de la hacienda sobre las tierras de comunidad y de ayllus en el altiplano (Mitre, 1981; Rivera Cusicanqui, 1978; Larson, 1980).

Con la derrota del movimiento indígena comandado por el Zarate Willka en la Guerra Federal (1899), las élites modernistas consolidan su poder de manera paralela a la desacreditación de las poblaciones aymaras y quechuas que pasan a ser consideradas como humanidades “salvajes”, “borrachas” e “incivilizadas” (Démelas, 1981). Los cholo-mestizos también son estigmatizados como un estrato poco progresista y de naturaleza floja (Arguedas [1909] 1979). Las pocas propiedades de la iglesia son parceladas o arrendadas a los propios colono-arrenderos de las haciendas.

En clave imaginaria, el ideario político del siglo XIX está dominado por la idea de la patria, del patriota y del compatriota. La idea de la “patria particular” (la villa, la comunidad, la *sayaña*, la “tierra que a uno lo vio nacer”) es un tropo aglutinador más fuerte que el de “patria boliviana”, cuyo valor deviene de manera posterior a la pérdida de la salida del mar en la guerra con Chile en 1879. La idea de nación dentro de la primera Constitución, no es sino un dispositivo legal para que la élite letrada y “con hacienda” consolide su poder desde la administración de la *res-publica*. Cholo-mestizos, indios y mujeres, agrupados como una humanidad iletrada y “sin hacienda” y, por lo tanto, con un estatuto de “dependiente” o de minoridad de edad, son alejados de la administración institucional pública (legislativa, judicial y ejecutiva) (Sánchez C., 2014).

Esta élite administrativa, reacia al poder de la élite eclesiástica, crea paradójicamente escenarios religiosos nuevos dentro de su propio estamento y dentro del mundo indígena y “popular”. En palabras de Meza y Gisbert,

Al principio en forma paulatina y luego en proceso creciente, las altas clases sociales fueron abandonando la religiosidad, si bien no renunciaron definitivamente al catolicismo, este se convirtió en una creencia tibia mantenida en el seno del grupo femenino de la sociedad (Meza y Gisbert 1993, p. 144).

De esta manera, dentro de los estamentos altos, son las asociaciones femeninas quienes ocupan el espacio de organización de cofradías religiosas entre ellas las marianas regionales (Copacabana, Chuchulaya, Socavón, etc.) y las locales (Dolorosa, etc.). En poco tiempo, estas organizaciones tienen un fuerte impacto en el campo cultural y una poderosa influencia dentro de la vida cívica y religiosa de ciudades y villas; por ende, dentro de los sectores masculinos de la élite militar y política. No es casual, en este sentido, que militares y civiles pasen a convertirse en fervientes seguidores de la virgen María a quien le piden favores y le dedican sus victorias y sus glorias. Los sectores mestizos-cholos, reagrupados en asociaciones gremiales —donde las mujeres tienen una poderosa presencia—, reorientan también sus vínculos devocionales alrededor de deidades corporativas (San José de los carpinteros, San Nicolás de Tolentino patrono de los panaderos, etc.) y de advocaciones marianas, donde la danza femenina, el vestuario, la performance, el canto, alcanzan roles centrales.

Figura 26



Nota. Virgen del Carmen con traje militar y símbolos patrios. Iglesia de Totorá. Foto: Walter Sánchez C.

En el espacio rural andino, maestras y maestros doctrineros indígenas y cholo-mestizos son los que instituyen nuevas liturgias cívico-religiosas en sus comunidades, creando un nuevo mundo imaginal y cosmológico. La supresión del canon doctrinal, centrado en la separación entre el Estado y la iglesia, los favorece y se expresa en tres aspectos importantes. Primero:

paraliza la producción pictórica [religiosa] que estaba totalmente en manos de maestros indios. Estos se refugian en la pintura votiva que se desarrolla sobre pequeñas planchas de zinc. Se trata de un arte popular, casi folklórico, que recogiendo una estética macerada por siglos evidencia el gusto de las mayorías (Gisbert 1990, p. 26).

La pintura religiosa en lienzo decae y tiene muy baja consideración; incluso las iglesias comienzan a vender sus cuadros (Meza y Gisbert 1993, pp. 144-145).

Segundo, la clausura de templos, profundiza la domiciliarización indígena de sus cultos religiosos a santos y a devociones marianas. En relación a los vínculos con el Estado, se orientan hacia las liturgias cívicas dedicadas a exaltar fechas o días nacionales, regionales o locales. En términos de los procesos de reproducción social local, recrean todo el complejo calendárico ritual agrícola-pecuario, con santos y vírgenes asociados a la fertilidad y a la fecundación, y donde el papel de las mujeres es central.

Tercero: no exentos de los vaivenes de la vida política nacional, llena de conflictos armados externos y revoluciones internas, a los que debe añadirse las crisis climáticas y las enfermedades, la idea de buscar deidades “protectora/es”, “abogada/os” o “patrona/es” es esencial.

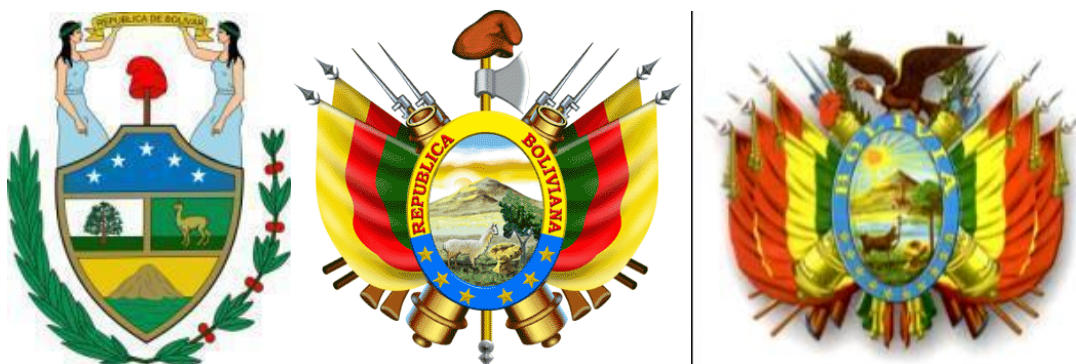
En todo este proceso creativo que articula distintos niveles de la realidad —incluida la política—, la presencia de la virgen María —en sus distintas advocaciones—, se asocia cada vez más a la tierra agrícola⁴⁰.

La narrativa ritual y alegórica de la patria y de la nación

La primera Constitución (1826), asume como forma de organización la república con “gobierno popular representativo”, en contraposición al régimen monárquico español colonial. La república de Bolivia se organiza territorialmente en departamentos, provincias y cantones⁴¹. Este nuevo modelo de organización administrativa, comienza a dar forma a renovadas identificaciones espaciales distintas a las generadas en la colonia. Desde las esferas del poder, se instituyen dispositivos narrativos y plásticos que dan cuenta de los nuevos imaginarios de esa “res pública”. A nivel estatal, se concibe una bandera con sus colores, escarapelas, escudos, héroes, y otros símbolos nacionales. En las siguientes décadas, toda esta simbología será parte de las liturgias políticas cívicas y religiosas asociadas a nuevas ideas de la patria y de la nación.

El escudo es un dispositivo simbólico importante para anclar una suerte de historicidad a la idea de patria boliviana, a su vez que es emblema que, por sus elementos/glifos, lo diferencia de las otras patrias vecinas. Tres son los escudos principales que se diseñan en el siglo XIX.

Figura 27



Nota. Izquierda: Primer escudo (1825). Centro: Segundo escudo (1826). Derecha: Tercer escudo.

El escudo de 1825, tiene el blasón dividido en tres hileras y posee cuatro cuadrantes. En el cuadrante de la hilera superior se ubican cinco estrellas blancas —representando a los

⁴⁰ Esta última asociación es importante en el mundo indígena y se vincula a los cantos agrícolas dedicados a las *wirginas* (vírgenes) / “señora”.

⁴¹ En 1826, Bolivia posee seis departamentos: Potosí, Chuquisaca, La Paz, Santa Cruz, Cochabamba y Oruro. La Constitución de 1831 incorpora las “provincias del Litoral y Tarija”.

departamentos— que sobresalen sobre el color de la “bandera de los patriotas”: celeste. La segunda hilera posee dos cuadrantes con dos glifos: árbol del pan y llama. En la hilera inferior, el cerro rico de Potosí. Encima del blasón, dos figuras femeninas (hadas) sostienen una cinta que lleva la inscripción: *República de Bolivia*. En su parte central, destaca el gorro frigio rojo. Enmarcan el blasón, ramas de laurel y de olivo. En el segundo escudo⁴², el blasón es un óvalo con un diseño paisajístico que contiene los glifos del cerro rico de Potosí, una palmera, la llama blanca y un haz de trigo. El óvalo se halla enmarcado con los colores amarillo y celeste, seis estrellas y la leyenda *República de Bolivia*. Cañones, fusiles y lanzas son los soportes de la primera bandera boliviana: amarillo, rojo y verde. Encima del óvalo se halla un hacha inca que sostiene el gorro frigio de la nación. El tercer escudo⁴³ mantiene el blasón como un óvalo con elementos similares al segundo escudo, con diez estrellas que simbolizan los 10 departamentos y, la leyenda se reduce a *Bolivia*. La figura del cóndor, rodeado con ramas de laurel y olivo, sustituye al gorro frigio. Fusiles, lanzas y cañones son el soporte de la nueva bandera boliviana: rojo, amarillo y verde.

La narrativa iconográfica de estos escudos condensa lo natural, lo social, lo geográfico, el pasado prehispánico, un presente victorioso (ramas de olivo y de laurel) y un futuro glorioso por sus diversas riquezas. Todo enmarcado con la presencia de armas, una institucionalidad territorial y el sino de la bandera. De esta manera, la idea de patria se concretiza en lo fáctico y material; en lo patrimonial.

Vista en clave política, no es casual que el escudo sea la imagen que aparezca en diversos soportes materiales como monedas, estampillas, papeles oficiales, papeles judiciales, etc.

Figura 28



Nota. Moneda boliviana de plata. 1864. Reverso y anverso.

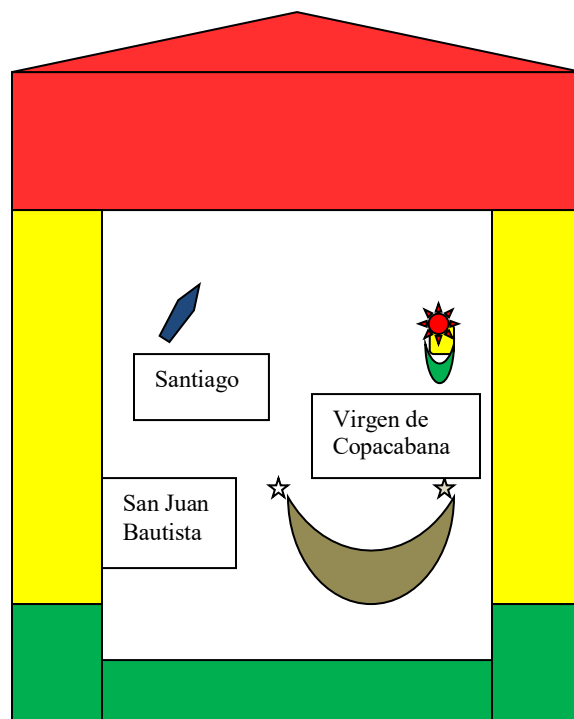
⁴² El segundo escudo es dispuesto durante la presidencia de [Antonio José de Sucre](#), mediante Ley del 25.VII.1826.

⁴³ El uso del tercer escudo es *reglamentado por D. S. de 14.VII.1888*, durante la presidencia de Gregorio Pacheco Leyes.

Este símbolo, dentro de los estandartes de colegios y escuelas, es desplegado en las liturgias educativas realizadas en “horas cívicas”, momento en el que se inculca a niños y jóvenes en las devociones patrias (Cf. Sánchez, 2014). También durante el servicio militar obligatorio.

Para los indígenas, la idea de patria está articulada a la *sayaña*, al lugar de origen –asociado a la tierra histórica en la cual comparten mitos, recuerdos, deidades y una cartografía sacral– y se expresa de manera lingüística (en sus tramas argumentales, leyendas, cantos, historias) y no lingüística (a través de sus rituales, colores, textiles, etc.)⁴⁴. La formulación patriótica es vehiculada también en la pintura mestiza y plasmada en la estética de los cajones. De manera importante, es en estos dispositivos populares donde se visualiza de mejor manera estos vínculos entre lo sagrado terrenal y lo sagrado celestial mariano. Ahí se populariza la flor de la cantuta asociada a la figura de la virgen María; también la bandera tricolor que cruza los cuerpos de santos y de vírgenes. Los mismos cajones son pintados con los colores de la bandera boliviana, generando una narrativa de envoltorio estatal (cajón) que cobija lo sagrado institucional, y donde se incluye, de manera preferencial, la imagen mariana en su titularidad de “nuestra señora”.

Figura 29



Nota. Izquierda: Cajón Santiago, con san Juan Bautista y virgen de Copacabana. Tiraque-Cochabamba. Principios siglo XX. Foto: Walter Sánchez. C. Derecha: Esquema de palimpsesto de glifos y colores.

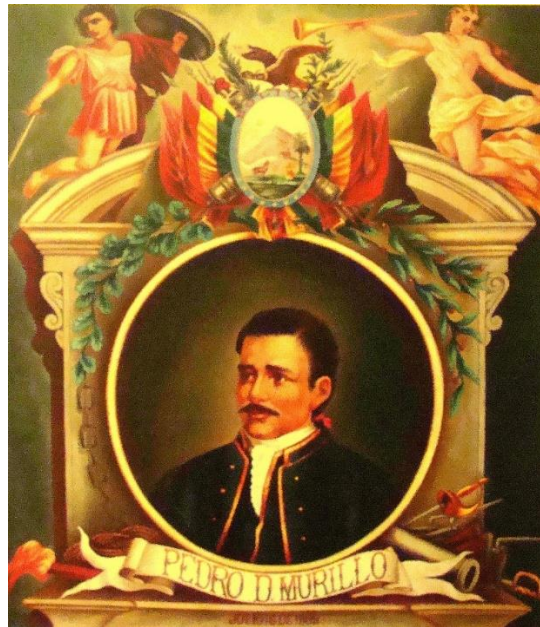
⁴⁴ No es casual que las monedas fueran incorporadas como parte de la ritualidad sagrada en las comunidades de los *ayllus* indígenas de Potosí (Platt, 1992).

Desde la pintura civil criolla, la imaginiería patriota sustituye el antiguo retrato del rey por la de los “padres de la patria”, enmarcado en un entorno arquitectónico religioso. Tal cambio es notado por Gisbert y Meza:

El retrato oficial, en especial el de los libertadores y sus sucesores, los presidentes del siglo XIX, habían reemplazado en los nuevos templos (Palacio de gobierno, congreso, alcaldías, prefecturas, etc.) a la nueva pintura. Se habían entronizado la diosa Razón y a los héroes de la patria, a quienes se rindieron homenajes casi religiosos” (1993, p. 145)

El cuadro-retrato de Pedro Domingo Murillo, realizado por Elisa Rocha de Ballivián, muestra los componentes formales y de sentido que plasma la nueva pintura patriótica sagrada. Formalmente, el retrato es ubicado dentro de un espacio arquitectónico similar a los retablos de iglesia o al cajón indígena. Lleva en la parte superior, como estampa, el escudo boliviano protegido por una pareja de “ángeles” sin alas: el joven “ángel” porta un sable y escudo y la joven un clarín de guerra. Dentro del cajón-retablo se halla la imagen de Pedro Domingo Murillo; debajo, su nombre puesto en un pergamino horizontal, cubriendo sables, cañones y el gorro frigio de la nación. Del escudo y rodeando el óvalo del retrato, caen ramas de olivo y de laurel.

Figura 30



Nota. Elisa Rocha de Ballivián. Retablo alegórico con retrato de *Pedro Domingo Murillo*. La Paz, 1909. Óleo-lienzo. Fuente: Querejazu Leyton (2018: 52).

Esta narratividad visual homologa el carácter sagrado de estas imágenes de los “padres de la patria” —forjadores de la independencia de la nación boliviana—, a la de los santos y otras deidades del panteón sagrado católico

Si la patria es fáctica, la nación es una idea que hace a lo intangible. Se expresa en la primera Constitución como “la reunión de todos los bolivianos”. En la segunda Constitución (1831), esta idea agrupativa de “todos” se orienta hacia una concepción decisional cuando, en su Art. 2, se señala que “La soberanía reside esencialmente en la Nación; y a ella sola le toca el derecho exclusivo de dictar, derogar e interpretar sus leyes, conforme a esta Constitución”, para delimitar en su Art. 8: “La Nación delega el ejercicio de su soberanía en los tres altos poderes: Legislativo, Ejecutivo y Judicial”; es decir, en términos operativos, define en esta idea de “delegación” de la “soberanía de la nación” a ciertos sectores que tienen la capacidad legislativa, ejecutiva y judicial. De esta manera, la soberanía es subsumida al ejercicio de la *res-publica* que queda reservada a hombres criollos y a unos pocos mestizos “letrados y con hacienda”⁴⁵. En esta idea de nación, no existe ninguna referencia a pasados milenarios y/o sagrados, a mitos compartidos, a la memoria, a los héroes fundadores; tampoco a una ciudadanía cívica centrada en el contrato social entre similares. La nación es ejercicio, administración de los “tres altos poderes”. Tampoco tiene una vinculación al territorio liberado (Bolivia) o las “patrias” particulares donde consolidan el poder soberano administrativo, judicial y legislativo local. La nación como idea, tampoco tiene género —excepto de manera simbólica en el primer escudo donde aparecen dos personajes femeninos que luego son retirados. Tal vez el caso de Cochabamba sea peculiar, donde la idea de la “patria” tiene una matriz femenina y que en el siglo XX interpelará la forma en la que se concebirá la idea de nación, a partir de la presencia de las mujeres en la batalla de la Coronilla junto a la virgen de la Merced (Sánchez C., 2012). De hecho, esta presencia mariana, se halla presente “por ausencia”, en el primer escudo, a través del color celeste —el de la “bandera de los patriotas” dedicada a la virgen de la Merced— del cuadrante de la hilera superior y en el traje de las figuras femeninas.

La narrativa alegórica y ritual de la iglesia

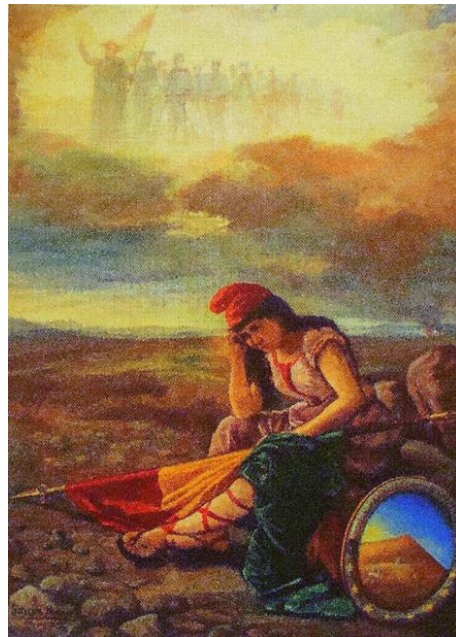
Durante los tres siglos de dominio colonial, la iglesia es el principal pilar sobre el que la Corona asienta su institucionalidad cultural, cosmológica, iconográfica e incluso estética entre los distintos estratos sociales. Religión y política, iglesia y Corona, sable y cruz, son unidades de un mismo proyecto, a pesar de los impases y pugnas internas que tienen. Con la creación de la república de Bolivia, en 1825, se modifican los vínculos entre Estado e iglesia. La rápida intervención estatal sobre esta institución en 1826, conduce a una política de laicización que se expresa en su expulsión, la confiscación de sus bienes y en su alejamiento del campo educativo y cultural. A pesar de tal ruptura, la primera Constitución determina, en su Art.6., que “La Religión Católica, Apostólica, Romana, es de la República, con exclusión de todo otro culto público. El Gobierno la protegerá y hará respetar, reconociendo el principio de que no hay poder humano sobre las conciencias” (Sánchez C., 2014). Puesto en clave política, la identificación religiosa no se modifica, aunque la institucionalidad se fractura. Este dato es el núcleo de los nuevos vínculos

⁴⁵ Delimita la exclusión de indígenas, cholo-mestizos y mujeres —incluso de clase alta—, del manejo de la *res-publica*.

secretos que se establecen entre religión y política, cuya ritualización litúrgica pública (*Te Deums*, festividades, etc.) pasa a ser mediada ahora por el gobierno civil, dejando a la institucionalidad religiosa (formal e informal), las labores individuales de enseñanza de la doctrina cristiana y la catequización de “fieles” y de “infieles”.

De hecho, la potente producción plástica religiosa oficial que había existido en la colonia decae y, en algunos lugares, desaparece. No obstante, ésta falta de producción es compensada con la llegada de cuadros y estatuas religiosas provenientes de Europa, que pasan a ocupar los retablos de los altares y las paredes de iglesias de las renovadas catedrales. Hecho importante dentro de la nueva imaginería oficial es la proliferación de una gran cantidad de folletería impresa, financiada por devotos de cofradías de santos y vírgenes, con rezos y cantos para la fiesta principal y sus días de anexo (novenarios, octavas, etc.), en el que aparecen estampas con la imagen de la Santísima Trinidad y de la virgen María.

Figura 31



Nota. José García Meza. *La patria dolorida*. Sucre. 1899. Óleo-lienzo. Fuente: Querejazu Leyton (2018, p. 46).

En términos de la producción pictórica, el vínculo entre política y religión es apenas visible y se da principalmente luego de la pérdida de la salida al mar (1879). Un cuadro emblemático de estos vínculos, es el del pintor García Meza, donde narra alegóricamente a la “patria dolorida”, agobiada por la derrota, sujetando la bandera envuelta y con el escudo nacional en el suelo. A la lejanía se aprecia humaredas y, por encima, nubarrones negros. Al interior de estos nubarrones, en un espacio abierto celestial iluminado, un cura porta la cruz guiando a un grupo de soldados que cargan una bandera desplegada. Por primera vez, la nación que lleva el gorro frigio, tiene género; es femenina. En su

completitud, los sentidos del cuadro remiten, por ausencia, a los representantes civiles y militares —a quienes la nación había delegado la soberanía— como causantes de la pérdida de la salida al Pacífico. En clave política, estos representantes aparecen como los portadores de los antivalores de la nación que son interpelados por los “altos” valores religiosos, capaces de guiar nuevamente los destinos de la patria boliviana.

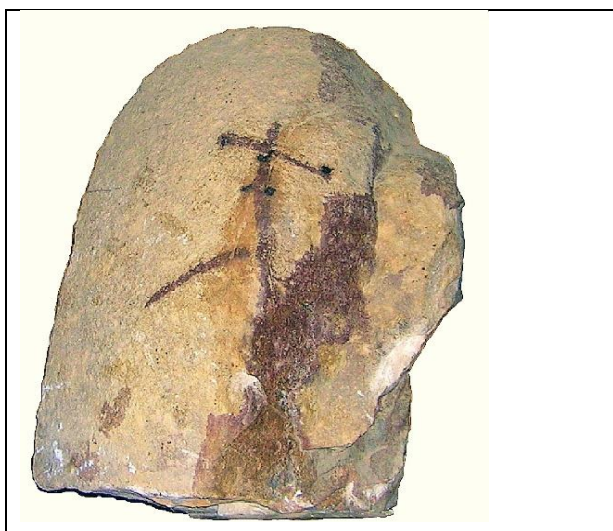
La narrativa alegórica y ritual de lo popular

El nuevo contexto republicano de debilitamiento del poder de la iglesia colonial, tiene impacto en las identificaciones político-religiosas de los sectores cholo-mestizos e indígenas. Si bien muchos autores sostienen que la república no es más que una prolongación colonial, es evidente que la consolidación del Estado republicano modifica las formas de relacionamiento y de sociabilidad en todos los campos del espectro societal. Dentro de la producción plástica popular, la pintura y la escultura votiva religiosa indígena y mestiza dejen el formato grande y las escenas vinculadas a recrear la vida de Cristo, para orientarse al pequeño formato adquirido por la gente “del común”, con temáticas religiosas de santos y vírgenes locales. Este crecimiento va en paralelo con la potenciación de las festividades regionales indígenas hacia las cuales se movilizan las comunidades, promoviendo propios circuitos de comercio y de intercambio.

La ausencia de curas en el área rural, promueve a que maestros y maestras doctrineras “de indios” pasen a ocupar este vacío, generando nuevas formas de enseñar la doctrina católica, creando renovadas ritualidades y ceremonias de acuerdo a las demandas rituales asociadas a las deidades tutelares locales e introduciendo cantos e instrumentos musicales indígenas a la ritualidad devocional religiosa y cívica. Los templos que permanecen cerrados en muchos lugares, dan lugar a la aparición de pequeñas capillas en la cima de los cerros, integrados al paisaje sagrado campesino. Estas capillas son el lugar donde se ubican los objetos y las marcas de la “aparición” de vírgenes y “santos cruces” por todo el espacio andino y que son adoptados como “señoras” y “señores” protectores de los campos agrícolas, de animales y, en las villas, de ocupaciones gremiales. Es posible que toda esta narrativa espacial religiosa sea la contraparte a la política patrimonialista de los “padres de la patria” criollos y mestizos, quienes acaparan el poder terrenal administrativo, judicial, político y económico⁴⁶ y se constituyen en “protectores” de sus propios intereses.

⁴⁶ Las “apariciones” de la virgen y de cruces en piedras, rocas o maderas, proliferan por todo el espacio durante el siglo XIX rural. Este fenómeno es particularmente importante en Cochabamba, donde *rumi-cruces* y *rumi-wirginis* propician la construcción formal de pequeñas capillas donde son veneradas. La presencia mariana en cajones, es también importante.

Figuras 32 y 33



Nota. Rumi-cruz. Piedra con figura natural. Tarata. Foto: Walter Sánchez C.



Nota. Rumi-cruz. Piedra con figura natural. Tarata. Foto: Walter Sánchez C.

Figuras 34, 35 y 36



Nota. Cajón. Piedra-wak'a con la imagen de la virgen María-roca-reina rodeada de estrellas y Santo Wila Cruz-piedra. Sobre el piso: imágenes en bulto de bueyes y ovejas. Fines del siglo XVIII. Foto: Walter Sánchez C.



Nota. Cajón Tata Wila cruz. Pintura sobre madera. Imágenes en bulto: san Juan Bautista y San Marcos. En el piso: buey, garzas (waqar en quechua)⁴⁷. Cochabamba. Siglo XIX. Foto: Walter Sánchez C.



Nota. Cajón rumi-santo: Cristo Juez y virgen María. Dibujo con tinta sobre piedra. Arani. Foto: Walter Sánchez C.

⁴⁷ Ave migratoria que gusta de charcos, pantanos y lagunas. Llega a los valles empezando la primavera (agosto-septiembre), en pequeñas bandadas.

Todo este entorno de transformaciones dentro del mundo de lo sagrado, hace que el siglo XIX sea el de la efervescencia de lo popular. En el arte plástico, su explosión promueve la aparición de una gran cantidad de pintores y escultores indígenas y cholo-mestizos y el crecimiento de santuarios y/o festividades religiosas pan regionales, regionales, locales, gremiales e incluso familiares. En toda esta dinámica, las festividades religiosas marianas son relevantes y muestran el poder de las mujeres de todos los estratos, para imponer una matriz femenina a las celebraciones ritual-religiosas. Desde las comunidades indígenas, cada festividad del gran entramado de celebraciones-ferias de intercambio, se convierte en espacio de pugna, diálogo y negociación con los poderes y representantes del Estado con sus concurrencias masivas. Lo mismo ocurre con los gremios artesanales, quienes, durante estos eventos, hacen gala de su poder económico y reafirman sus vínculos con lo sagrado adquiriendo pinturas y cajones de sus deidades individuales, familiares o gremiales, danzando, comiendo y bebiendo con ellas. En todo este conjunto narrativo, los eventos religiosos marianos deben ser vistos en clave política ya que conjugan, por una parte, su vínculo con la tierra-patria y, por otra, con la idea de “madre protectora” frente a los desamparos por parte de los “padres de la patria”. Entre algunas destacadas por su constante presencia durante el siglo XIX, se hallan la virgen de Copacabana (La Paz), de Guadalupe (Chquisaca), del Socavón (Oruro), “Nuestra Señora del Patrocinio” (Tarata-Cochabamba) y otras pertenecientes a santuarios campesinos como la de Surumi o, aquellas gremiales como la del Carmen asociada a los militares.

Figura 37



Nota. Cajón con escenas pintadas de la virgen y mujeres indígenas donantes. S. XIX. Cochabamba. Foto: Walter Sánchez C.

A continuación, algunos ejemplos rápidos de “señoras morenas” importantes, sugieren líneas de entendimiento de los complejos vínculos que, en cada zona, se fueron estableciendo alrededor de las relaciones entre la gente, los poderes estatales y el culto mariano.

Virgen Nuestra Señora del Socavón

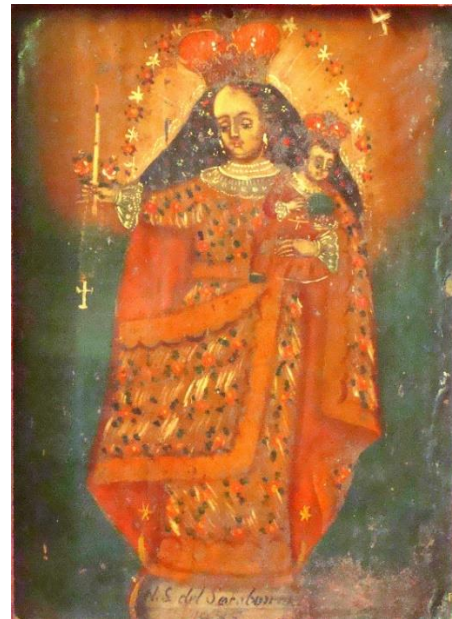
Advocación local asociada a la virgen de la Candelaria (2 de febrero). Su entronización aparece a mediados del s. XVI y su revelación oficial en 1789; es decir, pocos años después de la revuelta indígena que sacude el altiplano aymara el año 1782. Este evento hace que su protectorado sea asumido por los vecinos de Oruro, buscando amparo de los ataques indígenas aymaras que asolan al poblado. A partir de entonces, no solo es venerada localmente y su festividad solemnizada con música, danza y rituales, sino que su celebridad se expande hacia los valles como los de Cochabamba, donde su devoción muestra los fuertes vínculos entre la minería y la producción agrícola y artesanal.

Figuras 38 y 39



Nota. “Adrián Díaz. Nuestra Sra. del Socabon Santísimo. Año 1781”. Pintura.

<http://cinabrio.over-blog.es/article-la-faraonica-virgen-de-la-candelaria-de-oruro-114983748.html>



Nota. “N. S. del del Socabon. 1885”. Pintura sobre plancha de metal. Foto: Walter Sánchez C.

Su concepción plástica colonial es el de una virgen “morena”. Por tanto, acercada al mundo cholo-mestizo. En las pinturas coloniales, lleva dos trenzas. Un pequeño lienzo de fines del

siglo XVIII, es emblemática en su concepción. Su leyenda: “Adrián Díaz. Nuestra Sra. del Socabon Santísimo. Año 1781”, pone en evidencia que se trata de una virgen-*qoya*-mina; es decir, asociada a las labores mineras realizada dentro de los socavones, aunque no posee ninguna referencia paisajista al cerro.

Figuras 40 y 41



Nota. Virgen-reina del Socavón. Relicario de metal. Gisbert y Mesa (2011: 30).



Nota. Virgen-reina del Socavón. Relicario de metal.

Fuente:

<http://www.preguntasantoral.es/tag/virgen-candelaria>

Presente en las guerras independentistas aparece como guardiana de la soldadera patriota. Durante el siglo XIX su imagen formal se mantiene en las pinturas de pequeño formato en plancha de metal, aunque el traje de la virgen se llenará de colores. Los años de la guerra con Chile (1879), su figura es escenificada junto a tropas que asisten al frente de batalla. Este evento dramático hace que su imagen se popularice a través de diminutos relicarios que los soldados llevan en sus chaquetas. Describiendo uno de ellos, Meza y Gisbert señalan:

Existen versiones tempranas que relacionan esta imagen con el ejército, relicarios existentes en colecciones privadas muestran a la Virgen de Socavón protegiendo a los ejércitos boliviano y peruano durante la Guerra del Pacífico. En la actualidad esta imagen es patrona de los mineros que bailan en Carnaval. (1993, p. 30)⁴⁸

⁴⁸ Su titularidad guerrera es central hasta fines del siglo XIX. Su vinculación minera se reafirma durante el siglo XX.

La composición plástico formal de estos pequeños relicarios de bolsillo evidencia que la virgen ocupa todo el espacio pictográfico con un fondo paisajista en el que, bajo sus pies, aparecen los batallones bolivianos y peruanos portando sus banderas. Otro relicario muestra a la virgen acompañando al batallón Colorados de Bolivia. No es la imagen de la virgen-cerro cuyo manto es ámbito de vida, sino el de la virgen-reina protegiendo, desde la esfera celestial, los campos de batalla. Este vínculo muestra la guerra no solo como prolongación de la política sino a las decisiones políticas, como subordinadas a las decisiones no terrenales; en tal sentido, las malas decisiones de los políticos son producto de la falta de valores religiosos y morales y, por eso, son castigadas; en el caso de la guerra con Chile, con la derrota.

Virgen “nuestra señora” de Copacabana

Su advocación colonial está relacionada a la virgen de la Candelaria (2 de febrero). Con el nacimiento de la república de Bolivia (1825), esta virgen es proclamada como patrona y “Señora” del Estado boliviano y su culto es ampliado, desde entonces, a la fecha conmemorativa nacional: el 4-6 de agosto. Este dato es importante porque demuestra hasta qué punto la presencia mariana es imaginada como relevante en el nacimiento de Bolivia. Más allá de los resquemores institucionales con la iglesia como institución y con sus funcionarios, el marianismo es una de las claves para entender el proceso independentista tal como es entendido: la guerra es un asunto de las deidades y, las victorias, son dádivas celestiales.

De ahí que el vínculo subrepticio entre el poder de la virgen de Copacabana y los poderes estatales queda reflejado en la pintura, en la simbología y en los elementos visuales narrativos no lingüísticos. Tal hecho se aprecia en la pintura sobre plancha firmada por Joaquín Castañón el año 1853 (Gisbert, 1999). La imagen de la virgen posa por encima de una esfera-orbe que funciona como óvalo de escudo, en cuyo interior se halla inscrita la leyenda *Virgen de Copacabana, 1853*. A ambos lados del óvalo-orbe se despliegan ocho banderas, cuatro en cada lado. Por el lado izquierdo, al fondo, se halla la tricolor boliviana: rojo, amarillo y verde⁴⁹. Delante, la bandera de Tarija (rojo y blanco), una bandera desconocida y, en la parte delantera, la de Oruro. En el lado derecho se hallan banderas del departamento del Litoral (azul, rojo, amarillo); por delante la de Santa Cruz (verde, blanco, verde), una bandera desconocida y la bandera de Cochabamba (celeste). Acompañan cuatro fusiles y dos cañones. La imagen de la virgen de Copacabana cargando al niño, ocupa la parte central y superior del cuadro. Posee una gran aura, en cuyo interior se hallan las imágenes del sol, la luna y las estrellas⁵⁰. Debajo de la virgen, la media luna con dos estrellas.

⁴⁹ El 6.XI.1851, Isidoro Belzu decreta este orden de los colores que anteriormente eran amarillo, rojo y verde.

⁵⁰ Las tres principales deidades estatales incas.

Figura 42



Nota. Joaquín Castañón. Virgen de Copacabana. 1853. Pintura. Querejazu Leyton (2018, p .41).

Esta imagen posee elementos neo-incas que desaparecen en las pinturas realizadas a partir del conflicto armado con Chile en 1879. Este evento dramático genera una pintura sagrada en la que el cuerpo de la virgen homologa el cuerpo del escudo patrio⁵¹. El espacio del óvalo del escudo es ocupado por la corporeidad de la virgen, de cuya parte posterior salen banderas (de Bolivia y del Perú). Esta imagen integra en uno, los dos ámbitos de lo sagrado patrio: el de la virgen-matria-reina protectora y el de la madre patria-escudo. El cuerpo sagrado de la virgen como el cuerpo de las patrias sagradas.

⁵¹ Realizadas en serie por pintores del pueblo de Copacabana (La Paz) y también en Tarata y Arani en Cochabamba.

Figuras 43 y 44



Nota. Virgen-reina de Copacabana (c) 1879. Pintura en plancha de metal. Cochabamba. Foto: Walter Sánchez C.



Nota. Virgen-reina de Copacabana (c) 1879. Pintura en plancha de metal. Cochabamba. Foto: Walter Sánchez C.

A su vez, estas pinturas explicitan la sagrada la alianza entre Perú y Bolivia⁵², así como la idea de la matri-linealidad de las patrias.

Virgen de Guadalupe

El origen de la veneración a la virgen de Guadalupe se remonta a principios del siglo XVI. Una de las primeras pinturas conocidas es la pintada en Potosí en 1600 por el pintor Gregorio Gamarra quién realiza, por esos años, al menos dos pinturas: la que se conserva en la Recoleta de Cuzco (fechada en 1609) y la del convento de San Francisco de La Paz y que se exhibe en el Museo de Arte Sacro de la Catedral de La Paz (1601). Otra imagen temprana, fechada en 1601 (Sucre), está firmada por el fraile jerónimo Diego de Ocaña. La pintura es copia de la imagen venerada en el santuario de ese nombre en Guadalupe

⁵² En términos políticos, tiene su correspondencia en el protocolo entre Perú y Bolivia según el cual se constituiría la unión federal de los dos países (Gisbert 1980, para una discusión más amplia y documentada). El documento de intensiones señala que “El Perú y Bolivia formarán una sola nación, denominada Estados Unidos Perú-bolivianos” (Gisbert 1980, p. 184) a través del Protocolo de Unión Federal, a ser firmado el 11 de junio de 1880, sin que hubiese concluido formalmente la guerra de 1879.

(Extremadura-España). Existen otras versiones de la virgen pintadas por el mismo de Ocaña, como la del Convento de Santa Mónica (Gisbert y Mesa 2011, p. 31).

Su veneración es tan importante que se expresa durante todo el siglo XVIII en pinturas de formato grande y mediano. Su popularización durante el siglo XIX da lugar a la aparición de imágenes pintadas en pequeño formato sobre planchas de plata u otro metal y/o piedra.

Figuras 45 y 46



Nota. Virgen-reina morena de Guadalupe. Pintura.
Fuente: Gisbert y Mesa (2011, p. 33).



Nota. Virgen-reina morena de Guadalupe. Pintura en plancha de metal. Siglo XIX. Foto: Walter Sánchez C.

Una de estas pinturas es descrita por Gisbert:

Tenemos a la “Virgen de Guadalupe” del Museo nacional de La Paz, pintada sobre tabla. A sus pies una pareja de indígenas con su ganado. Ambos visten a la usanza de la tierra pudiendo presumirse que son tarabuqueños. Tarabuco es pueblo cercano a la ciudad de La Plata de donde la Virgen es patrona. El cuadro puede fecharse hacia 1820, pues detrás de la Virgen hay bandera, cañones, ramas de laurel y olivo; elementos todos que por su calidad y disposición serán los que contengan el futuro escudo de Bolivia. Este cuadro es el único antecedente conocido de la compleja composición de la enseña nacional boliviana. Las banderas, rojas y blancas en este caso, son el pendón real lo que indica que el lienzo es anterior a la independencia (1993; Cf. también: Gisbert y Mesa, 2011).

Es probable que esta pintura sea posterior a 1820. Su composición plástica sigue los lineamientos estructurales del escudo. El espacio central ocupa la imagen de la virgen con

el niño. De la parte posterior del cuerpo salen las banderas de Sucre: roja y blanca con cruz, atravesadas de un extremo a otro con ramas de laurel y olivo, de forma similar a los que se hallan en el escudo boliviano. Dos cañones y fusiles simbolizan el poder militar. Debajo de la virgen aparece la media luna. De manera interesante, el manto se halla decorado con una suerte de *tocapu*, relleno de motivos de varios colores, geométricos y figurativos, similar a las usadas por las mujeres en los trajes coloniales incaicos (Eeckhout y Danis, 2004; Laurencich-Minelli, 1996; Sandron, 1999). La presencia de *tocapu*, es una fuerte sugerencia de que esta pintura fue hecha por un pintor indígena o para un público indígena. Tal hipótesis parece ser corroborada con la presencia de dos donantes indígenas: la pareja hombre y mujer. Las imágenes de los toros vinculan a la virgen con el mundo ritual ganadero. Todo este complejo narrativo sugiere, además, la existencia de diversas temporalidades que se despliegan dentro de la pintura en un ámbito de unicidad: lo prehispánico inca (*tocapu* y deidades como la luna y el sol), lo colonial y lo republicano. En esta última, asociada a dos identificaciones territoriales: la “patria particular” (Chuquisaca) y la “patria común” (Bolivia), englobados dentro de un ámbito sagrado que homologa virgen y patria.

Otra pintura sobre plancha de zinc, muestra a la virgen-reina sobre un pedestal. La figura, que ocupa el lugar central, sostiene al Niño. De su cabeza emergen rayos, coronados por flores. El cuerpo (a manera de escudo) está respaldado por dos banderas bolivianas, el símbolo patrio. El manto está bordado con rombos que semejan *tocapu*. En la parte inferior se halla la media luna, con puntas coronadas de estrellas. La narrativa pictográfica de esta plancha es similar a la anterior: articula el poder terrenal sagrado con el poder sagrado celestial. Aunque no quedan explicitados símbolos prehispánicos, es posible visualizar glifos vinculados a deidades incas como el sol, la luna y estrellas/venus. Los *tocapu* del traje, la vinculan con el mundo indígena.

Pintada sobre una roca triangular, otra pintura muestra a la virgen respaldada por seis banderas, tres a cada lado. Cuatro de ellas representan la tricolor boliviana y dos centrales son banderas no identificadas. El manto de la virgen, dividido en cuadrículas, son glifos-*tocapu* de colores. En la parte central, aparece una orla de flores. Debajo y por encima de la media luna, aves y dos toros a los pies de la imagen. Cierra la pintura un aurea sobre la cabeza donde destacan estrellas. Es posible que esta pintura de virgen-roca haya estado dentro de un cajón portátil campesino. Su narrativa densa conjuga distintas temporalidades y sacralidades: pre-inca (presente en la piedra-*wak'a*), la colonial hispana (la virgen) y, la republicana (los emblemas patrios y los colores); todos funcionando como en un palimpsesto de lo sagrado. La presencia del *wak'a*-roca es destacada, ya que forma parte de decisiones políticas de hacer habitar a deidades indígenas junto a deidades pertenecientes al mundo religioso católico.

Figura 47



Nota. Virgen-roca-reina de Guadalupe. Posiblemente final s. XIX. Museo Charcas-Sucre. Foto: Walter Sánchez C.

Virgen nuestra señora del Patrocinio o virgen de Melgarejo

Describiendo a esta virgen, Gisbert señala:

No hay literatura al respecto, pero sí varias planchas de zinc pintadas y fechadas que muestran a la Virgen dentro de una montaña dorada cruzada por vetas. Aunque evidentemente esta imagen está relacionada a un cerro minero la composición suele incluir símbolos militares tales como escarapelas, espadas y condecoraciones, lo que indica que se trata de obras del tiempo de la independencia; en todo caso las fechas de estas pinturas arrancan el año 1814 (Gisbert y Mesa 2011, p. 28).

A principios de la década de 1860, la virgen del Patrocinio —según refiere la tradicionista Mercedes Anaya de Urquidi— se le aparece pintada de manera natural en una roca a una niña pastora en los cerros cercanos a Tolata, localidad del Valle Alto cochabambino (1969). Rápidamente su fama se extiende por las comunidades de alrededores y se establece su celebración a mediados del mes de septiembre. Este hecho genera, muy pronto, una gran demanda por su imagen lo que conduce a que los pintores populares mestizos del pueblo de Tarata comienzan a pintarla en serie, tanto en piedra como en plancha de metal. También su imagen aparece en pequeños cajones de madera.

Mariano Melgarejo, presidente de la república en la década de 1860, enterado de sus bondades milagrosas, la traslada a su pueblo, Tarata. Convertido en su primer devoto, cambia su titularidad a Nuestra Señora del Patrocinio de Tarata, aunque popularmente empieza a ser conocida como “la virgen de Melgarejo”.

Este vínculo entre la virgen y el poder presidencial/político y militar es relevante. En este caso, se manifiesta como la subordinación de la iglesia al poder civil (político-militar) y, de éste, a la virgen pidiendo amparo y protección. Esta sumisión voluntaria llega a ser tan fuerte que la tradición señala que cada año, Melgarejo, su gabinete y el ejército arribaban a Tarata para magnificar la festividad. Durante estos días, Tarata era convertida en el centro político, administrativo y ritual de Bolivia —el pincel de Encarnación Mirones es detallista con la presencia de la banda del ejército⁵³. También el escenario en el que política y religión (marianismo) explicitan sus vínculos a través de liturgias que conjugan sonidos, símbolos, eventos patrios y celestiales. En estas ocasiones, Melgarejo se presentaba vestido de gala, con su tricornio, sus escarapelas, medallas y sables; los militares con banderas y pabellones, que luego eran obsequiadas a la virgen como símbolo de sumisión.

Figura 48



Nota. Encarnación Mirones. *Carnaval en La Paz*. Lienzo. Fuente: Pablo Macera

La mariografía de la virgen del Patrocinio la presenta siempre pintada sobre una roca, tal como habría aparecido. Una gran parte de estas pinturas están asociadas a símbolos de Melgarejo: sable, medallas, condecoraciones ganadas en batallas y objetos de ofrenda, adornadas con flores como las que aparecen en la primera pintura. En la segunda, la imagen de la virgen sobre una piedra se halla enmarcada como si estuviera dentro de un cajón. En la tercera, se halla rodeada de flores; debajo, aparece el tricornio guerrero —"sombbrero de tres picos puesto en batalla" que populariza Napoleón Bonaparte— de Melgarejo, puesta a modo de "ovaló de escudo"; rodean dos pabellones bolivianos (rojo, amarillo, verde) y otros no identificados. La última pintura es similar a la tercera y destaca por sus banderas patrias.

⁵³ Véase la publicación de la revista *Debate* N° 20, 1983. Lima.

Figuras 49 y 50



Nota. Virgen-reina. “Nuestra Señora del Patrocinio de Tarata (Cochabamba) fechada el año de 1814. Pintura popular sobre lámina de zinc, que muestra a María dentro de una montaña (roca) dorada, atravesada por velas. Está rodeada de símbolos militares”. Fuente: Gisbert y Mesa (2011, p. 28). Sin lugar a duda, esta pintura es posterior a 1860.

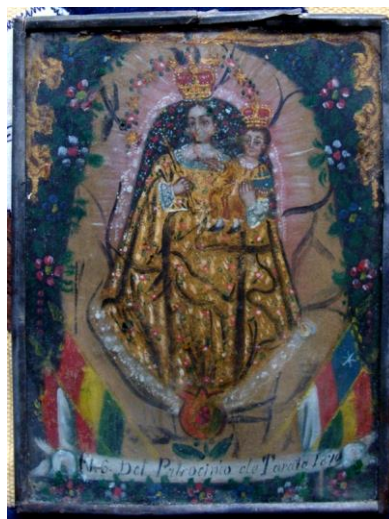


Nota. Virgen-reina “N^a S^a del Patrocinio Parecida en Tolata en 1862”. Pintura en plancha de metal.

Figuras 51 y 52



Nota. Virgen-reina “N.S. den Patrocinio en Tarata”. Pintura en plancha de metal. Cochabamba. Foto: Walter Sánchez C.



Nota. Virgen-reina “N. S. Del Patrocinio de Tarata 1890”. Pintura en plancha de metal. Cochabamba. Foto: Walter Sánchez C.

Figura 53



Nota. Virgen-reina “N. S. Del Patrocinio de Tarata 1878”. Pintura en plancha de metal. Cochabamba. Es posible que sea el mismo pintor de la Fig. 52. Foto: Walter Sánchez C.

.....-.....

A partir de este pequeño conjunto narrativo visual, es posible delinear aspectos que hacen a lo que se viene tratando: los vínculos secretos entre política y religión. También, los vínculos subrepticios entre poderes instituidos e instituyentes: iglesia y estado; lo celestial y lo terrenal, así como la creación de los sentidos de lo inefable desde las altas esferas del poder, pero también y aquellas que provienen de “las bases”.

A manera de conclusión: neo marianismo, neo liturgias y neo alegorías estatales

A pesar que el artículo discurre en una narrativa *cuasi* cronológica a partir de una colección de objetos de arte considerados hoy patrimonio, no debe asumirse que ese orden de linealidad, desde la colonia hasta la actualidad, suponga una continuidad. Tampoco que se pretenda realizar generalizaciones a partir de oposiciones del orden antiguo/nuevo, pasado/presente, colonia/república, indígenas/no indígenas, colonizadores/colonizados. En su completitud, se plantea que todos los ejemplos visuales y no visuales presentados son parte de las continuas presentificaciones que realizan dos constituciones, la religión y la política que, a pesar de presentarse como opuestas y enfrentadas, se prefiguran, se anticipan y se retroalimentan continuamente. Dicho de manera más precisa, las postulaciones religiosas son equivalentes a las políticas y la política se afinca en una vocación religiosa. De hecho, ambas constituciones e instituciones comparten elementos esenciales: la sumisión voluntaria de feligresía o de partidarios, la presencia de una gran cantidad de “operadores” políticos y/o religiosos —entre los primeros, destacan los que lo hacen a través de la palabra agitadora y la inscripción callejera; entre los segundos, fuera de los predicadores, una comunidad de pintores, imagineros, “santeros”, escultores, diseñadores, sabios, *yachay*, sacerdotes, provenientes de todos los sectores de la sociedad—, y un sustento narrativo asociado a la idea de la salvación (terrenal y celestial).

Las narrativas lingüísticas y no lingüísticas de la política y la religión que, en apariencia son antípodas, van siempre juntas. En esa línea, no hay propuesta política que no tenga reclamación “religiosa” en sus “visiones” de futuro a la que se adscriben o subordinan de manera fidelizada sus militantes, como tampoco existe dogma religioso que no exija un seguimiento político terrenal (moral, social, institucional), desde lo social a lo individual, y que se asocia a una vida devota. Políticos y religiosos también comparten performances, elocuciones narrativas, gestos, dicciones, liturgias y exaltaciones culticas frente a lo que consideran “sagrado”. Ambos son equivalentes frente a su público —militante o feligrés; camarada o devoto; compañero o parroquiano— y usan técnicas narrativas cuyas fórmulas son repetidas durante años, décadas e incluso siglos. Sus símbolos —visuales y no visuales— son constantemente presentificados.

Paradójicamente, si bien todos estos dispositivos son homologables, ambas constituciones (religión y política) y sus representantes rechazan cualquier vínculo existente entre ambas; aún más, las contraponen como ámbitos totalmente separados: uno dedicado al asunto celestial y el otro al asunto terrenal. Su misma institucionalidad pareciera diferenciarlos. Por tales motivos, las órbitas de coalición apenas son perceptibles pues existe un resguardo

orientado a lo indecible y que son parte de las prohibiciones propias del dogma religioso y del tabú político.

Las narrativas no lingüísticas han sido priorizadas en este trabajo. Desde ahí, se concluye que, objetos bidimensionales y tridimensionales en distintos formatos y soporte material (cajones, imágenes, pinturas, impresos, etc.), son continentes y contenedores de significaciones que, más por ausencia que por presencia, vehiculan ordenes de sentido que son producto y expresión de lo real de un momento histórico social, pero que tiene vocación de prolongarse en el tiempo. Caracterizados en la actualidad como objetos artísticos-patrimoniales, estas formulaciones plásticas siguen caracterizando órdenes imaginarios dentro de las sociedades y que, de manera interesante, son creadas, en apariencia, por no políticos y por no religiosos (artistas y artesanos, p. ej.).

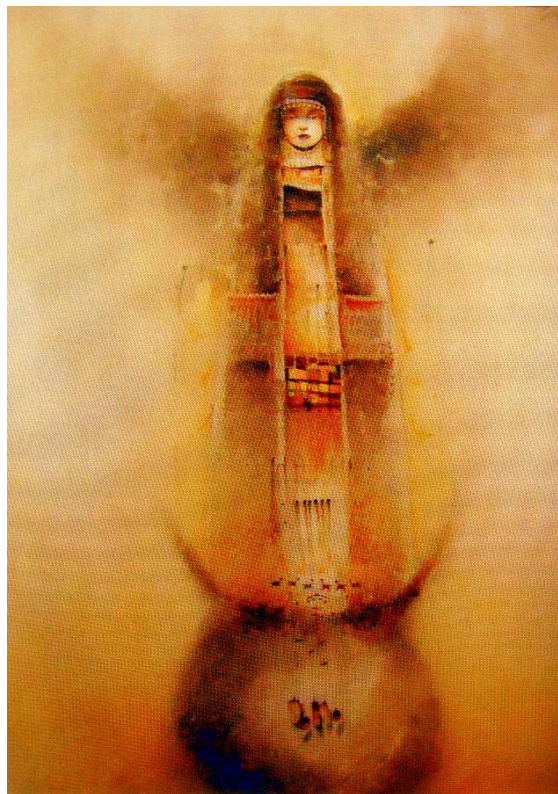
Política y religión no existen sin mito —de la salvación, de un vivir bien, de progreso, etc.—; tampoco sin ritos, liturgias, celebraciones, exaltaciones —a deidades, dioses, héroes, revolucionarios, “teóricos”, mártires, mesías, vírgenes, reyes, libertadores—, esperanzas, sustentos. Objetos, gestos, palabras, colores, sonidos, formas, asociaciones de formas, funcionan como dispositivos narrativos a partir de fragmentariedades y que no son irreducibles a una única lógica ya que son capaces de remitir a múltiples esferas que, en su conjunto, dan sentido a la realidad, aunque no sean, incluso, reducibles a momentos o espacios localizables.

Tres creaciones del siglo XX pueden ejemplificar la prolongabilidad constante de las matrices de las formulaciones políticas y religiosas —que, aunque cambiantes en sus formas, son homologables en sus sentidos—, paralelas a las continuas “actualizaciones” narrativas que sustentan esas formulaciones.

Figuras 54 y 55



Nota. Arturo Borda. *Virgen de Copacabana en su altar*. Óleo sobre lienzo. 1932. Fuente: Querejazu Leyton (2018, p. 70).



Nota. Javier Fernández. *Madre Tierra*. Acrílico-lienzo. 1994. Fuente: Querejazu Leyton (2018, p. 361).

La creación pictórica de Arturo Borda, *Virgen de Copacabana en su altar*, es una presentación de la corporeidad cosmológica y sagrada de la virgen-reina-madre, además de “chola/morena”, que aglutina, a través de múltiples símbolos/glifos, una historicidad condensada de lo imaginado estatal inca (el sol, la luna, las estrellas), colonial (concepción “barroca” de su propuesta plástica) y republicano (escudo metálico, flor de kantuta con los colores de la bandera), asociado a lo intangible que hace a la maternidad amorosa (niño Jesús/Dios), el amor filial (el mito de “dos palomitas”), envuelto todo en una órbita llena de flores. Esta narrativa formal plástica remite a aspectos menos “visibles” en la asociación p. ej. de lo estatal a lo metálico (oro y plata), a lo duro y puntiagudo, contrastado con los contornos voluptuosos, redondeados, blandos y carnales de la virgen y el niño Jesús, de las flores (cantuta, símbolo nacional) y de las palomas. La corporeidad de la virgen de Copacabana y sus entornos objetuales definen las significaciones imaginarias de lo estatal-material y lo celestial-inmaterial; lo tangible que remite a los “aparatos del Estado” y los dispositivos que hacen a lo intangible a lo maternal de la idea de nación.

Madre Tierra de Javier Fernández presenta la corporeidad plástica que personifica una reina *qoya*-inca por los glifos pictóricos: *ñañaca* en la cabeza, el *topacu* de la parte central

a modo pequeña bandera *wiphala* y el *acsu* o falda, decorado en su parte baja con motivos de llamas que, en términos arqueológicos podría corresponder a lo que se denomina estilo Inca-pacajes; este sentido remite a una temporalidad pre-inca, aunque también a expresiones de “arte rupestre” de grupos llameros altiplánicos. De su manto, descenden una suerte de hilos a modo de *quipu*-escritura. Se trata de una *qoya*-reina-tierra-altiplano, sin niño, trasuntada a partir de su levedad desértica, estéril, arenosa, deleznable y casi volátil, que se posa encima un objeto globular con rótulos jeroglíficos. Múltiples dimensiones e inscripciones que conjugan lo visible de la trama de líneas y manchas pictóricas con las urdimbres de lo textil y donde la unidad de la obra no está en lo que presenta figurativamente la superficie del lienzo, sino lo que se crea en el imaginario de la gente a través de múltiples remitires. Presentificaciones que se explicitan desde su ausencia: como la de la imagen mariana, de la cual la obra intenta alejarse, y que es presentificada en una postulación religiosa “desacralizadora”, a partir de una narrativa plástica repleta de sacralidad⁵⁴ reivindicadora del culto mariano, pero ahora desde su infertilidad.

⁵⁴ De hecho, no son referentes aislados, sino, como lo analiza Querejazu Leyton, es parte de propuestas de lo que él llama la *Generación de 1990*, para quienes la problemática de la “identidad” es central y la recuperación de lo “barroco” como elemento plástico es importante. Dentro de este complejo, señala para la producción plástica de esta generación:

La producción de los artistas de la Generación de 1990 ha recurrido de una u otra manera a los símbolos nacionales referentes de identidad, aunque los han desacralizado y recodificado.

Guiomar Meza ha trabajado sobre los paradigmas de la identidad, sobre la desacralización de los héroes y símbolos patrios y sobre la imbricación de la persona en un tejido social de memoria acumulada (2018, p. 376).

Otra línea importante es aquella que denomina “ancestralista”, en el que ubica a Mario Conde, y que forma parte de un movimiento ecléctico e híbrido “que se ha inspirado en lo ancestral, tradicional y folklórico, en forma paralela a un movimiento estético-cultural que se ha dado en llamar Neobarroco”, en el que es posible visualizar influencias “basada[s] en el pensamiento *new age* y en los estudios antropológicos que buscan recuperar ritos mágicos y usos y tradiciones vernaculares, uno de cuyos símbolos es la cruz andina” (2018, p. 377).

Otro elemento importante de estas propuestas plásticas, es que abordan varias temáticas desde un intimismo y personalismo en el que lo “corporal” y físico del cuerpo humano no remite al cuerpo del otro sino al culto del propio cuerpo, incorporado en las diversidades sexuales enmarcado, también, en la fascinación mariana.

Figura 56



Nota. Mario Conde. *Nuestra Señora de La Paz*. Pintura. Fuente: Querejazu Leyton (2018, p. 367).

Mario Conde, en su obra *Nuestra Señora de La Paz*, a partir de una narrativa plástica neo barroca, actualiza lo político de los cuerpos con las exaltaciones míticas de lo ritual religioso híbrido. La resolución formal conjuga un fondo de vaporosidad “infernial” amarilla, que remite al mundo de la *manqha pacha*, con una mitad superior oscura dominada por cuadrículas que dan forma a una cruz “andina”/*chacana*, que alude a la esfera del *Alaq pacha*. En la cuadrícula superior de este crucero, la imagen en perfil del “dios del cerro” Illimani, coronado por una luz solar amarillenta. Por delante de la imagen del dios-cerro, una cruz cristiana de plata puesta encima de una corona, ambas repletas de piedras preciosas incrustadas dentro de una filigrana, muestran la potente presencia de la plata potosina.

La virgen de La Paz, variación del tema la “virgen de la leche” sin la presencia del Niño, enseña una corporalidad que enmascara y revela varias “identidades” sexuales, híbridas, a partir de múltiples signos narrativos: seno femenino, manos masculinas, arcoíris —antigua señal del ahora vilipendiado poderoso fecundador Dios Trueno/rayo Illapa— y la tricolor, anillos, cabellera, *axu*, etc. Si bien plásticamente se propone como fuerte crítica a un

sistema religioso colonial, su postulación está acercada a religiosidades *new age* y a aquellas que reafirman posturas ancestralistas y de tipo mestizo/colonial —a pesar de la pátina anti o decolonial con la que se cubre—; en clave política, el telón-de-fondo es una implícita aceptación de lo colonial y lo precolonial imaginado como prefiguraciones siempre presentes de lo histórico social, y una propuesta política y religiosa de primer plano, centrada en la individualidad ontológica occidental basada en la idea de los “derechos” (individuales, colectivos y humanos, sancionadas por la *Nueva Constitución Política del Estado Plurinacional*), el contrato social y la idea francesa de nación —“nación-contrato”—, cuyo núcleo es la ciudadanía; en esa postulación, la idea de nación como “comunidad de destino”, planteada por los “otros” —tanto desde las tierras bajas como desde las tierras altas—, es puesta como telón-de-fondo.

Todos estos indecibles pero inteligibles órdenes de sentido son canales por donde se vehiculan y se ensamblan los vínculos secretos entre la política como religión y la religión como política. Ahora como antes, ambas se anticipan y se prefiguran; se permiten intercambios para “enmascarar” realidades, palabras, gestos, objetos, prácticas, cuyos vínculos significativos remiten a otros sentidos que funcionan por presencia y por ausencia. Dicho de otra manera, la aprehensión narrativa de los relatos no lingüísticos como lingüísticos no está en lo figurativo ni en lo metafórico, tampoco en el sentido de lo social aparente; su sentido es un acto mental tanto del que lo crea y materializa, como en lo que remite en la mente de las personas que lo observan y la reciben. En esta línea, todo este conjunto de materializaciones, sea como objeto estético o como patrimonio, todos estos múltiples dispositivos, no “funcionan” en su separación sino en su condensación en un momento histórico social pero que presentifican y actualizan otros momentos socio históricos. Es esta condensación presentificada la que genera la inefable sensación de línea-de-tiempos concurrentes que, si bien se postula como cambiantes debido a renovadas narrativas, mantiene un orden de supuesta continuidad, inenarrable, pero inteligible tanto en su recepción como en la posibilidad de recreación.

De manera destacable, el mito de lo que no puede decirse recorre constantemente como incapaz de ser suprimido. Este indecible político y religioso está asociado a la potente singularidad fecundante, fecundadora, creativa/destructiva y rebelde de los “dioses de los cerros” andinos —donde destaca el poderoso cerro/*wak’a* Potosí, aunque es extrapolable a todos los cerros/dioses como Illimani, Tunari, Sajama, etc.—, que son y han sido los “objetos” de deseo perseguido desde la institucionalidad de la iglesia oficial con una recurrente marianización y, desde la institucionalidad estatal (colonial o republicana) a partir de políticas públicas —legislativas, judiciales, ejecutivas— orientadas a exaltaciones patrimonialistas de distinta densidad; su constante, es el proceso de domesticación y “extirpación” de una cultura política indomable y subterránea. En ambos casos, el ideal es generar un nuevo orden imaginario de corte cívico, democrático y “universalista” así como una sacralidad desacralizada y con fuertes ribetes neo-marianos. Desde lo popular, las postulaciones creativas son múltiples, de diversa orientación y poco reductibles a una única lógica. Y esa es su potencia y también su debilidad. Por tal motivo, sus límites narrativos

están abiertos a los múltiples remitires a los que conducen y que pueden cambiar constantemente, sin perder su potencia creativa en el campo de lo político.

Todos estos constreñidos vínculos entre política y religión rebasan el ámbito de lo local y se revela incluso en clave mundial. Es relevante, en tal sentido, p. ej., que el “cerro rico” y la ciudad de Potosí sean patrimonio mundial (UNESCO) y su historicidad minera y su pasado glorioso, económico, religioso, artístico, arquitectónico, el fundamento. En esta escala, el *wak’a*-cerro asociado a los poderes *ctónicos* del Trueno/rayo/Illapa “indígena” desaparece o, en el mejor de los casos, emerge como telón-de-fondo necesario. Es la grandiosidad monumental de su entorno urbano y sus detalles asociados, arropada por la imponente figura del “cerro rico de Potosí” —que cubre la presencia inefable de cientos de miles de *mitayoc* coloniales y mineros republicanos y sus objetos asociados—, el bien cultural que debe ser resguardado, ya que es el “tesoro”/patrimonio de la nación y del mundo.

En clave religiosa y política, una secuencia temporal imaginaria establecida sobre narrativas lingüísticas, puede bosquejar este continuo proceso de extirpación de idolatrías políticas y religiosas. En su conexión con los procesos de anulación de los “dioses de los cerros” y sus vínculos asociados, el *Catecismo Breve para los rudos y ocupados* de 1583 plantea un delicado diálogo:

P. Pues el Sol, la Luna, Eftrellas, Luzero, Rayo, Huacas, y Cerros, no fon Dios?

R. Nada deffo es Dios, mas fon hechura de Dios (Catecismo Breve para los rudos y ocupados [1583] 1613, p.21).

Esta plática de *Catecismo* puede continuar imaginariamente en su actualización para el siglo XX:

P. Pues el Sol, la Luna, Estrellas, Lucero, Rayo, *Wak’a* y Cerros, ¿son hechura de Dios?

R. Nada de eso es hechura de Dios, porque Dios no existe.

Si Dios no existe, tampoco su soporte maternal. Con este giro, finalmente el vínculo —establecido en la colonia y la república temprana— entre el cerro y la virgen se suprime. Esto es evidente en ambos casos; es decir, en todas vírgenes “morenas”, que son desasociadas de sus relaciones significativas con las fuerzas vitales de los cerros, con sus profundidades (*qoya* = socavón) o con sus funciones protectoras y mediadoras y que aún en algunos lugares se simboliza con la presencia de la virgen-roca (*rumi* virgen). En los casos de la mariofonía que vincula a la virgen-“madre” de Dios en su metáfora biológica, se suprime también su rol de mediadora entre sus “hijos adoptivos” terrenales y su hijo celestial. Esto conduce a que la idea de la *mamapacha* o *pachamama* indígena deje de ser asociada a “la tierra fértil” —como es traducida en los documentos tempranos coloniales— para ser significada en un abstracto moderno universal: la tierra/mundo, o en el mejor de

los casos, como “madre tierra”/naturaleza/pachamama o, mejor aún, resguardada en su comparecencia conceptual, como metáfora de pro-creadora. En todos los casos, la idea de la maternidad es disociada también de la idea de la concepción y vinculada a una acepción asociada al cuidado; madre no es la que concibe sino la que cuida y “bien”. En este punto, se desplaza la idea de María, en su advocación de “virgen de la concepción” hacia aquella de “señora” guardiana, protectora y tutora. Su vínculo con lo potencial de *qollqa* —“madre o principio de todas las cosas”— también es disipado ya que la idea de lo primigenio o de “primicia” no forma parte más de su actual repertorio.

Figuras 57 y 58



Nota. Virgen-roca (*rumi virgen*). Iglesia de Tín Tin. Cochabamba. Foto: Walter Sánchez C., 2023.



Nota. Virgen-roca (*rumi virgen*) del Carmen. Villa Rivero-Cochabamba. Foto: Fernando Terrazas. (Gentileza agradecida).

Todos estos desplazamientos que vuelven a plasmarse en los órdenes de los sentidos presentes en la producción y la interpretación estética asociada a un neo marianismo o a postulados políticos y religiosos *new age*, son congruentes con las renovadas liturgias político estatales y las nuevas ritualidades-religiosas cívico-civiles. Una neo sacralidad alrededor de la individualidad centrada en el “contrato social”, donde lo “antiguo” es “resignificado” a partir de las nuevas correcciones políticas y postulaciones religiosas y que dan paso a un nuevo diálogo imaginario actual:

P. ¿Y la luna y la tierra pueden ser consideradas la madre de Dios?

R. Nada de eso puede ser considerado de esa manera; pero pueden Ser no-humanos o más-que-humanos. O lo que quieran Ser, porque tienen derecho a Ser lo que quieran, si quieren Ser.

La explicitación societal se desplaza a partir de la narrativa lingüística y no lingüística individual como trazas de los nuevos pactos/contratos subrepticios entre política y religión. Pronunciaciones que, desde la perspectiva de las obras plástica patrimoniales, envueltas en lo sensible y estético, delinean las maneras bajo las cuales se construyen las nuevas y complejas tramas de la política y las urdimbres religiosas creando sentidos a lo real histórico social, igual que antes.

Figura 59



Nota. Homologación ritual y concentración litúrgica en homenaje al día de la Madre boliviana y a las Heroínas de la Coronilla en el cerro de San Sebastián. A la izquierda, la virgen de la Merced. 2014. Foto: Walter Sánchez C.

De esta manera, la promoción de renovadas formas de forjar sumisiones voluntarias y exaltaciones de fervor patriótico y sagrado van en paralelo, igual que antes. Procesos actuales de extirpación de idolatrías y de órdenes de pensamiento de lo que es considerado como “otredad mala” son el fundamento para sentenciar prácticas —rituales, políticas, estéticas, plásticas— de “otras” otredades que son siempre perseguidas, “resignificadas”, “resemantizadas” o cambiadas de sentido; también sus objetos y sus creaciones plásticas; en su contraparte, la considerada “otredad buena” actual, es recuperada, apoyada y exaltada⁵⁵. Todo este complejo, con una fuerte condensación mágico-sagrada, se expresa

⁵⁵ La celebración actual dedicada al Día de la Madre y a las Heroínas de la Coronilla, marca un cúmulo de signos en la estipulación oculta entre política y religión y entre líderes religiosos y políticos, militares, policías y otras agrupaciones gremiales y cívicas civiles. Su puesta en escena se centra en la coronación mariana en la “coronilla” del cerro/dios hoy llamado San Sebastián, el “santo “flechado”, a través de la

en renovadas creaciones litúrgicas y exaltaciones estatales, ceremonias, ritos y celebraciones capaces de conducir a momentos de intensa emotividad y sentimentalidad ya que remiten a la historia, a las ofensas, a las sangres derramadas, a los héroes destruidos, a los dioses caídos y a los redimidos, a las venganzas, los odios, los sonidos, los ruidos, los silencios, las memorias, los olvidos, los presentes, los futuros.

ostentación de múltiples ritos, imágenes, escudos, estandartes, símbolos, banderas, patrimonios. Toda esta puesta en escena teatral se desplaza a través de una compleja narrativa cuyo basamento es nuevamente la presentificación del Gran mito: la narrativa sagrada mariana orientada hacia las decisiones políticas de hombres/mujeres sobre los destinos del Estado plurinacional y hacia la domesticación de los sentidos de los paisajes sagrados “antiguos” (*pacha*), —principalmente aquellos asociados a ser potenciales fecundadores y fecundantes, considerados, hoy como ayer, “machos”, “salvajes” e “indómitos”— para su instrumentación cívica alrededor del universal madre-naturaleza pro-creadora.

Referencias

1. Acosta, José de. ([1590] 2002). *Historia natural o moral de la Indias* (José Alcina Franch, ed.). Madrid: Dastin.
2. Anaya de Urquidi, Mercedes. (1969). La virgen de Melgarejo. *La Tradición en Cochabamba: Antología*. (Héctor Cossio Salinas, comp.). Cochabamba: Los Amigos del Libro, 305-320.
3. Arguedas, Alcides. ([1909] 1979). *Pueblo enfermo*. La Paz: Los Amigos del Libro.
4. Arzáns de Orsúa y Vela. (1965). *Historia de la Villa Imperial de Potosí* (Lewis Hanke y Gunnar Mendoza, edit.). Providence, Rhode Island: Brown University Press
5. Arze Silvia y Medinaceli Ximena. (1991). *Imágenes y presagios. El escudo de los Ayaviri, mallkus de Charcas*. La Paz: Hisbol.
6. Autoridad del Concilio. ([1583] 1584). Doctrina Christiana, y Catecismo para instrucción de los Indios, y de las demás personas, que ha de fer enseñadas en nuestra santa Fé. Con un Confessionario, y otras cosas neceffarias para los que doctrinan, que fe contienen en la pagina figuiente. Compvesto por Avtoridad del Concilio Prouincial, que fe celebros en la Ciudad de los Reyes, el año de 158. Y por la misma traducido en las dos lenguas generales, de este Reyno, Qhuichua, y Aymara. Ciudad de los Reyes (Lima): Impreffo con licencia de la Real Audiencia, en la Ciudad de los Reyes, por Antonio Ricardo primero Impreffor en estos Reynos del Piru.
7. Aveni, Anthony. (1991). *Observaciones del cielo en el México antiguo*. México: Fondo de Cultura Económica.
8. Avila, Francisco de. (1608). Tratado y relación de los errores, falsos dioses, y otras supersticiones y ritos diabólicos en q viuián antiguamente los y^{os} de las Provincias de Huara e beri, Mama y Chaclla y oy también viuen enfañados con gran perdision de sus almas. Biblioteca Nacional. Recogido por el Don Fran(cis)co de Auila presbytero (cura de la Dotrina de St. Daman de la dicha Provyncia de Huarocheri. ... Manuscrito.
9. Bertonio, Ludovico. ([1612] 1984). *Vocabulario de la lengua aymara*. La Paz: CERES.
10. Blanco, Federico. (1901). *Diccionario geográfico de la República de Bolivia. Tomo segundo. Departamento de Cochabamba / por Federico Blanco; con adiciones de P. Aniceto Blanco y Manuel V. Ballivián*. La Paz: Taller Tipo-Litográfico.

11. Bouysse-Cassagne, Thérèse. (2017). Las minas de oro de los incas, el Sol y las culturas del Collasuyu. *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, Vol. 46 (1). IFEA-Perú.
12. Calendario. (1838). *Calendario y Guía de forasteros de la república boliviana para el año de 1838*. La Paz de Ayacucho: Imprenta del Colegio de Artes.
13. Catecismo ([1583] 1613). *Catecismo en la lengua española y qvichva. Ordenado por autoridad del Concilio Prouincial de Lima el año 1583*. Lima: Por Francisco del Canto. A costa de M(...) Mer(...).
14. Confesionario. ([1583] 1585). *Confessionario para los cvras de indios. Con la instrvccion contra vs Ritos: y Exhortación para ayudar a bien morir: y fumma de fus priuilegios: y forma de Impedimentos del Matrimonio. Compvesto y tradvzido en las lenguas Qhichua, y Aymara*. Por autoridad del Concilio Prouincial de Lima, del año de 1583. Ciudad de los Reyes: Impresso con licencia de la Real Audiencia, en la ciudad de los Reyes, por Antonio Ricardo primera impreffor en eftos Reynos del Piru.
15. De Maman, Itala. (2010). La Colina de San Sebastián. Valentía y símbolo. *Rumbo al Bicentenario 1810-2010. Insurgencia Valluna*. Cochabamba: Honorable Municipalidad de Cochabamba. 70-78.
16. Demelas, Marie Danièle. (1981). Darwinismo a la criolla: El darwinismo social en Bolivia, 1880-1910. *Historia Boliviana* I/2, 55-82.
17. Duviols, Pierre. (1967). Un inédit de Cristobal de Albornoz: la instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas. *Journal de la Societé des Amercanistes*. Tome 56, N° 1, 7-39.
18. Eeckhout, Peter y Danis, Nathalie. (2004). Los tocapus reales en Guamán Poma: ¿Una heráldica incaica?, *Boletín de Arqueología PUCP* 8, 305-323.
19. Gisbert, Teresa. (1980). *Iconografía y Mitos Indígenas en el Arte*. La Paz: Gisbert y Cia. S.A. (1990). Arte boliviano del siglo XIX. *Encuentro. Revista Boliviana de Cultura*, Año III, N° 27, 20-30. ([1980]2018). La representación de los astros. *Iconografía y mitos indígenas en el arte*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional. 69-76.
20. Gisbert, Teresa y Mesa José de. (2011) La virgen María en Bolivia. La dialéctica barroca en la representación de María. *Barroco andino. Memoria del I encuentro internacional*. Pamplona: Fundación Visión Cultural/Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 19-36.

21. Gotkowitz, Laura. (1997). “¡No hay hombres!”: Género, nación y las Heroínas de la Coronilla de Cochabamba (1885-1926). *El Siglo XIX. Bolivia y América Latina* (Rossana Barragán, Dora Cajías y Seemín Qayum, comp.), La Paz: Muela del Diablo Editores, 701-716.
22. Gruzinski, Serge. (2000). *El pensamiento mestizo*. Barcelona: Paidós.
23. Guaman Poma de Ayala, Felipe. ([1613] 1980). *Nueva Coronica y Buen Gobierno* (Transcripción, prologo, notas y cronología, Franklin Pease). Caracas: Editorial: Biblioteca Ayacucho, 2 T.
24. Hickman, John M. (1975). *Los aymara de Chinchera, Perú*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
25. Ibarra Grasso, Dick. (1953). *La escritura indígena andina*. La Paz: Alcaldía Municipal de La Paz.
26. Informe. 1891. *Informe del Prefecto de Cochabamba*. Cochabamba: Imprenta de El Herald.
27. INIAM. (2014). *Pintura e ideografía en cuero y papel*. Cochabamba: INIAM-UMSS.
28. Instrucción. ([1583] 1585). Instrucción contra las ceremonias, y ritos que usaban los Indios conforme al tiempo de su infidelidad. *Confessionario para los curas de indios. Con la instrucción contra sus Ritos: y Exhoración para ayudar a bien morir: y fúrra de sus privilegios: y fúrra de Impedimentos del Matrimonio. Compuesto y traducido en las lenguas Qhichua, y Aymara. Por autoridad del Concilio Provincial de Lima, del año de 1583*. Ciudad de los Reyes: Impreso con licencia de la Real Audiencia, en la ciudad de los Reyes, por Antonio Ricardo primera imprenta en estos Reynos del Piru. 1-6 (anverso y reverso).
29. Irurizqui, Marta. (2006). ¿Ciudadanos armados o traidores a la patria? Participación indígena en las revoluciones bolivianas de 1870 y 1899. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, N° 26 (FLACSO-Ecuador), 35-46.
30. Larson Brooke. (1980). Ritmos rurales y conflictos de clases durante el siglo XVIII en Cochabamba. *Desarrollo económico: Revista de Ciencias Sociales* 20, Buenos Aires. 183-214.
31. Laurencich-Minelli, L. (1999). *La scrittura dell' antico Perú: un mondo de scoprire*, Lexis I, Biblioteca di Scienze Umane 5. Bologna.

32. Manzanera Miguel, P. SJ. (2012). Nuestra Señora de la Merced, redentora de cautivos. http://www.noticiasfides.com/g/opinion/miguel-manzanera_sj/nuestra-senora-de-la-merced-redentora-de-cautivos-2137/. (Revisión: 18.V.2014).
33. Martínez, Gabriel. (1983). Los dioses de los cerros en los Andes. *Journal de la Societe des Americanistes*. T. 69, 85-115.
34. Meléndez, Juan. ([1681-1682]). *Tesoros Verdaderos de las Indias*. Tomo II. Roma. Meza de, José y Gisbert, Teresa. (1993). Pervivencia del estilo virreinal en la pintura boliviana del siglo XIX. *Laboratorio de Arte* 5, 143-157.
35. Mitre, Antonio. (1981). *Los Patriarcas de la Plata. Estructura socioeconómica de la minería boliviana en el siglo XIX*. Perú: Instituto de Estudios Peruanos.
36. Murúa, Martín. (2008). *Historia General del Piru* (Thomas B. F. Cummins y Barbara Anderson, edit.). Facsímile de J. Paul Getty Museum Ms. Ludwig XIII 16. Los Ángeles-California: Published by the Getty Research Institute.
37. Novillo, Villarroel, Andrés. (1923). *Totora. Notas sobre su pasado*. Cochabamba: Editorial López.
38. Ossio, J. (Ed.). (2004). *Códice Murúa: Historia y genealogía de los reyes incas del Perú de sus hechos, costumbres, trajes y manera de gobierno, por fray Martín de Murúa* (ed. facsímil). Madrid: Testimonio Compañía Editorial.
39. Platt, Tristán. (1982). *Estado Boliviano y el Ayllu Andino. Tierra y tributo en el Norte de Potosí*. Lima: IEP.
40. Pichel, Vera. (1999). Encarnación Ezcurra, la mujer que inventó a Rosas. *Sudamericana*, Buenos Aires, 40-41.
41. Polo de Ondegardo. ([1583] 1585). Los ritos de los indios: Los errores y supersticiones de los Indios facadas del Tratado y aueriguacion que hizo el Licenciado polonstrvcción contra las cerimonias, y ritos que vfan los Indios conforme al tiempo de fu infidelidad. *Confessionario para los cvras de indios. Con la instrvccion contra vs Ritos: y Exhoración para ayudar a bien morir: y fumma de fus priuilegios: y fomra de Impedimentos del Matrimonio. Compvesto y tradvzido en las lenguas Qhichua, y Aymara. Por autoridad del Concilio Prouincial de Lima, del año de 1583*. Ciudad de los Reyes: Impresso con licencia de la Real Audiencia, en la ciudad de los Reyes, por Antonio Ricardo primera impreffor en eftos Reynos del Piru. 7-16 (anverso y reverso).
42. Querejazu Leyton, Pedro (ed. y comp.). (2018). *Pintura en Bolivia en el siglo XX*. Bolivia: Biblioteca del Bicentenario de Bolivia.
-

43. Quintero, Inés. (2006). El nacimiento de Bolivia: Dificultades políticas y reformas liberales. *Anuario de Estudios Bolivianos*, Año XII (13), 63-89.
44. Ricoeur, Paul. (1996). *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo Veintiuno de España.
45. Rivera Cusicanqui, Silvia. (1978). La expansión del latifundio en el Altiplano boliviano: elementos para la caracterización de una oligarquía regional, *Avances* 2, La Paz.
46. Salles-Reese, Verónica. (2008). *De Viracocha a la Virgen de Copacabana. Representación de lo sagrado en el lago Titicaca*. La Paz: Plural-IFEA.
47. Sánchez Canedo, Walter. (2012). Entre ruidos y silencios. Ensayo sobre narrativas y producción de sentidos sonoros a través de la historia (A propósito de la batalla de 1812). *Heroínas de la Coronilla. 1812-2012* (Concurso Nacional de Ensayo Histórico-Obras premiadas). Cochabamba: Gobierno Autónomo Municipal de Cochabamba, 69-124.
(2012a). Arte popular religioso mestizo. *Culturas. Cochabamba*. Cochabamba: Gobierno Autónomo Departamental de Cochabamba, 34-38.
(2012b). *Capac Eterno. Idolatrías y producción de sentidos desde Chirusi*. Manuscrito sin publicar. Informe de investigación INIAM-UMSS. Cochabamba.
(2013). La imagen de Santiago en Cochabamba. *Resquicios*, N° 23. Cochabamba: Casa de la Cultura. 46-48.
(2014). Patriarcas, mujeres e imágenes de la nación y de la patria/matria. *Mujeres. Poblando el pasado* (Alejandra Ramírez S. comp.). Cochabamba: CESU-INIAM-UMSS, 11-46.
48. Sánchez C. Walter, Ramírez S. Alejandra y otros. (2008). *Narrativas y políticas de la identidad en los valles de Cochabamba, Chuquisaca y Tarija*. La Paz: UNIR.
49. Sánchez C. Walter y Sanzetenea, Ramón. (2000). Rogativas andinas. Ideografías andinas. *Boletín del INIAM MUSEO* 8. Cochabamba: INIAM.
50. Sánchez Ramírez, Pedro y Gracia, Oscar. (2013). *Cajones. Arte popular y memoria religiosa* (Guía de Exposición). Cochabamba: INIAM-UMSS.
51. Sánchez Pérez, Emiliano. OSA. (2012). El convento San Agustín de Potosí-Bolivia y las Constituciones de la Hermandad de Ntra. Sra. de Aránzazu. *Advocaciones Marianas de Gloria*. San Lorenzo del Escorial, 1227-1272.
52. Sandrón, M. (1999). Un intento de lectura pictográfica e ideográfica de unos queros coloniales del Museo de Américas. *Anales del Museo de Américas* 7. Madrid. 141-155.

53. Santacruz Pachacuti Yamqui, Joan de ([1613] 1950). Relación de antigüedades deste reyno del Pirú. *Tres Relaciones Peruanas. Las escribieron el licenciado Fernando de Santillan, el padre Blas Valer y el indio Don Juan de Santacruz Pachacuti*. Editorial Guaranía. 215-281.
54. Santos Escobar, Roberto. (1987). Dos casos de “brujería” durante el periodo colonial en La Paz: s. XVIII. *Reunión Anual de Etnología* (25 al 27 de agosto de 1987). T. I., MUSEF, Serie: Anales de la Reunión Anual de Etnología 1, La Paz-Bolivia, 363-373.
55. Sarmiento Donate, Alberto. (1988). *De las Leyes de Indias (Antología de la Recopilación de 1681)* (Selección, estudio introductorio y notas de Alberto Sarmiento Donate). México D.F.: SEP.
56. Servetto, Gabriel. (2010). Una bandera para desenmascarar a un espía en Cochabamba (1813). *Las Guerras de la Independencia. Silencio y memoria* (Memoria del Encuentro Internacional de Historiadores). Cochabamba: Gobierno Autónomo Municipal de Cochabamba, 82-95.
57. Toledo, Francisco de. (1986). *Disposiciones Gubernativas para el Virreinato del Perú. 1569-1574*. Publicación Conmemorativa del V Centenario del Descubrimiento de América. España: Escuela de Estudios Hispanoamericanos-Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Sevilla.
58. Urquidi, José Macedonio. (2011). *El Origen de la Noble Villa de Oropesa*. Cochabamba: Gobierno Autónomo Municipal del Cercado de Cochabamba. (3a. edic.).
59. Valera, Blas. ([1553-74] 1945). *Las costumbres antiguas del Perú y “La historia de los Incas” (siglo XVI)*. (Francisco A. Loayza, Introducción, adiciones, nota y comentarios). Serie I, T. VIII. Los pequeños grandes libros de Historia americana. Lima-Perú: Editorial de Domingo Miranda.
60. Van den Berg, Hans. (1987). Divisiones del tiempo en la cultura aymara. *Reunión Anual de Etnología*. T. I., MUSEF, La Paz-Bolivia, 141-189.
61. Viedma, Francisco de. (1836). Descripción geográfica y estadística de la provincia de Santa Cruz de la Sierra Buenos Aires: Imprenta del Estado.
62. Zuidema, R. Tom. (2016). *La civilización inca en el Cusco*. Cusco: Ceques Editores SRL. (2a. ed. ampl. y rev.).

Notas

* Es sociólogo, doctor en arqueología de la Universidad de Uppsala, Suecia, da las materias de Etnomusicología y Gestión de la Educación Musical. Docente del Programa de Licenciatura en Música-FHyCE-UMSS. Escribió: Incas, "flecheros" y mitmaquna – Cambio social y paisajes culturales en los Valles y en los Yungas de Inkachaca/Paracti y Tablas Monte (Cochabamba-Bolivia, siglos XV-XVI); La Plaza Tomada: Proceso histórico y etnogénesis musical entre los Chiriguano de Bolivia; Sin purezas y con mezclas. Las cambiantes identidades sonoras negro-africanas en Bolivia. ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0002-8916-7685>. Dirección: gw.sanchez@umss.edu.

** *Nota*. Cantores de alabados en Tarata para Todos Santos. [Fotografía], por Walter Sánchez Canedo, 2006.



**Apuntes para la historia de la educación en Cochabamba:
El caso de los preceptores de latinidad a fines del siglo XVIII**

C. Augusto Coaguila Calvimontes



Apuntes para la historia de la educación en Cochabamba: El caso de los preceptores de latinidad a fines del siglo XVIII

Notes for the history of education in Cochabamba: The case of the Latinidad preceptors at the end of the 18th century

C. Augusto Coaguila Calvimontes*

Cómo citar: Coaguila, A. (2023). Apuntes para la historia de la educación en Cochabamba: El caso de los preceptores de latinidad a fines del siglo XVIII. *Revista Dialógica Intercultural*, 2, 109-134. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.10535550>

Recibido: 18 de octubre de 2023 • Aprobado: 13 de diciembre de 2023

RESUMEN | La enseñanza de latinidad durante el antiguo régimen y en particular en las colonias hispanas de América, fue una materia imprescindible para las elites peninsulares que en su mayoría aspiraban a mantenerse en la estructura de poder colonial. Imbuidos por el “deseo de dominar”, las villas pan hispánicas fueron espacios de disputa permanente entre los peninsulares y el resto de las castas. Cochabamba no fue una excepción y a fines del siglo XVIII, las fuentes de archivo congelaron las contradicciones entre los preceptores de latinidad de origen peninsular y los criollos, que en la época eran conocidos como “hijos de la tierra” y a quienes consideraron una amenaza. El presente artículo visibiliza el trato diferenciado de la intendencia de Cochabamba, controlada por españoles, en relación a los preceptores de latinidad, entre peninsulares y criollos. A pesar de las contradicciones, mostraban un fuerte vínculo con la metrópoli y las discusiones educativas de corte ilustrado, característico de la época.

Palabras clave | Preceptores de latinidad, plan de estudios, intendencia de Cochabamba, antiguo régimen.

ABSTRACT | The teaching of Latinidad during the old regime and particularly in the Hispanic colonies of America, was an essential subject for the peninsular elites who mostly aspired to remain in the colonial power structure. Imbued with the “desire to dominate,” the pan-Hispanic towns were spaces of permanent dispute between the peninsulars and the rest of the castes. Cochabamba was no exception and at the end of the 18th century, archival sources frozen the contradictions between the Latinidad preceptors of peninsular origin and the Creoles, who at the time were known as “sons of the land” and whom they considered a threat. This article makes visible the differentiated treatment of the mayor of Cochabamba, controlled by Spaniards, in relation to the teachers of Latinidad, between peninsulars and Creoles. Despite the contradictions, they showed a strong link with

the metropolis and the enlightened educational discussions, characteristic of the time.

Keywords | Latinidad preceptors, curriculum, Cochabamba mayor, old regime.

Notas introductorias

... [educación de la juventud]. De ella pende que las repúblicas tengan hombres útiles, que las ilustren y sirvan en cualquiera estado que sea, y por el contrario (si no hay) se llena de individuos de vida oficiosa y costumbres corrompidas.
AHMC/ECC Vol.248. Año 1799. Folio 601. Leg.30. N°32.

Como ya lo ha precisado Glave (2013), en la época colonial no existió, tácitamente, “un sistema de enseñanza formal que permita hablar de un pensamiento educativo incluyente”. A pesar de ello, existió una preocupación de la población como de algunas instituciones religiosas para instruir y otorgar ciertos conocimientos necesarios para la convivencia en sociedad¹. En este contexto, los estudios sobre la educación en las colonias de América, en particular los Andes y Mesoamérica, otorgaron mayor énfasis al tema de la educación de las elites indígenas². Sin embargo, se debe precisar que las villas y ciudades del antiguo régimen que tenían una fuerte influencia hispana, desarrollaron procesos educativos ligados a la preservación de la enseñanza de la gramática latina y conocimiento general de filosofía e historia en algunas casas parroquiales anexas a los conventos y monasterios, en todo caso, restringidos y controlados por la iglesia. En este contexto Gonzáles (1910, p. 214), dice que luego de la rebelión de 1781, hubo censura de varios libros que eran acusados de sediciosos, entre los más afamados estaban los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso de la Vega o la *Historia General* de Robertson. Por otro lado, sabemos por algunas fuentes documentales dispersas, que en la antigua provincia de Cochabamba existieron personajes letrados que eran llamados *novatores*³ y accedían a estos textos, quizá con alguna licencia o seguro gracias a la existencia de un mercado negro de libros prohibidos como los que ha catalogado Guibovich (2013) en el Perú tardo colonial. Estos, seguro durante gran parte del siglo XVIII circularon por el valle central y el valle alto de Cochabamba.

¹ José Antonio de San Alberto, cuyo nombre real fue José Antonio Campos y Julián, realizó la obra piadosa de sentar las bases para una educación de los niños en el Río de la Plata es un tema del que poco se reflexiona en Cochabamba. Se sabe que el padre, a pesar de la oposición que tuvo, fundó cinco colegios: el de Niñas huérfanas en Córdoba del Tucumán (1782), Catamarca (1783), La Plata (1792), Cochabamba (1793) y Potosí (1799). Cf. Gato Castaño, Purificación. «José Antonio Campos y Julián», en Real Academia de la Historia, Diccionario Biográfico electrónico en red, <http://dbe.rah.es/>

² Los estudios de mayor relevancia sobre el tema de la educación indígena están circunscritos a México y Perú colonial. Cf. Gonzalbo Aizpuru, Pilar. (1990). & Alaperrine - Bouyer, Monique. (2007).

³ *Novator*: Según la RAE, es una persona perteneciente a un movimiento de renovación de la ciencia española entre los siglos XVII y XVIII. Los Novatores se caracterizaron por traer a la discusión en las calles, escuelas privadas e iglesias las novedades científicas en oposición al escolasticismo tomista y neo - aristotélico.

En la segunda mitad del siglo XVIII y dado el incremento de estudiantes en la Universidad de Charcas o la Academia Carolina, hizo que muchos cochabambinos sean registrados como estudiantes en dichas instituciones. A decir de Thibaud y Grande (1997), que revisaron 72 expedientes inconclusos de antiguos alumnos cochabambinos, muchos de estos fungían como jurisconsultos en la recién creada Intendencia. En una oportunidad fueron acusados de “seudo letrados” por Viedma, haciendo notar que muchos de los antiguos estudiantes, si bien no terminaron sus estudios en Charcas, se desenvolvían como “papelistas”, compitiendo de manera “desleal” con los “verdaderos hombres de Leyes” (1997, p.42).

Se podría pensar que estos sujetos que habían obtenido una educación superior inconclusa, ¿también se desenvolvían como profesores de latinidad en los valles andinos de Cochabamba? Por lo común, los hijos de las familias mejor posicionadas y pudientes que controlaban la administración pública o los pueblos y haciendas de españoles en convivencia con criollos y mestizos comerciantes acaudalados de Oropeza, Cliza, Quillacollo, Sacaba o más allá, hicieron los esfuerzos de generar una educación, aunque marginal de la metrópoli, conveniente para sus intereses. No obstante, se debe precisar que este interés: control del espacio público por intermedio de la educación y la letra, se enmarcaba y estaba restringida a la población urbana de manera determinante (Rama, 1988, p.37). Esta condición excluyente, muchas veces se convertía en la antesala para el posterior envío de los hijos privilegiados a las nacientes universidades del virreinato del Perú como San Francisco Xavier en Charcas o en el mejor de los casos trasladarse a la metrópoli ibérica en el Real Seminario de Nobles u otra academia.

A fines del siglo XVIII, las villas y ciudades castellanas en América ya se habían consolidado de acuerdo al padrón hispano. Una plaza rodeada de un vecindario elitizado y cercado con mercados, iglesias, conventos, monasterios, colegios y cuarteles donde fácilmente podían identificarse a las instituciones peninsulares a diferencia de los arrabales habitados por mestizos, indios y criollos indianizados. La educación en aquel contexto altamente diferenciada, era vista como una forma de acceso y permanencia en el poder. Por lo que algunos mestizos interesados en la escritura, luego de aprenderla, cambiaban su *status* étnico de indio por el de mestizo, situando que la lengua castellana y su cultura letrada era hegemónica y de prestigio frente a las lenguas nativas. Los hispanos lo sabían, por lo que enviaban a sus hijos a educarse en las parroquias sino encontraban antes maestros privados, antiguos clérigos, sacristanes, universitarios u otros alfabetizados que les pudiesen inculcar los conocimientos necesarios e imprescindibles para luego, permitirles acceder al colegio, seminario o universidad. Otra figura letrada poco estudiada de las villas hispanas como Cochabamba es la del *Chantre*⁴, un antiguo maestro de escuela para cantos, recitación y oratoria que a menudo declamaba en latín.

⁴ *Chantre*, según la RAE, fue un antiguo cargo canónico, episcopal; «Dignidad de la iglesia/catedral», a cuyo cargo se encontraba el gobierno del canto y coro de la iglesia/catedral.

Como dijimos, en lugares como Cochabamba la desarticulación del mundo indígena, tiene sus inicios en la colonia temprana, incluso antes, con la llegada de 14 mil *mitimaes*⁵ multiétnicos insertados en el valle por Huayna Capac (Wachtel, 1981, p. 22). Casi tres siglos después, en Oropeza no se había mantenido una elite indígena sólida, más aún que conviviera en la villa compartiendo el día a día con los hispanos o criollos urbanos como pasaba en el Cuzco o Lima. En el valle, estos grupos fueron acomodados en espacios rurales o reducciones, y sometidos a los poderes del corregidor / justicia local en los cinco pueblos reales de indios que cohabitaron entre Tapacarí, Capinota, Tiquipaya, Sipe Sipe o el Paso, dedicados en su mayor parte, a la continuidad de la potente agricultura del maíz y luego del trigo que una vez tuvo Cochabamba.

Durante los siglos coloniales, si bien las distancias de casta eran evidentes, la instrucción y educación de matriz latina fue el elemento más visible en las calles urbanas, diferenciando a las poblaciones de funcionarios españoles de criollos y mestizos, estos últimos conocidos como “hijos de la tierra”. Tampoco era igual un administrador peninsular o funcionario real con “limpieza de sangre” que otro ibérico que había llegado buscando mejores condiciones de vida que en la península. En este escenario, muchos labradores españoles o criollos se indianizaron, es decir, fueron asimilados a los indígenas multiétnicos de Cochabamba. Por otro lado, las diferencias de género también eran evidentes, la gran mayoría de mujeres apenas había mantenido la cultura hispana debido al desdén hacia la educación de las mujeres, que, por lo común, las apartaban a roles marginales y de subordinación frente a las esferas públicas⁶. Aunque las más privilegiadas, tenían acceso a una matrona del convento quien instruía a las jóvenes privilegiadas las principales labores de la época.

Abordaje metodológico

Para entender estos procesos educativos es necesario entender que la historia como disciplina colabora con gran parte de las ciencias sociales y humanas permitiéndonos entender desde perspectivas metodológicas y teóricas plurales los procesos educativos de larga data donde el tratamiento interdisciplinar como la perspectiva del pluralismo metodológico permiten un acercamiento a la historia de la educación. Primero se debe precisar, luego de varias visitas a los archivos regionales, se logró encontrar bajo una heurística documental, expedientes relativos a la educación pública en la antigua provincia de Cochabamba durante el último tercio colonial. Una vez revisados dichos documentos, se sometieron a un análisis hermenéutico y micro histórico basado en una interpretación

⁵ *Mitima* o *Mitmakuna*, Fue un antiguo trabajador multiétnico agrario. Por lo común utilizado por los incas para la colonización de nuevas tierras y su posterior adecuación para la agricultura.

⁶ Algunos viajeros de inicios del siglo XIX señalan que “El idioma de Cochabamba es el quechua (...) la lengua está tan difundida, hasta en la ciudad, que, en la intimidad, es la única que se habla (...). Las mujeres de la sociedad burguesa poseen una idea muy incompleta del castellano, que no les gusta hablar (...). Ahora que las escuelas se multiplican, que la educación se extiende más entre las mujeres, ellas serán, sin duda, con los medios naturales de que están dotadas, tan amables, tan sensatas en la conversación y de una sociedad tan agradable (...)”. Cf. D’Orbigny (2002, p. 1168).

conveniente y ajustada a los documentos que se conservaron en el Archivo Histórico del Municipio de Cochabamba. Por esta relación sabemos que la estructura del poder colonial en los Andes cochabambinos, incluida la iglesia, si bien tenía sus particularidades, no se apartó de una jerarquización extrema. Las heterogéneas y polarizadas castas, con sus propios roles, intentaron consolidar sus diferencias a partir de prácticas que justificaban la naturaleza del dominio, los derechos, las obligaciones y los límites de los dominados. Muchas veces sus propias ventajas eran apeladas a un metafísico mandato divino para contener la sumisión y la libertad de los menos favorecidos.

Ahora bien, el documento analizado en el presente artículo⁷, es quizá uno de los pocos relativos específicamente a la educación, permitiéndonos afirmar que la campaña educativa propiciada por Carlos III en España durante el antiguo régimen, si repercutió en las colonias de ultramar y particularmente en Cochabamba⁸. Es decir, muchos lineamientos son recuperados y observados críticamente por dos profesores criollos en el atardecer colonial cochabambino y que no eran más que el eco de una revolución cultural e intelectual que se andaba desarrollando en Europa y que influyó en las colonias americanas. Si bien las contradicciones fueron parte del esquema étnico de las colonias, durante las últimas décadas del gobierno colonial se manifestaron duras fisuras no solo en el seno de la sociedad sino también en las propias instituciones locales. En este sentido, los agentes vinculados a la educación e instrucción como los preceptores, como veremos, se encaminarán hacia duras contradicciones. Los peninsulares que tenían muchos más beneficios y ventajas, eran también apoyados por el alto mando de autoridades ibéricas. Los criollos en cambio, se sentían controlados y marginados de muchos de los roles institucionales y de poder como se manifestó en la enseñanza pública.

Por último, no cabe duda que a partir de estos documentos podemos inferir, de manera histórico – pedagógica, que en Cochabamba a fines del siglo XVIII ya se comenzó a pensar en una educación masificada donde era necesario modelar las mentes y los cuerpos a partir de estrategias de un sistema escolar y una educación cada vez más formal donde se incluía a los sujetos desde una perspectiva cada vez más moderna y donde los peninsulares, con ideas colonialistas hasta entonces, ya no tenían cabida. Nada lejano a lo que ocurrió con la evangelización cristiana de los nativos americanos en el primer siglo de la colonización hispana. Esta vez, como veremos, los criollos alentados por su adscripción a la “tierra” reclamarán sus derechos y se enfrentarán institucionalmente, a través de la preceptoría, a las estructuras de reproducción del orden colonial y cultural en la antigua intendencia de Cochabamba.

⁷ Cf. AHMC - ECC. Volumen 248. Año 1799. Fol. 601. Expediente en el que constan proveídos por preceptores de la latinidad Don Agustín de Ascue [modernizado Ascui] y Don Pedro de Ozinaga por el gobierno e intendencia de esta ciudad de Oropesa.

⁸ José Antonio de San Alberto realiza dos visitas pastorales a Cochabamba, la primera entre el 26 de julio de 1789 y el 16 de abril de 1791, y una segunda entre el 2 de julio de 1793 y el 2 de septiembre de 1794, donde da inicio a la obra del Colegio de Niñas Huérfanas. Por 1790 ordena a todos los curas de su jurisdicción, entre Quillacollo y Sacaba, que impartan lecciones de Catecismo Real bajo dos conceptos “Religión y Rey” o las “dos majestades”. Cf. Gato Castaño, Purificación (1992).

Los preceptores de latinidad

Los preceptores de latinidad fueron maestros que en la España del antiguo régimen se encargaban de la enseñanza y educación pública. En muchos de los casos, no tenían formación universitaria concluida, tan solo les bastaba con saber leer y escribir como conocer los fundamentos del latín, filosofía, matemáticas e historia. Por ser una institución informal e itinerante, los preceptores de latinidad desarrollaron ciertas reivindicaciones económicas frente al Estado, que no garantizaba su existencia. Además de tener pocos alumnos, sufrieron la competencia de las órdenes religiosas que, mediante las escuelas de cristo, desarrollaron una educación evangelizadora extendida, en particular hacia los sectores menos hispanizados. Según Astorgano (2004, p. 79), en 1795 y solo en la jurisdicción del Consejo de Castilla, metrópoli española, apenas existían 24 maestros de primeras letras instruyendo en entidades generalmente controladas por el Supremo Consejo local.

Sin embargo, la realidad de otras regiones de España como Cantabria, no fueron diferentes. Para Gutiérrez (2018, p. 75), en Cantabria los preceptores eran particulares o miembros de alguna orden religiosa sobre todo jesuitas (hasta antes de su expulsión) y luego escolapios. Por lo común, eran clérigos, o bachilleres en humanidades o artes, a veces sin ningún título por no haber completado sus cursos universitarios.

Según Weinberg (1981, p. 67), en América no fueron los Consejos los que difundieron la educación, sino las Sociedades de Amigos del País, que, a ejemplo de la metrópoli, propagaron la necesidad de construir un humanitarismo a partir de la educación. Uno de los mayores promotores de estas ideas en América del sur fue Francisco Eugenio de Santa Cruz y Espejo, no solo considerado un ilustrado hispanoamericano, sino quien construyó el *“Discurso dirigido a la ciudad de Quito para la erección de una nueva Sociedad Patriótica con el título de Escuela de la Concordia”* (1789). El erudito consideró una propuesta educativa que puede resumirse bajo la siguiente idea: “vivimos en la más grosera ignorancia y en la miseria más deplorable”. Así en gran parte de las colonias, entre México y Río de la Plata se manifestaron los clamores educativos para mejorar la economía, la administración, las costumbres y “traer mayor felicidad a sus pobladores”.

Para el caso de Cochabamba, uno de los promotores fue José Antonio de San Alberto, quien fundó la primera “Casa de Educación” de Cochabamba en 1789, priorizando la educación de las niñas huérfanas de la ciudad. Allí serían contratadas las primeras maestras, unas señoras que se habían conformado en un “recogimiento de mujeres” que luego de penurias en los arrabales, pasaron a trabajar en una casa donada por Antonio Veruete en el centro de la Villa de Oropesa siendo de a poco mejorada por el arzobispo. A decir de Gato Castaño (1992, p. 17), la figura de San Alberto coincidió con la del intendente Viedma quien habría aplaudido la labor atribuyendo una gran reforma al estado eclesiástico.

Sin embargo, el legado de la Compañía de Jesús y los colegiados de dicho ente, también estaban presentes y de lejos seguro observaban la implementación de la educación de las

niñas huérfanas. Casi una década después, llegaron solicitudes a la Intendencia de varios sujetos que se ganaban la vida como preceptores, se trataba de dos antiguos alumnos de los Jesuitas. Ambos nacidos en la villa de Oropesa, criollos de nacimiento y con ascendencia española según sus propias actas de bautizo⁹, pretendían obtener el reconocimiento de su cátedra y ser sostenidos con las rentas del pueblo o la comuna como sucedía en otros espacios entre la metrópoli y ultramar. En oposición, también existían otros dos preceptores que no eran americanos sino peninsulares de nacimiento, que pretendían ser hegemónicos y únicos en cuanto a enseñantes de latinidad y primeras letras en la Villa.

¿Pero quiénes eran estos sujetos? Entre los pocos datos hallados, se puede precisar que uno de los criollos: Agustín de Asque (modernizado Ascui) a inicios del siglo XIX es encontrado como un renegado militante de la resistencia criolla de Cochabamba ante las tropas realistas. Lo poco que se sabe de él es que tuvo dos hermanas, Juana y Lucía Ascui, que actuaron como espías e informantes del bando “patriota” durante el inicio de los desórdenes proto independentistas que luego desembocarían en épicas luchas entre 1804 y 1812. Si retrocedemos en el tiempo, Ascui en su juventud habría asistido al colegio de los padres jesuitas hasta poco antes de su expulsión en 1767, donde adquirió destrezas lingüísticas y conocimientos humanísticos alcanzando el título de bachiller¹⁰. Es posible que también trabajó como colaborador en el Colegio de la Compañía de Jesús durante el momento de la expulsión de 1767, esto explicaría que fue él quien se mantuvo con las llaves de la institución hasta que a principios de 1790 fue obligado a entregarlas a Viedma y su preceptor de latinidad oficial el español Francisco de Quiroga. Quizá esta situación fue una de las razones para el desarrollo de un fuerte resentimiento frente a los peninsulares. Sin embargo, entre 1767 y 1790, años conflictivos, ejerció como preceptor de menores en la Villa de Oropesa donde intentó institucionalizar su labor como maestro. Se sabe que, desde la transición del Corregimiento a Intendencia en Cochabamba, realizó varias gestiones para su reconocimiento como preceptor ante Francisco de Viedma, como se verá más adelante. En otros aspectos, su vida privada también generó tensiones, aunque estuvo legalmente casado con Beatriz Ríos (1757-1825), nunca concibieron ningún hijo. Es posible que, debido a esta situación, se lo conoció como “bandido lujurioso”, ya que tuvo varios hijos naturales con diferentes mujeres, el primero, Francisco nació en 1788, su madre fue Martina Sánchez, por 1789 nació Carlos de la misma madre. En 1795 tuvo otro hijo llamado Manuel con la maternidad de Manuela Álvarez. Por último, en 1804 nació una hija a la que llamó Francisca de la que se desconoce el nombre de su madre. El 4 de junio de 1812 luego de ser aprehendido por las tropas realistas, fue acusado de traidor a la corona y condenado al paredón por órdenes de Goyeneche¹¹.

⁹ Cf. Archivo Arzobispal de Cochabamba. Certificados de defunción 1799–1836 (p. 301).

¹⁰ La iglesia de la Compañía de Jesús junto a toda la estructura, entre parroquia y monasterio, tenía tres naves y era, a fines del siglo XVIII, una de las más hermosas construcciones del poblado de Cochabamba donde funcionaba el Colegio de los Jesuitas. Cf. d’Orbigny (2002, p. 1155).

¹¹ Cf. Archivo Arzobispal de Cochabamba / Cochabamba. Certificados de defunción 1799–1836 (p. 522).

Por otro lado, Pedro de Ozinaga¹², preceptor informal, era vecino de Oropesa, casado en 1773 con Marcela Terceros, a diferencia de Agustín Ascui, no se tiene datos acerca de sus estudios o si fuera titulado, aunque es probable que también haya sido alumno, pero no bachiller del Colegio Jesuita. Sin embargo, de cierta manera había sido educado, quizá familiarmente en el arte de la gramática, retórica y poética ejerciendo sin licencia el rol de preceptor del corregimiento sin una asignación económica. Al parecer, por el solo hecho de pertenecer a una familia acomodada con propiedades y haciendas en el valle central, así como hijo único y legítimo de Ignacio Ozinaga y Eugenia Duran, criollos de origen hispánico, consiguió una cátedra de enseñanza de las primeras letras junto a Ascui. En todo caso, ambos ejercieron sus funciones de manera privada desde la expulsión de los jesuitas en Cochabamba, trabajando en las antiguas aulas del Colegio de la Compañía de Jesús. Así, durante el gobierno de Viedma y la transición a la Intendencia, ambos criollos comenzaron a tramitar su reconocimiento como preceptores oficiales.

Como sucedió en otras partes del imperio panhispánico, seguramente durante las décadas de su trabajo, los alumnos mejor colocados económicamente sostuvieron los salarios de los preceptores que garantizaban una enseñanza básica/media a varios españoles, criollos y mestizos pudientes de la villa. Con todo, los criollos que pretendían un reconocimiento, sólo obtuvieron la negativa de la intendencia y por los datos es posible que la desaprobación respondió a otro matiz, quizá de corte político. El contexto de disputas y tensiones se había agravado luego de la rebelión indígena de 1781 y gran parte de los cargos institucionales fueron cooptados por peninsulares. La razón era simple, una desconfianza encarnecida hacia los grupos no ibéricos que, para la Monarquía hispana, debían continuar siendo vasallos sin acceso al poder político. Este escenario ha sido estudiado en el contexto paceño por Barragán (1995), sin embargo, en Cochabamba también se perciben similares características y es notorio que la tensión se visibilizó en espacios tan precisos como la educación como se verá en el presente escrito.

Argumentos educativos de Agustín de Ascui y Pedro de Ozinaga

Los preceptores criollos, durante su alegato, tienen una manifiesta necesidad de ampliar su margen de acción en la villa. Para ello esbozaron un proyecto solicitando a la intendencia un reconocimiento como “maestros de escuela y estudio”. En su solicitud dirigida al Cabildo de la Leal y Valerosa Villa de Oropesa el 17 de enero de 1788, ante el Intendente Francisco de Viedma, plantearon lo que para ellos fue considerada una necesidad, acceso a la educación por parte de los niños de tierna edad. Arguyeron que estos debían recibir instrucción mientras más pequeños fuesen por la docilidad de la tierna edad. Así evitarían vicios futuros y se caracterizarían por las virtudes del buen ejemplo. Por medio de Nicolas Joseph Montañó, el escribano, precisaron que muchos padres sustituyeron su rol de “Meros” y el deber de la enseñanza hacia otros sujetos. En todo caso dicha situación poco favorable, fue observada como un espacio abierto para que los niños tomen “ideas falsas

¹² Cf. Archivo Arzobispal de Cochabamba (AAC) / Matrimonios 1756–1789 (foja. 338).

en razón” como “prevaricación y desorden”, dejando las puertas abiertas para futuras “inclinaciones criminosas”, precisando dijeron:

Por lo regular difícilmente se abandona a lo vergonzoso de los vicios, el que desde sus primeros años mamo la suavísima leche de las buenas costumbres, y porque el contrario el que desde su niñez tuvo una viciosa disciplina, casi es imposible olvide aquellas delincuentes lecciones, que les dio un mal ejemplo a menos de una particular providencia que le haga conocer sus errados caminos y mudar de vida¹³.

Citando a un Padre llamado Vicente Roudri, del que no sabemos nada, quizá un franciscano contemporáneo a los preceptores, recuperando sus ideas dijeron que: “no es de menor consideración la elección de maestros para la enseñanza de los niños que la de un capitán para guardar y defender una plaza”¹⁴. Haciendo alusión a la justa y necesaria formación académica para ocupar un espacio no solo en la sociedad sino en la estructura institucional de la villa, que históricamente era considerada conflictiva y abiertamente criminal¹⁵. Además, denunciaban implícitamente que, por entonces, los soldados y militares tenían mayores privilegios que cualquier otro profesional.

Ambos preceptores afirmaron, al parecer alentados por el modelo pedagógico de Fleury¹⁶ que los niños debían usar la razón germinal y evitar utilizar el lenguaje inapropiado, pues para este ilustrado y sus seguidores del nuevo mundo, es inmenso el interés de que “nada oiga y nada vea el niño” sino lo necesario y bueno con “más impresión en lo que ve que lo que oye”. Por eso, insistieron “alternadamente remedar ya las funciones de los templos, ya el ejercicio de los soldados, las posturas de los artesanos y aún el mal gobierno de las ciudades”. Recomendando que era “desde ahí que debe trabajarse por darse buen ejemplo más que por instruirle con pláticas y persuaciones”¹⁷.

Asimismo, acudiendo a la legislación imperial dejaron claro que “si la experiencia no lo hiciera palpable, obligaría a solicitar el remedio” bajo el cumplimiento de la “Real provisión del supremo concejo del año de 1771”. Concluyendo que siempre debía tenerse en respaldo, es decir, un “augusto y religioso ánimo de nuestro amabilísimo monarca” por considerarse a la educación de la juventud como “uno y el más principal ramo de la policía y buen gobierno del estado, pues de la mejor instrucción de la infancia experimentará la

¹³ Cf. AHMC/ECC Vol.248. Año 1799. Folio 601. Leg.30. N°32.

¹⁴ Cf. Op. Cit.

¹⁵ La Villa de Oropeza fue durante gran parte del siglo XVIII y con énfasis desde 1776, cuando pasó a ser administrada desde el Virreinato del Río de la Plata, una región altamente conflictiva por los desbordes políticos y económicos que alteraron la misma por décadas. La alta corrupción entre los funcionarios españoles, los abusos de los terratenientes criollos, la soberbia de los mestizos y las evasiones tributarias de los indígenas justificaban la necesidad de mejorar las condiciones educativas del ambiente social y cultural de la región.

¹⁶ Claude Fleury fue un ilustrado de la primera mitad del siglo XVIII, quien pensaba que la ignorancia se podía erradicar, además que era un mal que infestaba los poblados. Cf. Fleury, Claudio.

¹⁷ Cf. AHMC/Expedientes Coloniales Cochabamba. Volumen 248. Año de 1799. Foja. 601.

causa pública el mayor beneficio, disponiéndose desde aquella edad los hombres para los progresos de las ciencias, y buenas costumbres”¹⁸. Telón argumentativo que también hacía referencia a las órdenes emanadas por el mismo Rey Carlos III (1774) dirigidas a la Universidad de Salamanca.

El “plan de estudios de 1771” de la península a Cochabamba

Los dos preceptores, aludiendo al plan de estudios de 1771 publicado en la metrópoli¹⁹, hicieron notar que conocían una de las reformas educativas más importantes desarrolladas en la España Imperial. Según Astorgano (2001, p.76) aquella reforma pretendía involucrar a las instituciones en una de las tareas más importantes otorgando una mayor responsabilidad a los profesores de lenguas de la Universidad de Salamanca, que, de acuerdo al plan, debían controlar los estudios de latinidad tanto en el reino de León como en otras provincias de Extremadura. Si bien, Ascui y Ozinaga sostienen conocer el debate en las universidades españolas, en particular la de Salamanca y la crisis que atravesaba su sistema educativo, también estaban al tanto de los cambios en la instrucción de las humanidades, que entonces aludía al estudio del latín, griego, hebreo, retórica, formando profesionales con un dominio trilingüe que, a fines del siglo XVIII presentaba varias falencias. En lo que atinge a la instrucción básica, citaron algunas reglas imprescindibles que se debían mejorar:

Proveyó las más santas reglas, que debían observarse en la elección de maestros que conserven a los niños las primeras letras, doctrina cristiana, rudimentos de nuestra religión católica, respecto a la potestad real y honor a sus padres, y mayores, formando en ellos el espíritu de buenos cristianos, y aquellas proporciones necesarias para la sociedad. Las cuales ritualidades sumariamente son las siguientes.

- Que los que hubieren de ser admitidos para maestros de primeras letras ande ser examinados y aprobados en la doctrina cristiana por el ordinario eclesiástico haciéndolo constar por certificación ante el corregidor o alcalde mayor y comisarios que nombrase el ayuntamiento.
- Que ande producir informaciones de tres testigos (precedida citación del síndico personero) de su vida, costumbres y limpieza de sangre, y a su continuación informe de la justicia sobre la certeza de dicha información.
- Que estando corrientes estas diligencias, uno o dos comisarios del ayuntamiento con asistencia de dos examinadores, y del excelentísimo los examinaran en las Artes de leer y escribir y contar haciéndoles escribir a su presencia diferentes muestras y ejemplares de las cinco reglas de contar dándoles aprobación según resultare del examen con relación de hallarse evacuadas las previas diligencias que se llevan indicadas quedando el original en el archivo del ayuntamiento.

¹⁸ Cf. Óp. Cit. Foja. 602.

¹⁹ Cf. *Plan de estudios dirigido a la Universidad de Salamanca por el Real y supremo consejo de Castilla y mandado imprimir de su orden*. Salamanca: Antonio Villagordo y Alcaraz & Thomas García de Honorato, 1771.

- Que por el acto del examen no se ande llevar derechos algunos excepto los del escribano por el testimonio.
- Que con estos documentos deba ocurrir a sacar el título correspondiente para la enseñanza de los niños.
- Que las maestras de niñas sean igualmente examinadas y precedan las mismas legales diligencias que van especificadas de que corrido el traslado al síndico se le hade oír.
- Que ni los maestros, ni las maestras puedan enseñar, ni enseñen niños de ambos sexos contrayéndose los maestros solo a enseñar niños y las maestras a las niñas.

A estas se podrán añadir otras deducidas de la misma Real provisión como son: Que ni unos, ni otros permitan que los niños y niñas aprendan a leer en libros profanos, o que contengan historias o novelas que en aquellos tiernos corazones puedan hacer alguna impresión contra las máximas saludables del evangelio, o exciten algunos afectos que cayendo en aquella tierra dócil, y delicada se arraiguen para producir con el tiempo frutos funestos de vicios: sino que procuren que los libros sean de doctrinas cristiana, catecismo, y otros espirituales, en que al mismo tiempo que aprende a leer, se vayan introduciendo en los dogmas más esenciales: en el ejercicio de las virtudes apercibiéndoles a los maestros y maestras que se hará visita de escuelas en el tiempo que parezca oportuno y reconociéndose la menor inobservancia de estos capítulos, no solo se les cerrara la escuela, sino que también serán castigados²⁰.

Según los preceptores, aquellas reglas explicaban con cabalidad la necesidad de remediar el caos que se había generado en los largos siglos de olvido a la educación de los habitantes de la villa de Oropeza. Situaron que, desde ya, la villa había recibido una afluencia grande de forasteros y por la necesidad de educar, muchos personajes de los “arrabales” fungían como maestros apenas sabiendo leer y escribir “aunque sea mal”, decían. Por lo que lamentaban que ciertos preceptores, desconocían, sino tenían otros intereses, ¿podríamos sospechar de intereses ligados al cuestionamiento del poder español? Si consideramos la existencia de varios *novatores* en el valle de Cliza, por qué no pensar que también estuvieron presentes en la villa de Oropeza, un lugar de mayor dinámica, con una población criolla y mestiza altamente densa como descontenta.

Los dos españoles preceptores, sobre aquellos personajes dijeron:

(...) es cosa lastimosa, que sean preceptores unos hombres, que talvez por su obscuro origen, o por viciosas inclinaciones influyan en los tiernos infantes unas ideas bastante reprehensibles, o por lo menos unos sentimientos apocados, sino son delincuentes o que faltándoles la prudencia y sagacidad infundan en los niños terror y miedo, tedio y abominación a la disciplina²¹.

Para Ascui y Ozinaga, con una respuesta ingenua, pero con un conocimiento de la educación moderna, aunque sin citar a ningún autor moderno, habían distinguido tres maneras de didáctica para contrarrestar dichas enseñanzas. Por un lado, el discurso

²⁰ Cf. AHMC/ECC. Volumen 248. Año de 1799. Foja. 603.

²¹ Cf. Óp. Cit. Foja. 604.

moderno como vanguardia de aquel tiempo y más aún si consideramos a Cochabamba como una región periférica y de frontera, reposaba en el “amor instruccionalista”²² que debía disminuir los castigos y aumentar la instrucción hacia el campo práctico. Discurso que según Ospina (2010, p. 74) sería utilizado casi un siglo después por los educadores de la escuela activa, resonando “hemos dejado ver la conveniencia de un régimen de *dulzura*, de *suavidad* y de *cariño*, adecuada a la naturaleza infantil, y más digno, por lo tanto, de ser llevado a la escuela”. En Cochabamba este discurso parece haberse conocido bajo el concepto de corriente *Suavísima*, donde se mezclaba la suavidad con la dulzura y el cariño, la circunspección, seriedad y castigo. Aunque se debe dejar claro, que estos últimos tres elementos si bien fueron practicados en el antiguo régimen y extendido hasta el siglo XIX, fueron retirados por la escuela activa practicada desde la primera mitad del siglo XX.

Un segundo aspecto elevado a consideración por los preceptores aludió al “rol del maestro” quien debía no sólo remitirse a enseñar a leer y escribir, sino también a “imprimir a los niños el santo temor a Dios” argumentando que no sería un verdadero maestro quien no enseñe los evangelios u omita las “verdades católicas”. Otro elemento al que aludieron los preceptores fue la “axiología”, concepto filosófico que interpretaban que “por cualquier defecto” o “escándalo” por pequeño que sea, debía incurrirse en un dictamen de valores que el evangelio sentenciaba sobre alguna mala acción o ejemplo de o hacia los niños.

Con todo, pidieron de favor al intendente Viedma que gestione el patrocinio educativo. También a la justicia para que su digno trabajo sea justificado y que la educación “reforme la corruptela introducida” en la sociedad de fines del siglo XVIII con todo el rigor. Por último, se cumpla con puntualidad las nuevas reglas y leyes que se estaban aplicando en el reino, para que Cochabamba pueda “tener escuelas y aulas de latinidad”²³.

Conflictos entre preceptores peninsulares y criollos

Poco después Ascui situó la necesidad de tener licencia para ejercer el cargo de preceptor de menores sin ningún temor, como había sucedido con el proyecto pedagógico de San Alberto en 1789 en relación a las maestras de las niñas huérfanas que se desenvolvían en la enseñanza en la Villa de Oropesa (Gato Castaño, 1988, p. 736). La misma fue entregada por un antiguo secretario de Viedma, el doctor Luis Reque. Con aquel documento Ascui comenzó a impartir clases como preceptor público de latinidad estableciendo su sede en el antiguo colegio de la Compañía de Jesús del que se había hecho cargo en el momento de la expulsión de los mismos. Allí, daba sus aulas y clases a los estudiantes, en su mayoría chicos, por lo menos durante algunos meses.

²² Sin conocer un estudio sobre este planteamiento educativo del antiguo régimen, debe confrontarse con obras como el *Discurso sobre la educación popular de los artesanos y su fomento, 1775-1777* o el *Discurso sobre el fomento de la industria popular* del Conde de Campomanes. También véase el *Informe sobre la ley agraria, Bases para la formación de un plan de instrucción pública* y la *Memoria sobre educación pública o sea tratado teórico-práctico de enseñanza con aplicación a las escuelas y colegios* de Gaspar Melchor de Jovellanos.

²³ Cf. AHMC/ECC. Volumen 248. Año de 1799. Foja. 604.

Sin embargo, Viedma tenía una profunda desconfianza en relación al criollo, se puede confirmar dicho temor debido a la orden de cierre que luego dio al preceptor. El intendente tenía la sospecha que éste no hacía públicos los exámenes de sus disciplinas y materias. Agregó que primero debía someterse ante su autoridad con la finalidad de poder recibir el examen que sea, nombrando a “regidores interventores” oportunos para que, en consecuencia, fiscalicen las licencias correspondientes. Ascui en un primer momento estuvo de acuerdo, y aplaudió que se legalice su labor otorgándosele una licencia actualizada de acuerdo a las “normas y al derecho”.

Sin embargo, la división entre preceptores perjudicó el reconocimiento. Esta división tenía que ver con ciertas observaciones de orden personal. Viedma, asesorado por San Alberto, aprovechó los problemas internos y observó las crecientes contradicciones entre Ozinaga, Ascui y otros preceptores peninsulares que fueron apareciendo. En la intervención de Ascui se mencionó que era necesario, a partir de la fiscalización de la intendencia, se posesione al más competente y se eviten los “disturbios y diferenciaciones” que tenía con Pedro de Ozinaga. A quien dijo respetar, pero no aprobar la entrega de una licencia como “preceptor de latinidad” equivalente al preceptor de un colegio religioso. Por lo que sugirió simplemente que debía asignarse el permiso de “maestro de escuela”, que, a su juicio, era el ejercicio general que realizaba. También pidió una visita a la infraestructura cuyos resultados debían mostrar que las aulas se encontraban en la antigua sede del colegio de la Compañía de Jesús siendo un ambiente adecuado para la dignidad de los alumnos.

Si bien Ozinaga no respondió, en el seguimiento que realizó Ascui, observó que seguía dando clases en el predio, a diferencia suya. Por lo que exigió se apresure la evaluación y nuevamente pueda ejercer “públicamente las clases como preceptor de latinidad”. Reiteró varias veces que se le otorgue una “providencia” y solicite un expediente firmado respondiendo a los oficios. Reclamó por una “perniciosa demora y grave perjuicio de perder el corto estipendio que recibía de sus alumnos” atentando gravemente contra “su crecida familia” así como el atraso en la enseñanza de los discípulos que se encontraban a su cargo. Días más tarde, Viedma envió buscar el expediente, ordenando llevarlo ante los fiscalizadores para que realicen la prueba y evalúen la misma.

Para dicho propósito Viedma contrató a un teniente del cabildo, el asesor letrado Dr. Eusebio Gómez García y los regidores Antonio Allende y Manuel Urquidi quienes fueron nombrados para evaluar a Agustín Ascui. Los resultados fueron alentadores a favor del preceptor, quien fue ratificado, aunque temporalmente, para continuar como “preceptor de latinidad”. Los fiscalizadores aprovecharon para evaluar a Pedro Ozinaga quien también se hallaba en los predios y ejercía el cargo de preceptor. Igualmente fue examinado y se lo halló instruido en latinidad y con aptitudes suficientes para seguir enseñando. Concluyendo el acta, afirmaron que Ascui era más apto que Ozinaga para la enseñanza. También precisaron que en el aula de Ascui encontraron a un joven de 16 años y en el de Ozinaga de 15, situación que no ameritaba reducir las edades, sugiriendo que ambos podrían continuar trabajando en los predios del colegio jesuita con la condición que abran el quinto

curso, imprescindible para el conocimiento de las estructuras y sílabas “para la perfección de la latinidad”. En su intervención final Eusebio Gómez García precisó:

Vista la obligación antecedente, y mediante a resultas para ella, la aptitud y suficiencia de Don Agustín Asque y la mediana que le asiste a Don Pedro Osinaga para la enseñanza de latinidad, encargándoseles a ambos la buena armonía que deben guardar entre sí, y el celo y vigilancia que deben tener en que sus discípulos se instrúan no solo en los primeros rudimentos de romances, nombres compuestos, géneros, pretéritos, cuarto, versículos, y casos, si también en el quinto, retórica y demás que constituyan en perfecto latino, a cuya mira y examen deberá atender el celoso empeño del síndico procurador general, luego que se le ministren noticias para los expresados, Asque, y Osinaga de hallarse suficientes para dicho examen de preceptores de gramática en el colegio de los expatriados jesuitas asignándoseles al primero la aula que estos tenían para el propio efecto por ser mayor el número de discípulos que tiene a su cargo y al segundo, la que aquel ocupaba y sin diferencia ni distinciones, los ángulos que deberán ser comunes a entre ambos para que de ese modo se logre la misión de los estudiantes, y la emulaciones en sus aprovechamientos que es el objeto a que deben inclinarlos con el ejemplo y buena crianza de que también deben cuidar sobre que se le reencarga prometiéndose este gobierno así lo ejecutaran en desempeño de sus obligaciones²⁴.

Un año después, la fiscalización sacó a la luz a otros preceptores, se trataba del español Francisco de Quiroga quien también ejercía como “preceptor de latinidad” titulado por la Santa hermandad del señor Obispo. Este en el pleno, reclamó que los criollos les quitaban estudiantes por ser menos exigentes. Manifestó que, en su ejercicio, a pesar de la pobreza de algunos discípulos, no privó al público sobre las utilidades de la educación hasta que recibió algunas observaciones de la intendencia y tuvo que parar su labor por algún tiempo. En ese interín pidió:

(...) se trate se sirva su notoria integridad, y selo mandar, que el ministro alguacil me ponga en posesión del aula, y vivienda respectiva en la casa de los exjesuitas en atención al mismo auto de V.S. contenido en la confirmación del título librado a este efecto, y de igual modo haga saber a los que había aquí han ejercido este ministerio, sobresean inmediatamente que sean notificados; y que no enseñen sino bajo las condiciones celosamente ordenados en dicho título que el hermano prelado para precamisión de muchos inconvenientes en estos términos²⁵.

Viedma le respondió tácitamente, reconociendo el título del preceptor con el aval de Fray Josef Antonio de San Alberto²⁶, arzobispo de la diócesis de Cochabamba, quien también confirmó mediante un decreto del catorce de junio, que el teniente de alguacil de la ciudad tomase posesión del aula destinada a la enseñanza de la latinidad en el colegio de los “padres expatriados jesuitas”.

²⁴ Cf. AHMC/Expedientes Coloniales Cochabamba. Volumen 248. Año de 1799. Fol. 605.

²⁵ Cf. Óp. Cit.

²⁶ El proyecto educativo Albertiano en Charcas se desarrolló entre 1785 y 1805 del que Cochabamba fue parte y donde se desenvolvió con relativo éxito. Cf. Gato Castaño (1991).

Sin saber de los cambios repentinos de Viedma, quizá por alguna desconfianza manifiesta por parte de José Antonio de San Alberto, ordenó a Agustín Ascui desocupe inmediatamente los predios del colegio, y si no lo hacía, amenazó con tomarla directamente con emisarios de la intendencia. Viedma también exigió que saque sus cosas de una habitación contigua al aula donde Ascui dormía algunas veces. Por último, notificó a todos los preceptores de la villa a que se abstengan de enseñar hasta que puedan recibir las licencias respectivas por parte de su gobierno. Caso contrario, tendrían que acatar la multa de 25 pesos y la destitución a su cargo.

Meses después, por octubre de 1790 el teniente alguacil. Sr. Soria dio cumplimiento a lo mandado por Viedma y se dirigió hacia el colegio de la antigua Compañía de Jesús donde encontró el aula y la habitación deschapadas y abandonadas. Si bien Ascui había abandonado el predio, este lo había dejado en condiciones inutilizables, aun así, Francisco de Quiroga fue posesionado en el lugar y declarado como “principal presidente maestro de latinidad de la Villa”.

Sin saber los pormenores de la destitución de Ascui como preceptor, se entreen profundas contradicciones y conflictos étnicos locales entre criollos y peninsulares por aquel prestigioso espacio laboral y más aun siendo amigo de la expulsada Compañía de Jesús. Seguro que Ascui, al haberse educado con los jesuitas fue sospechoso de haber estado en complicidad, más aún en un contexto altamente diferenciado y politizado como eran las colonias hispanas en América, en particular Cochabamba desde donde se enviaban misiones a Moxos, Santa Cruz de la Sierra y Chiquitos, que aún eran exploradas por misiones religiosas. Además, Ascui era “hijo de la tierra” no peninsular y a diferencia de Francisco de Quiroga, no era parte del cabildo como oidor o amigo de los funcionarios ibéricos. Por ello las disputas por el cargo continuaron, a pesar que el mismo no fuese reconocido financieramente por el cabildo, menos por la intendencia, apenas se beneficiaba del estatus que ofrecía el cargo frente a las autoridades del cabildo, y por sobre todo de la sociedad local.

Es posible pensar que las reformas de Viedma en el atardecer colonial, se asocian a la desconfianza que ya se sentía desde mediados del siglo XVIII con evidentes rivalidades étnicas entre aquellos grupos radicalizados de criollos y peninsulares. Es probable que la hermética comunidad de peninsulares que habitaban y dominaban Oropesa, seguramente ayudaron en la destitución de los preceptores criollos. Entre algunos antecedentes, por ejemplo, se sabe que mucho antes de la rebelión indígena de 1781 en Cochabamba, se desarrollaron violentos encuentros entre hacendados y oidores criollos contra miembros del cabildo, y los propios corregidores españoles. Vale la pena detenerse un momento en esta realidad.

Hacia el último cuarto del siglo XVIII, los oidores criollos del cabildo de la villa de Oropesa y varias comarcas cercanas, decidieron parcializarse estratégicamente a favor de los nativos. Hicieron notar que la aplicación de los *repartos* en las jurisdicciones de los tenientes corregidores, estuvo guiada por una lógica de avasallamiento y endeudamiento

fiscal forzado hacia los indios de manera *in fraganti*²⁷. El 27 de enero de 1778, un informe del cabildo de Cochabamba se dirigió al general de cuentas Pedro Antonio de Zevallos, denunciando los perjuicios cometidos por los corregidores y sus tenientes peninsulares en los valles de Sacaba y Cliza. Según el sumario, los atropellos se venían cometiendo desde el año de 1767 a nombre de los repartimientos y del Rey.

Entre los oidores del cabildo de la Villa, se encontraba como alcalde ordinario de primer voto Joseph de Arias Arguello, como real propietario Juan Joseph Uzieda y Gonzales Alférez, alcalde ordinario interino de segundo voto, Pedro del Zerro y Soriano como regidor y decano. Domingo de Arias Arguello era depositario general junto a los regidores Manuel Valentín Gutiérrez y Francisco Gumucio y Astuena²⁸, y como procurador general Nicolás Joseph Montaña. Las citadas autoridades criollas, autonombradas como «padres de la república», expusieron lo que para ellos eran los «graves e insoportables perjuicios» de los peninsulares. Denunciaron que los corregidores españoles con apoyo del ejército, se valían de los repartos para inferir a toda clase de daños, particularmente a los más desprovistos, en todo caso a los “indios”. El argumento fue textual, «ya en obligarles con violencia a recurrir excesiva cantidad de efectos que no necesitan», o «ya en el cobro de sus intereses antes del término concedido» u «obligando a otros que no los necesitan»²⁹. La queja indicó que la autoridad (el corregidor) hizo la entrega de bienes a los que involuntariamente accedían las personas y tenían que forzosamente pagar. Denunciaron también que los “infelices” que aceptaban, no tenían otra opción que esperar al resarcimiento en la residencia de los corregidores porque a ella estaban obligados por leyes y cédulas reales retribuyendo en trabajos forzados y obligatorios como «pongos»³⁰ sin derecho a que ninguno salga del distrito antes de haber pagado su deuda, siendo inevitable el poder evadir las órdenes del corregidor que los tenía en calidad de sirvientes.

La denuncia mostraba que los perjuicios eran evidentes desde aproximadamente el año de 1767, paradójicamente el mismo año de expulsión de los jesuitas de los territorios de colonización hispana, coincidencia o no, se vulneraron con mayor facilidad los derechos de los “indios” extendiéndose hasta 1778. Los corregidores que transcurrieron en la Villa

²⁷ Cf. AGN, Interior, Legajo 4, Expediente 13. El cabildo (criollo) de Cochabamba representa los perjuicios que los corregidores (españoles) causan con los repartos en sus jurisdicciones. 1778, 706 ff.

²⁸ Cf. AGI, Arribadas, 571, N°204. Por este documento se sabe que tuvo un hijo llamado Mariano Domingo de Gumucio y Astuena a quien envió al “Seminario de Nobles en Vergara” en el País Vasco entre 1788-1794. Aquella institución desde 1776 funcionaba en el abandonado colegio de jesuitas que durante la ilustración no solo instruía a la nobleza vascongada, sino también a hijos de las élites funcionariales, militares e intelectuales de España y sus provincias de ultramar, particularmente de Hispanoamérica.

²⁹ Cf. AGN, Interior, Legajo 4, Expediente 13, ff. 709-710.

³⁰ Por las fuentes halladas deducimos que el término *Pongo* comenzó a usarse a fines del periodo colonial, quizás desde el último tercio del siglo XVIII, específicamente en el Alto Perú. Parece derivar de Punga, ponga, “poner su turno”. Se definió como un servicio de los “indios” para poner o reponer los repartos que no lograron pagar. Un estudio clásico, no colonial en REYEROS, Rafael (1963).

de Oropeza por aquellos años fueron; Agustín Vidal Ximenes³¹, Joseph de Erdoúza, Pedro Rodrigo y Garralda³². El primero había sido previsiblemente asesinado y murió por causas confusas no esclarecidas antes de concluir su gobierno. El segundo concluyó, pero fugó sin rendir cuentas a nadie, y el tercero intentó fugarse antes de terminar su gestión en la provincia. Es probable que los desfalcos a las cajas reales de Cochabamba por Garralda tuviesen que ver con una antigua deuda de 1775 con Blas Antonio Benito Ximénez por la suma de 6000 reales de a ocho³³. Ante este intento de fuga los oidores criollos del cabildo insistieron en que antes de abandonar la villa, los españoles debían rendir cuentas al rey. Caso contrario y en cumplimiento de sus «Reales disposiciones» exigirían el desagravio de los afectados y damnificados. Así mismo reclamaron al rey que pueda ordenar al corregidor Pedro Rodrigo y Garralda que no salga de la provincia de Cochabamba mientras no cumpla «en su vista» las reales disposiciones.

En este ínterin, lo que llama la atención de sobremanera es que los oidores puntualizaron, que los “corregidores actuaban en des beneficio de la Villa por ser forasteros y no ser provincianos”. Vale decir, se desnudó una contradicción étnica que pasaba por el origen y el lugar de nacimiento. Podemos sospechar que, en Cochabamba, los corregidores españoles ejercían su poder de manera homogénea con relación a los demás grupos residentes no españoles, en su mayoría mestizos, indios originarios e indios forasteros, algunos criollos y españoles pobres, quienes además, con poca educación y escasas diferencias habían sido *indianizados* y *quechuizados*³⁴. De tal forma que desconocían ciertos procedimientos para cuidar y no poner en riesgo sus pequeñas propiedades, siendo una causa más para el padecimiento de los injustificados y excesivos cobros que absorbían los corregidores a las otras “castas” del valle.

³¹ En Cochabamba la incautación de bienes a los expatriados jesuitas la inició el entonces corregidor Gabriel de Herboso, y la continuó Agustín Vidal Ximénez quien fue acusado de sustractor de bienes a su favor, y entonces iniciado una causa que lo llevó a los tribunales judiciales, de donde intentó escapar. Cf. ACEVEDO, Edverto Oscar (1996).

³² Cf. AGN, División Colonia, Intendencia de Cochabamba, 1762-1783. Sala IX; 5-8-2. Pedro Rodrigo y Garralda en una nota fechada el 20 de diciembre de 1778 desde Cochabamba, avisaba al Virrey Juan José de Vértiz haber entregado a su sucesor aquel corregimiento. A la misiva acompañaba la relación de sus méritos y solicitaba se le dé nuevo destino para poder mantenerse.

³³ Cf. AGN, Protocolos, Registro 1, 1775, fs.56. Corregidores y subdelegados que concertaron operaciones de fiado en Buenos Aires (1731-1802).

³⁴ Sin existir trabajos en relación a la *indianización* de los castellanos, éste fenómeno se remonta al siglo XVI, para el caso del Alto Perú y en particular Cochabamba, puede ser la lengua quechua un hilo conductor a esta condición histórica. Hacemos referencia a la “quechuización” en el sentido que la población del valle se comunicaba predominantemente en la llamada “lengua general” del incario. Esto debido a la reforma Toledana, impulsó que se hable dicha lengua y los indios continúen pagando los tributos. Por otro lado, la disposición debía evitar que los pueblos de españoles se mezclen con los indios. Situación que al final de la colonia había ocasionado que casi todos los grupos étnicos entre hispanos y andinos dominen la lengua general. Por ejemplo, cuando llega un viajero francés a comienzos del siglo XIX no tarda en señalar que, hasta las mujeres “blancas” de la elite, entonces criolla, no hablaban el castellano sino el quechua. Cf. d’Orbigny, Alcides. (2002, pp. 1151-1179).

Una balanza a favor de los preceptores de latinidad de origen peninsular

Hacia fines de 1791 Francisco de Quiroga, preceptor de latinidad institucionalizado por la intendencia de Cochabamba, a quien, además, se le había otorgado cierto poder para evaluar a los mentores que aún ejercían en los arrabales de Cochabamba. Luego de un altercado con otro preceptor de origen criollo, exigió que mostrasen el título de enseñantes. Entre sus quejas resaltó que su pedido pretendía evitar los perjuicios que resultaban de la causa pública que era, precisamente la educación. Quiroga se refería indirectamente a Pedro Ozinaga y Julián Cabrera, preceptores criollos empíricos que no tenían ningún título que les valga en la carrera de preceptores. El peninsular incluso manifestó que ambos preceptores criollos habían “sido reprobados en el examen” que se celebró públicamente ante el intendente. Por lo que Quiroga prohibió contundentemente que ambos preceptores continúen ejerciendo su cargo, cumpliendo con la prohibición de los autos firmados por el propio intendente. Quiroga continuó incomodando a ambos criollos afirmando:

(...) los referidos se abstengan enteramente de semejante ejercicio, observando cumplidamente el citado auto, pues de otra suerte serían irreparables los daños, e ilusorias las órdenes judiciales, y con la precisa condición que, de ejercitar dicho ministerio, lo haga cualquiera de ellos en mi compañía, a mi dirección y método y no de otra suerte³⁵.

Quiroga dijo que ambos criollos debían seguir los pasos de uno de sus discípulos, quien era disciplinado, ejemplar y que a veces lo suplía en alguna aula por estar sujeto a su cargo y en el ejercicio. Al parecer Quiroga se encontraba bastante enfermo, pues se justificó afirmando tener una “notoria enfermedad” razón por la que evitaba ir a todas sus aulas. Si bien Quiroga era el preceptor con mayor reconocimiento hasta entonces, apareció otro peninsular llamado Pedro Josef de Oporto, que también ejercía el cargo de preceptor de latinidad. Este se había sujetado a las normativas impuestas por su colega Quiroga, de quien obtuvo una licencia como preceptor pagado por la intendencia percibiendo un estipendio mensual para su mantenimiento.

En este contexto Oporto se quejó por la casi ausente cantidad de alumnos que tenía, acusando de manera directa a Pedro Ozinaga y Julián Cabrera, quienes, sin licencia, “seguían enseñando públicamente”. Para Oporto era un acto de desobediencia y peor aún, huyendo a las multas y prohibiciones de la intendencia. Poco después apareció Quiroga quien apoyó los argumentos de Oporto. Dijeron que los preceptores criollos “entregaban especies” dando un trato “halagüeño” y “ajeno a toda política buena” en educación. Al final de la queja Oporto dijo no tener discípulos acusando a los preceptores criollos de abandonar sus aulas abusando y perjudicando al público. Además, usurpaban las funciones de “preceptores aprobados” y autorizados con título, fomentando en los alumnos la insubordinación y la falta de respeto. Días más tarde el Síndico procurador Ramon Laredo y Ríos, a pedido de los peninsulares, notificó mediante un expediente y orden a los preceptores oficiales:

³⁵ Cf. AHMC/Expedientes Coloniales Cochabamba. Volumen 248. Año de 1799. Foja 610.

(...) que para exponer cuanta estima conducente a la solicitud de los preceptores de latinidad Don Francisco Quiroga, Don Pedro Josef de Oporto y lo que en obsequio de su ministerio corresponde, Se hade servir V.S. mandar que ambos postulantes presenten sus títulos y que agregador al expediente se le devuelva para con su inspección y merito promover y pedir lo conveniente. Cochabamba septiembre 19 de 1792³⁶.

La noticia llegó hasta la Audiencia de Charcas, quienes exigieron que las autoridades locales sean rigurosas con el manejo de la instrucción debido a las sospechas de insolencia por parte de muchos criollos de la Audiencia, además de si se sospechaba de algún tipo de rebeldía por parte de los preceptores, estos debían informar al escribano Francisco Ángel Astete para que las autoridades de dicha Audiencia los sancionen con alta rigurosidad.

Intervención final

Era evidente que las autoridades estaban parcializadas hacia los peninsulares, no solo de la intendencia de Cochabamba, también en la Audiencia de Charcas. Para tener una visión local y particular, transcribimos completas las palabras de Viedma sobre las posiciones divergentes de los preceptores de latinidad en la villa de Oropeza en el año de 1790 y 1799.

Don Francisco de Viedma y Narváez, capitán general de la provincia de Santa Cruz de la Sierra gobernador intendente en ella y términos de su comprensión por su majestad que Dios Guarde con residencia en esta Leal y Valerosa ciudad de Oropeza del valle de Cochabamba etcétera. Por cuanto se ha reconocido en esta ciudad, que diferentes personas estaban contraídas a la publica enseñanza de latinidad sin obtener licencia de este gobierno, ni pasar por el examen y demás solemnidades prevenidas por las leyes contribuyendo con semejante abuso en la mayor parte del atraso de la carrera literaria, y la buena educación y cristianas costumbres de la juventud, lo que dio merito para que como en asunto de tanta importancia y de las principales atenciones de mi cargo, librase la más oportuna providencia, prohibiendo que nadie pudiese enseñar latinidad, sin que precediese formal averiguación de su aptitud, y suficiencia y obtuviese licencia especial de este gobierno, de que resultó que don Pedro Josef de Oporto y otros individuos que estaban ocupados en aquel ejercicio se presentasen pidiendo que precedido el examen necesario se les permitiese su continuación practicada esta diligencia por medio de Don Francisco de Quiroga preceptor público de Latinidad con asistencia e intervención de los señores curas rectores de esta iglesia matriz y del doctor don Felipe Antonio Iriarte, así mismo cura rector de la catedral de la plata a resultado que dicho Oporto tuviese acreditado su habilidad y suficiencia y que por tanto tiene todas las partes y calidades necesarias para dicha preceptoría. En cuya consecuencia por autos de treinta de octubre último, tengo mandado se le libre el presente título por el cual usando de las facultades que me tiene conferidas su majestad que Dios guarde lo apruebo y nombre al referido Don Pedro Joseph de Oporto por uno de los maestros públicos de latinidad en esta ciudad y provincia y le doy facultad y licencia para que desde luego, y prestando el juramento de fidelidad acostumbrado pase a ejercer este cargo desempeñándolo con aquella eficacia, legalidad y pureza que

³⁶ Cf. AHMC/Expedientes Coloniales Cochabamba. Volumen 248. Año de 1799. Fojas 611-612.

corresponde, siendo su mayor esmero no solo el aprovechamiento de los niños que estuvieron a su cargo en la carrera que son destinados, sino el que estos sean educados en Santo temor de Dios y cristianas costumbres por interesar en ello el beneficio espiritual y temporal si yo y de la causa publica sin que en ello se le ponga ni entienda poner embarazo ni impedimento alguno. Yo ordeno y mando a todas las personas, que se hallan bajo de la jurisdicción de esta intendencia que al dicho don Pedro Joseph de Oporto lo reconozcan por tal maestro público de latinidad, le guarden y hagan guardar todas las honras y gracias mercedes y privilegios que debe haber y gozar bien y cumplidamente sin que se le falte en cosa alguna bajo de las penas que en mi reservo a los que contravinieren sobre los dispuesto en este título el cual es dado en esta referida ciudad de Oropeza a los 16 días del mes de noviembre del año de 1790 firmado de mi mano sellado con el de mis armas y refrendadas por el infra escrito escribano del gobierno³⁷.

Sin dudas, las contradicciones entre preceptores peninsulares y criollos difícilmente podían dar un dictamen favorable a los “hijos de la tierra” como fueron llamados en la época los criollos. Es posible que, a pesar de las restricciones, Ozinaga, Cabrera y Ascuí continuarán enseñando, pero de maneras itinerantes, encubiertas y disimuladas. Eran años de evidentes descontentos y contradicciones que se prolongaron hasta las luchas por la independencia. Los españoles en los últimos días de su imperio pan hispánico, desconfiaron de todo aquel que no era peninsular, situación que debilitó sus antiguas alianzas con los criollos y mestizos, creando todas las condiciones para las futuras insurgencias.

Estos pasajes en la administración local, particularmente ligada a la educación, fueron tan solo un aspecto de los muchos que se encontraban entre las discordias y disputas. En casi todos los espacios, tanto políticos, económicos, sociales y culturales, los criollos y españoles estaban confrontados. Desde la estructura interna de la intendencia, pasando por el cabildo, los corregimientos locales y los pueblos de indios, todos se manifestaban descontentos agitando al desorden contra los repartos, el pago de impuestos, el impuesto a la renta de tabacos o el pago a las alcabalas por internación de bienes. Esta resistencia fue impulsada por comerciantes forasteros quienes, además, ayudaban en la circulación de información e ideas sediciosas. En este último periodo de la historia colonial, la gran mayoría de los heterogéneos grupos vulneraron las altas tasas tributarias y tomaron por sus manos el control de las haciendas e instituciones estratégicas como los cabildos con la finalidad de apropiarse e influir en el espacio político, económico y cultural.

Como vimos, la política siempre atravesó por temas delicados como la educación, en muchos casos determinando su curso y desenlace. A diferencia de los preceptores de latinidad de la metrópoli, ya sea en Cantabria o Extremadura, en un contexto menos heterogéneo, los mismos eran reconocidos simbólica y materialmente con honorarios por encima de los que se tenía en Cochabamba. En el valle los preceptores se disputaban el cargo a partir de su origen, las preferencias étnicas y las contradicciones políticas que reflejaban un territorio altamente diferenciado, en crisis de representatividad, caótico de

³⁷ Cf. AHMC/Expedientes Coloniales Cochabamba. Volumen 248. Año de 1799. Foja 615.

controlar, difícil de imponer un orden y carente de un pacto social que beneficiara a todos los grupos étnicamente distantes.

Es más, repasar la educación en contextos altamente complejos y generales como el que tuvo Cochabamba, es pensar en todas estas contradicciones que giran en torno a la política, economía, cultura, etnia y lengua. Elementos que interactúan permanentemente y bajo largos procesos de aculturación y asimilación de poblaciones nativas al sistema cultural hegemónico, en todo caso el hispano. Gran parte de los modelos educativos, fueron heredados del antiguo régimen a la educación republicana y plurinacional. Por ello es importante situar que la historia de la educación es un continuo de conexiones y desconexiones entre fines de la colonia y los inicios del Estado plurinacional donde no se aprecian muchas diferencias en el marco de las demandas de los preceptores, hoy maestros. Las mismas disputas parecen seguir vigentes, aunque en contextos institucionales y temporales distintos. Es decir, tener un reconocimiento, licencia o título, poder insertarse en los procesos educativos locales bajo la protección del Estado percibiendo un estipendio, que en todo caso deviene de los aportes (impuestos) de los ciudadanos para con su Municipio. Las disputas existentes entre las autoridades educativas con el común de los maestros, la orientación u obligatoriedad de ciertos contenidos y por sobre todo el sometimiento en la jerarquía del poder cultural, aunque parezca democrática no lo es. Por ello, hasta el presente ninguna nación indígena ha podido desarrollar un sistema educativo propio, menos en su lengua o que se haya extendido y desenvuelto ilimitadamente. Hasta en las más remotas comunidades indígenas el sistema hegemónico extensivo sigue siendo el castellano, el hispano, las letras latinas y los conocimientos devenidos de la tradición cultural europea.

Si bien la presencia peninsular en Bolivia está retirada, existe un orden global construido por los largos siglos coloniales que presentan hegemoníamente una propuesta de currículo que por lo general se impone de manera sutil en muchas partes del orbe. En el caso boliviano, este modelo educativo impulsado desde 1910, consolidado en 1955 con el Código de la Educación y luego las políticas multiculturales contemporáneas, no solo siguen vigentes, son determinantes en muchos sentidos, en particular al plantear una cultura e idiosincrasia magisterial, altamente estéril y poco crítica de su propio rol. Gremializada por la influencia obrera, no ha podido salir de los esquemas exógenos y sugerir un programa educativo propio, que responda a las necesidades de una realidad cada vez más alejada de sí.

Por último, es posible afirmar que el legado hispánico no solo es vigente, es más, sigue siendo el motor que impulsa los procesos educativos. ¿Por qué? Porque generó oportunas contradicciones ontológicas entre los propios habitantes de Cochabamba, que en el último periodo colonial se situaron fuera de las antagónicas dos repúblicas, la de indios y españoles. Es decir, la tercera república, la criolla – mestiza, que se comenzó a gestar desde antes de la creación de Bolivia, y que no ha sido destruida, menos por el Estado Plurinacional, sigue lidiando con las posiciones confrontacionales de corte étnico que aún pervive en la realidad presente. Sin embargo, la herencia de aquellos criollos y su cultura,

particularmente urbana, donde los indígenas, aunque digan lo contrario, pretenden insertarse en un horizonte formativo basado en el aprendizaje y educación de la cultura de prestigio que es la castellana/hispana. Por ello, aprender la lengua ibérica los acerca más a un mundo moderno que ha privilegiado, de hecho, la homogeneización y la disolución de las culturas y lenguas nativas, aunque existan algunos intentos aislados y sin resultados favorables.

Con todo, es importante que, a partir de estos apuntes para la historia de la educación en Cochabamba, se puedan repensar los procesos desde los propios sujetos, evitando la exacerbación de cualquier cultura étnica, y considerar verdaderos escenarios de experimentación pedagógica permitiéndonos cambios substanciales en cuanto a la implementación de políticas educativas coherentes con una realidad local y global cada vez más diluidas.

Referencias

1. Acevedo, Edverto O. (1996) Martínez de Tineo en Charcas y la expulsión de los Jesuitas. En: Investigación y Ensayos. N° 46.
2. Alaperrine-Bouyer, M. (2007) La educación de las elites indígenas en el Perú colonial. Institut français d'études andines.
3. Astorgano Abajo, A. (2001) Meléndez Valdés y la enseñanza de las humanidades en las preceptorías de gramática. En: Bulletin Hispanique, núm. 1 (jun 2001).
4. Barragán, R. (1995) Españoles patricios y españoles europeos: conflictos intra-élites e identidades en la ciudad de La Paz en vísperas de la independencia, 1770-1809. En: Waler, Charles. Entre retórica y la insurgencia: las ideas y los movimientos sociales en los Andes, siglos XVIII: 113-171. Centro Bartolomé de las Casas.
5. Campomanes, C. de. (1775) Discurso sobre la educación popular de los artesanos y su fomento. Imprenta de Antonio Sancha. Campomanes, C. de. (1774) Discurso sobre el fomento de la industria popular. Imprenta de Antonio Sancha.
6. Carlos III, Rey de España. (1774). Tercer tomo de la colección de Reales decretos, órdenes y cédulas de su magestad de las reales provisiones y cartas-órdenes del Real y Supremo Consejo de Castilla dirigidas à esta Universidad de Salamanca para su gobierno desde noviembre del 1771 hasta enero de 1774 mandadas imprimir por el mismo Real Consejo. España: Los impresores de la colección de reales decretos, órdenes y cédulas, etc. Antonio Villargordo y Alcaraz y Tomás García de Honorato.
7. d'Orbigny, A. (2002). Viaje a la América Meridional. Brasil-Uruguay-Argentina-La Patagonia-Chile-Bolivia-Perú. Realizado de 1826 a 1833. Tomo I - IV. IFEA/Plural.
8. Fleury, C. (1830). Catecismo Histórico. Imprenta Real.
9. Gato Castaño, P. (1988). La promoción social en el Alto Perú: El colegio para huérfanas de Charcas a finales del siglo XVIII. En: Revista de Indias, Vol, XLVIII, N° 184.
10. Gato Castaño, P. (1991). El proyecto educativo albertiano cristaliza en Charcas, 1785-1805. En: Simposio; La mujer, nueva realidad, respuestas nuevas.
11. Gato Castaño, P. (1992). El proyecto educativo de José Antonio de San Alberto cristaliza en la Villa de Oropesa, 1768-1810. En: Revista Runayay. Universidad de Cochabamba/ Departamento de Humanidades.

12. Giménez López, E. (Comp.) (2004). Real provisión de los Señores del Consejo en el Extraordinario, a consulta con S.M. para reintegrar a los Maestros y Preceptores Seculares en la enseñanza de las primeras letras, Gramática y Retórica, proveyéndose estos Magisterios y Cátedras a Oposición, y estableciendo viviendas y casas de pupilaje, para los Maestros y Discípulos en los Colegios donde sea conveniente, informando por menor al Consejo, Madrid 5 de octubre de 1767. Carlos III, Rey de España, 1716-1788. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
13. Glave, L.M. (2013). Entre la sumisión y la libertad: Siglos XVII-XVIII. (Primera Edición). Colección pensamiento educativo peruano; volumen N°2. Derrama magisterial.
14. Gonzalbo Aizpuru, P. (1990). Historia de la educación en la época colonial. I: el mundo indígena. El Colegio de México.
15. Gonzalbo Aizpuru, P. (1990). La educación de los criollos y la vida urbana. El Colegio de México.
16. Gonzales, J.V. (1910). La enseñanza pública hasta 1810. Archivos de pedagogía y Ciencias afines. En: Memoria Académica, 1910, vol.7, N° 20, pp. 213-223.
17. Guibovich Pérez, P. (2013). Lecturas prohibidas. La censura inquisitorial en el Perú tardío colonial. Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
18. Gutiérrez, C. (2018). Estudios de latinidad en Cantabria, Siglo XVIII. En: Revista Muesca, Cabas N°19, junio.
19. Jovellanos, G.M. de. (2010) [1802] Memoria sobre educación pública o sea tratado teórico-practico de enseñanza con aplicación a las escuelas y colegios. En: Jovellanos, G. M. de, Obras completas. XIII Escritos Pedagógicos. Negrín Fajardo.
20. Jovellanos, G.M. de. (2010) [1809] Bases para la formación de un plan de instrucción pública. en Jovellanos. En: Jovellanos, G. M. de, Obras completas. XIII Escritos Pedagógicos. Negrín Fajardo.
21. Ospina-Cruz, C.A. (2010). El cuerpo infantil: campo de batalla moderno. Antioquia (1903-1930) Magis. Revista Internacional de Investigación en Educación, vol. 3, núm. 5, julio-diciembre. Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá.
22. Rama, Á. (1988). La ciudad letrada. Arca.
23. Reyerros, R. (1963). Historia social del indio boliviano: el pongueaje. Editorial Fénix.

24. Thibaud, C., & Grande, M. d. (1997). La Academia Carolina de Charcas: una “escuela de dirigentes” para la independencia. In Barragán, R., & Qayum, S. (Eds.), *El siglo XIX: Bolivia y América latina*. Institut français d’études andines.
25. Universidad de Salamanca. (1771). Plan de estudios dirigido a la Universidad de Salamanca por el Real y supremo consejo de Castilla y mandado imprimir de su orden. Antonio Villagordo y Alcaraz & Thomas García de Honorato.
26. Wachtel, N. (1981). Los mitimas del valle de Cochabamba: La política de colonización de Wayna Cápac. Tomo I. Historia Boliviana.
27. Weinberg, G. (1981). Modelos educativos en el desarrollo histórico de América Latina. Ed. UNESCO/CEPAL/PNUD.

Siglas y fuentes de archivo.

AAC	Archivo Arzobispal de Cochabamba.
AGI	Archivo General de Indias. Audiencia de Charcas.
AGN	Archivo General de la Nación. Argentina Criminales. Interior.
AHMC	Archivo Histórico Municipal de Cochabamba. ECC Expedientes coloniales Cochabamba

Documentos

Archivo Arzobispal de Cochabamba
AAC, Certificados de defunción 1799–1836.
AAC, Matrimonios 1756–1789.
Archivo General de Indias
AGI, Arribadas, 571, N°204.
Archivo General de la Nación (Argentina)
AGN, Protocolos, Registro 1, 1775.
AGN, Interior, Legajo 4, Expediente 13.
AGN, División Colonia, Intendencia de Cochabamba, 1762-1783. Sala IX; 5-8-2.
Archivo Histórico Municipal de Cochabamba
AHMC/Expedientes Coloniales Cochabamba. Volumen 248. Año de 1799.

Notas

* Master en Historia del Mundo Hispánico (2015) /Universitat Jaume I. Maestría en Historia Social (2017) / Universidade Federal Fluminense. Estudiante de doctorado en Historia Social (En curso) Universidade Federal do Pará. En la actualidad es investigador independiente. Ha publicado: "Fui apresada y entregada a Túpac Catari". Ignacia Landaeta y su largo viaje a la manumisión (2023); Luchas femeninas anticoloniales en Cochabamba. Indígenas nobles y mulatas esclavizadas frente a los tribunales del siglo XVIII (2023); Los molinos hidráulicos de Cochabamba. Una aproximación colonial. Siglos XVI-XVIII (2022) y Rebeliones Heterónomas. La era de Túpac Amaru en Cochabamba (2022). Dirección: ceaugustoc@gmail.com

** *Nota.* Cholos en Huatrona rezando Doctrina Cristiana [Fotografía] por Daniel Giannoni, en el libro Trujillo del Perú, 1997.



Intermitencias de Microtonos en la música de Jula Jula

Andrés Giovanni Silva Terán



Intermitencias de Microtonos en la música de Julia Julia*

Microtone Intermittencies in Julia Julia's Music

Andrés Giovanni Silva Terán**

Cómo citar: Silva, G. (2023). Intermitencias de Microtonos en la música de Julia Julia. *Revista Dialógica Intercultural*, 2, 135-165. **DOI:**
<https://doi.org/10.5281/zenodo.10535697>

Recibido: 9 de noviembre de 2023 • Aprobado: 4 de diciembre de 2023

RESUMEN | Los sonidos elaborados por los individuos en cualquier contexto, se derivan de varias vertientes, es decir, responden a la configuración de un *imaginario sonoro*, que está en correspondencia a su pensamiento y cosmovisión y, a su herencia cultural, así como a la fenomenología que les atribuyen a sus construcciones sonoras. La naturaleza de las sonoridades producidas en la música de Julia Julia a partir de dichas vertientes, responde a criterios de ejecución que facilitan la percepción de una aproximación de los intérpretes de los instrumentos aerófonos de Julia Julia, al gusto estético por los sonidos producidos debido a la *desigualdad* de los tonos iguales de sus instrumentos, es decir, por un *desorden sonoro*, cuyo efecto es una evocación intermitente a las sensaciones producidas por los *microtonos*. Para este análisis se ha recurrido a tres ejemplos de audios con música de Julia Julia: *Zura Zura Norte de Potosí*, Julia Julia en el Tinku de Chayanta, Julia Julia de Norte de Potosí.

Palabras clave | Julia Julia, Cosmovisión, Desorden Sonoro, Intermitencias, Microtonos.

ABSTRACT | The sounds made by individuals in any context are derived from several aspects, that is, they respond to the configuration of a sound imaginary, which is in correspondence to their thinking and worldview and to their cultural heritage, as well as to the phenomenology that They attribute them to their sound constructions. The nature of the sounds produced in Julia Julia's music from these aspects responds to execution criteria that facilitate the perception of an approximation of the performers of Julia Julia's aerophone instruments to the aesthetic taste for the sounds produced due to the inequality of the equal tones of their instruments, that is, by a sound disorder, the effect of which is an intermittent evocation of the sensations produced by the microtones.

For this analysis, three examples of audios with music by Julia Julia have been used: *Zura Zura Norte de Potosí*, Julia Julia en el Tinku de Chayanta, Julia Julia de Norte de Potosí.

Keywords | Julia Julia, Worldview, Sound Disorder, Intermittencies, Microtones.

Introducción

El objeto de este análisis, a partir de una analogía con las cualidades de ciertas sonoridades intermitentes, son las producidas por los individuos del Norte de Potosí. Específicamente la música de *Jula Jula*¹, que ha sido y será motivo de observación, no solo a partir de su declaración el 2018 como Patrimonio Cultural Inmaterial del Estado Plurinacional de Bolivia (2018), sino en tanto su valoración musicológica, expresada en varios estudios realizados con anterioridad a esta declaración y en la búsqueda de comprensión de estas construcciones sonoras que van en correspondencia al imaginario sonoro de sus intérpretes. Precisamente, una cualidad de intermitencia, extrapolando el significado de la de cualquier flujo de energía intermitente a la energía sonora, se la podría definir como: “las interrupciones de sonoridades y continuación sucesiva, a intervalos regulares, o no, de dichas sonoridades y su naturaleza”. En otras palabras, una cualidad intermitente, en tanto una representación de un pensamiento sonoro, es una aproximación temporal a ciertas sonoridades producidas por los intérpretes de *Jula Jula*, voluntaria, que tienen el objetivo de encontrar correspondencias con la representación de su cosmovisión y pensamiento. Estas elaboraciones sonoras han motivado el interés de investigadores y también el mío propio en la configuración gnoseológica de mi apreciación musical. Este interés se remonta a un primer encuentro sonoro con la música de *Jula Jula*. Considerando que fue durante mi infancia, como una imagen onírica de una estampa lóbrega, cuando vi por primera vez una *tropa de zampoñas*², los elementos de coreografía que realizaban los intérpretes a la vez de tocar los instrumentos (movimientos en contratiempo muy marcados), escuché una melodía construida a partir de una escala de cinco tonos, a su vez percibí la profundidad del instrumento de *registro grave*³ y la estridencia del *registro agudo*⁴, todos los componentes juntos representaron para mí un descubrimiento tenebroso.

Una reconfiguración de mi percepción sonora con respecto de la música de *Jula Jula* con criterios de apreciación no heurísticos, por la incorporación a mi imaginario sonoro, sonoridades organizadas a partir de la descomposición de la tonalidad, me ha posibilitado distinguir, en el contexto de la interpretación de esta música y con una recurrencia *intermitente*, una aproximación a la estridencia del sonido, vibrante en su sensación por la amplitud en armónicos⁵ especialmente aquellos producidos en los instrumentos de *registro agudo* o aquellos producidos por tonos que se encuentran muy próximos unos de otros.

Estas cualidades acústicas han orientado mi percepción hacia una asociación con las sensaciones producidas por los microtonos, es decir, aquellos generados por la relación

¹ Material suministrado por Walter Sánchez Canedo.

² Sánchez Canedo, W. (1996)

³ Referente a la textura sonora del instrumento aerófono de dimensiones más grandes.

⁴ Referente a la textura sonora del instrumento aerófono de dimensiones más pequeñas.

⁵ Conjunto de vibraciones o sonidos que viajan paralelamente mediante notas concretas, y que no se perciben fácilmente.

interválica de dos tonos⁶ más pequeña que un semitono⁷, como: cuartos de tono, octavos de tono, dieciseisavos de tono⁸. etc., que proyectan la sensación de una sonoridad superpuesta e imbricada, que genera el efecto de un *desorden sonoro*.

A partir de criterios de interpretación de los instrumentos de la música de Julia Julia, así como por los análisis escritos con anterioridad, he podido observar que en los instrumentistas y receptores de esta música hay una percepción y gusto estético por la *desigualdad* y el *desorden sonoro*. Por lo tanto, las sensaciones de las sonoridades que los microtonos originan, son consustanciales a las producidas en la música de Julia Julia, es decir un objeto sonoro como representación de una tautología estética⁹.

Revisión de literatura

La configuración de un pensamiento sonoro, a partir de percepciones o criterios heurísticos, comprende también la integración de elementos que, en el contexto de la música, por ejemplo, de Julia Julia, son consustanciales a la cosmovisión y pensamiento andino, y están en correspondencia a las construcciones sonoras de sus individuos, en tanto representaciones de sus tradiciones, historia y culturas. Es decir, existen sonoridades a las que se les confiere una funcionalidad simbólica, ritual o función social y que tienen el propósito de recrear las simbologías de esa cosmovisión y pensamiento. Por lo tanto, su elaboración sonora está subordinada, por ejemplo, a sus representaciones sincréticas o a su relación de equilibrio con la naturaleza, su geografía y su forma de vida.

Precisamente en el pensamiento andino subyace un elemento inmanente que permea dicha forma de vida, este es, lo que Sánchez Canedo (1996, p.84) expresa: “existe una dualidad central en el pensamiento andino, o que las sociedades dualistas andinas están compuestas de dos mitades”. En esa misma línea Gerard (2009, p. 134) describe, “simbólicamente el dos es trascendental dentro la cosmovisión andina”. Justamente el pensamiento sonoro de los individuos que elaboran la música de Julia Julia, se fundamenta en su cosmovisión. En otras palabras, sus elaboraciones sonoras se corresponden con esa “dualidad de pensamiento” de la que hablan Sánchez Canedo y Gerard.

A partir de lo dicho, se puede inferir que existe una práctica integral en la interpretación de la música de Julia Julia. Por un lado, la construcción propia de sus instrumentos, por otro, las técnicas propias de interpretación de los instrumentos que ellos mismos han construido y, por último, sus construcciones sonoras. En estos elementos, que hacen la práctica integral de interpretación de la música de Julia Julia, subyace el propósito de alcanzar una representación sonora de los significados y simbologías de la cosmovisión andina, es decir de la axiología del pensamiento andino.

⁶ Distancia entre dos tonos.

⁷ 1/2 tono o la mitad de un tono.

⁸ 1/4, 1/8, 1/16.

⁹ Puede entenderse como una repetición de un mismo goce o gusto sonoro, representado en diferentes tendencias.

Las técnicas de interpretación de la música de los aerófonos andinos, como el de Jula Jula, tal y como lo describen los estudios de Gerard, Sánchez Canedo, Baumann, Stobart, (cuyos documentos se consultarán en el desarrollo de la presente discusión) etc., entre otros, responden a una necesidad estética, de representar a través de sus elaboraciones sonoras la dualidad de pensamiento o mitades que se complementan. De tal forma que, para lograr una caracterización, en tanto elaboración sonora, utilizan una técnica de interpretación de los aerófonos que se conoce como dialogada o de alternancia, es decir, el uso de una dinámica *dialogica melódica*, a partir de la distribución de una columna de tubos en dos instrumentos, *Ira*¹⁰ y *Arka*¹¹; en el caso de Jula Jula, un instrumento de 4 tubos y otro de 3 tubos, ambos con competencias sonoras específicas de elaboración. Esta técnica de interpretación similar al hoquetus¹², dialogada, se la puede vincular a la importancia simbólica asociada a las representaciones de una “oposición de género” (Sánchez, 1996, p.84), es decir, cada una de las filas de tubos, representan lo masculino y lo femenino respectivamente pero con un sentido de complementariedad, de tal manera que una fila se convierte en el soporte de la otra, tal y como infiere el pensamiento andino del Yanantin¹³, que alude a un “ayudante/ayudado” (Sánchez, 1996, p.84). En otras palabras, se establece una relación inmanente entre ellas en la construcción del objeto sonoro, por lo tanto, la mayor responsabilidad la tiene la mitad-Ira la cual cumple también la función de Guía y la otra mitad que se complementa *Arka*. Es decir que el sonido emitido por el *Ira*, funcionan como “soportes” y los del *Arka* como “apoyo” (Sánchez, 1996 pp. 87-94).

En una dimensión similar se encuentra la forma de ejecutar o tocar. Esto es, alcanzar la resonancia de los instrumentos aerófonos, a partir del soplo alternado y la emisión de aire para conseguirlo de tal manera que se pueda alcanzar, a través de esta *dialogica melódica*, representar esa “dualidad del pensamiento” o simbolizar, a partir de las sonoridades construidas, el dos, número al que se le confiere una importancia relevante, por cuanto una diferenciación de los tonos a ejecutar, más por una *convicción tonal*¹⁴ que por un *paradigma tonal*¹⁵, los tonos de los instrumentos aerófonos, están afinados aproximadamente en el marco de las convenciones tonales universales, tal y como las define José Vicente Asuar, (Asuar, 1957, pág. 1). Por otro lado, en la ejecución de dichos tonos subyace un propósito de generar sonoridades estridentes, vibrantes u “ondulantes” (Gerard, 2009). Por lo tanto, puede establecerse una diferenciación entre los tonos a realizar, aproximados a un *paradigma tonal* y los tonos realizados en correspondencia a su *convicción tonal*, o como Baumann (1979, p.7) señala, un “tono efectivamente realizado” a partir de un “tono pretendido”. En otras palabras, la emisión del soplo, su fuerza, condiciona al tono que tienen la intención de tocar, con un énfasis significativo, en los

¹⁰ Masculino, término aimara.

¹¹ Femenino, término aimara.

¹² Técnica polifónica extendida entre los siglos XI y XIII que se caracteriza por la interrupción del curso melódico de una voz a través de pausas que se completan con la participación de otra voz.

¹³ Categoría que expresa todo aquello que va en parejas, sea hembra o macho o del mismo género (Mamani Macedo, 1919 p. 13)

¹⁴ Puede entenderse como una tonalidad aproximada a las organizadas en base a patrones universales.

¹⁵ Puede entenderse como un patrón universal de tonalidad.

instrumentos de dimensiones mayores de Jula Jula. Es decir, el de sonoridad del instrumento de registro grave precisa de una mayor corriente de aire para sonar; esta presión del soplo deriva en muchos casos en un “sobresoplado” que genera este “tono realmente alcanzado”.

A partir de la descripción de lo que es la intención de realizar un tono, es posible inferir que, para lograrlo se precise de una técnica de “soplado fuerte” (Baumann, Sánchez, 1996) y el resultado sea un “tono fuerte”, no solo por el intensidad sonora o volumen, sino por la ampliación del tono o espectro del sonido, sensación provocada por una mayor riqueza de los armónicos producidos¹⁶.

Por otro lado, probablemente la realización de una técnica de soplado controlado, como cita Arnaud Gerard (1996, p. 127) acerca de lo que dijo Gerard Borrás en 1998, en un estudio con respecto de otro instrumento aerófono denominado “ayarichis”. Indica que, por la ubicación de una segunda hilera, a pocos centímetros de la primera hilera de los tonos que tienen la intención de tocar al momento de sonar a la vez de los otros instrumentos de la “tropa”¹⁷, alcanzan sonoridades con batimiento¹⁸; según Sánchez Canedo “la segunda hilera suena por simpatía, tomando en cuenta que el aire que entra genera armónicos” (Comunicación personal, 17 de abril de 2023). Ahora, extrapolando a los instrumentos de Jula Jula, en la búsqueda de la desigualdad sonora, se puede señalar que es el de cerrar y abrir el orificio para el soplado, con un movimiento vertical de la cabeza, hacia adelante o hacia atrás, con el fin de obtener los tonos que tienen la intención de tocar y lograr los “tonos realmente alcanzados”, técnica parecida, que los intérpretes de los “ayarichis” llaman “alto kunka y bajo kunka”¹⁹; es posible que este procedimiento también sea recurrente con el mismo objetivo, el de “producir un sonido más denso” (Stobart, 1996, p. 71).

De acuerdo a Stobart (1996, p.71), a esta cualidad del sonido en Aymara es denominada “Tara”²⁰, que quiere decir “ancho o doble”, más un “sonido mezclado”, específicamente dos sonidos o algo que suena a “dos bocas”, es decir que, la presión del soplado al momento de sonar el instrumento aerófono, produce este “tono fuerte”, que le da al intérprete la sensación de un sonido ancho, mezclado, desigual o doble, en otras palabras, el “tono realmente alcanzado”²¹ como tono o sonido “Tara”.

La intención de alcanzar un sonido de esas características, determina un gusto por la producción del mismo. Es decir que, es un sonido “deseado” (Sánchez Canedo,

¹⁶ Henry Stobart le llama sonido “denso”, por la cualidad del sonido rico en armónicos.

¹⁷ Grupo de intérpretes de sikureada.

¹⁸ Cuando dos ondas armónicas similares se superponen.

¹⁹ Cuello alto, cuello bajo.

²⁰ Según Henry Stobart, es un sonido **extra-armónico** que es preferido a las armonías puras y tonos dulces de las flautaseuropeas.

²¹ Sonido rico en armónicos.

comunicación personal, 31 de marzo de 2023) de tal manera que existe en los intérpretes de estos instrumentos aerófonos la búsqueda voluntaria de ese “tono fuerte” denominado “*Tara*”, porque suena “ancho” o como si fuera un “sonido doble”. En otras palabras, nos encontramos frente a una estética del sonido que, en sus representaciones se fundamenta a partir de la desigualdad de tonos, es decir, tonos iguales en unísono y tonos iguales en octavas, generando un sonido áspero y con “dureza” (Gerard, 2008, p.126), de un efecto incómodo por la proximidad de los tonos que están separados por intervalos muy pequeños de *frecuencia* (de 30 a 40 Hz), distancias a partir de las cuales se producen los “mayores grados de aspereza”. Según lo establecido en la teoría de la consonancia de Helmholtz (Pardo Ríos, 2020, p.26), por lo tanto, se origina un fenómeno físico conocido como “pulsación o batimiento” por el desfase recurrente “de dos ondas de frecuencia ligeramente diferentes” (Benítez Trejo, 2017, p.3). Los intervalos como: unísonos, octavas, quintas, no son exactamente perfectos o justos, y estos al ser producidos, ocasionan una percepción de desorden y perturban la “voluntad tonal”²² en la que se encuentra el oído individual en el contexto actual. No obstante, en las representaciones sonoras de esta inextricable estética, es posible percibir que subyace la dualidad del pensamiento andino, apreciar “la dualidad en la ejecución” de los instrumentos, como observa Sánchez Canedo (...); un fin intrínseco que se constituye en la fuente para la búsqueda de una sonoridad espesa, “densa”, de sonido doble o como aquel que transmite la sensación de ser “dos sonidos”. En consecuencia, las sonoridades pretendidas, en tanto organizadas según las representaciones estéticas occidentalizadas, ajustadas a sus “paradigmas tonales”, no son del interés de los intérpretes de los aerófonos andinos en general, porque para estos intérpretes, los tonos igualados carecen de color, son pálidos o demasiado claros; en definitiva, no suenan bien para ellos porque producen un sonido que les falta transmitir la sensación de dos sonidos, doble, ancho, rico en armónicos²³. A estos sonidos que no suenan bien para ellos, les llaman: “sonido q’ayma, q’iwa”²⁴ (Stobart, Gerard, 1996, pág.70), porque suena insulso y aburrido.

Por otro lado, las “sonoridades realmente alcanzadas” tienen un elemento inmanente en los instrumentos aerófonos, independientemente de la estética que subyace en la elaboración sonora de los intérpretes de *Jula Jula* y de las técnicas de interpretación descritas anteriormente. Este elemento es la construcción de los instrumentos que comprende una búsqueda de las cualidades que faciliten las sonoridades “realmente alcanzadas”. A través de un proceso que se describirá a continuación, se inicia con la configuración del orgánico de una “*Tropa*” (Gerard, 2008, p.125) de *Jula Julas*. Según Sánchez Canedo (...) “Una tropa de *Jula Jula* está formada por cinco tamaños de instrumentos cuyos nombres o designaciones varían de un lugar a otro; los distintos tamaños están afinados por octavas, de tal forma que cada instrumento constituye la “*mitad teórica* del otro”. Es decir, la organización por tamaños de los instrumentos aerófonos a un intervalo de 8va uno de otro, se presta para crear una sensación sonora de consonancia perfecta por la cualidad matemática de múltiplos enteros entre 8vas con respecto a la 8va más grave, produciendo

²² Predisposición tonal.

²³ Serie de vibraciones o sonidos que viajan mediante notas concretas y que no se oyen fácilmente.

²⁴ Sin sabor.

una percepción entre dos tonos diferentes de la más alta correspondencia armónica viable, hecho que se efectiviza en la búsqueda de la cualidad de imbricar la sonoridad en unísonos y octavas que tienen la intención de tocar, en tanto que la convicción tonal de estos intérpretes es la de lograr una atmósfera de sonoridades, densas, ricas en armónicos, realmente alcanzadas.

En consecuencia, la naturaleza de la sonoridad es consubstancial a la construcción de los instrumentos y también a las cualidades de los materiales para este propósito. Por ejemplo, para los procesos inherentes a la construcción de los instrumentos, llamados “ritual” (Sánchez Canedo, 1989, p. 8), los intérpretes de Julia Julia, quienes son parte de una comunidad, delegan la responsabilidad de la recolección de los materiales a alguno de ellos que conoce o tiene experiencia en distinguir las propiedades del material y su procedencia. Según Sánchez Canedo, los materiales provienen de los valles. Una vez elegidos los tubos o cañahuecas, la siguiente etapa será la de la configuración de las filas de tubos, se medirán los tubos, se verificará el espesor, y el cortado, para igualar según los cinco tamaños de instrumentos. Con respecto al espesor de los tubos, según Gerard, para alcanzar una sonoridad desigualada con batimiento, combinan los tubos de espesor o diámetro delgado y grueso en la configuración de las hileras de tubos los cinco tamaños de instrumentos de la “tropa”, que emiten sonidos *graves, medio graves, medios, agudos y sobreagudos*.

Todo este proceso le llaman “serenado” (Sánchez Canedo, 1989, p. 8) y es responsabilidad del “sereno”²⁵ de la comunidad, quien incorpora los sonidos iniciales estéticos, en correspondencia a las configuraciones previas, y que producirán los tonos que tienen la intención de tocar como representación de su *convicción tonal* inherente a su imaginario sonoro, aquel que seguramente se ha estructurado a partir de su tradición, de sus experiencias adquiridas, transmitidas de generación en generación, a través del ejemplo, cultura oral, etc. Una ontología de su sonoridad que tiene su máximo exponente en la estética musical que la interpretación de estos instrumentos reproduce, es decir “los tonos realmente alcanzados y deseados”

A partir de los procedimientos de “serenado” de los instrumentos, tomando en cuenta todos los elementos que comprenden su construcción, es posible inferir que este proceso integra también un método relativo de igualado de los tonos, en tanto su *convicción tonal*, presumiblemente a través de un sistema de afinación, que no está subordinada al *sistema de afinación temperada* que manda la música occidental desde el siglo XVII, pero que posibilita la incorporación de los tonos que hacen las escalas de las tonalidades en las que se interpreta esta música-. Es decir, cinco tonos que por la naturaleza del proceso de “serenado”, “según criterios occidentalizados” aparentemente, no reúnen las características de igualado, de tal forma que antes del uso respectivo de estos instrumentos, por ejemplo, en función del “calendario cíclico anual, cuando las comunidades renuevan sus vínculos de reciprocidad y dependencia continua con Dios” (Sánchez Canedo, 1989, p.1), ya están preparados para producir las sonoridades de tonos densos, desigualados, aquellos en las

²⁵ Deidad musical y poética.

que la consonancia perfecta no es un fin, más bien aquellas en las que las ondas sonoras de frecuencias ligeramente diferentes se interfieren periódicamente, produciendo un sonido “pulsante” (Gerard A., 2008, p.130).

Estas cualidades del sonido, intensamente vibrante y estridente “*Tara*”, genera, en la percepción de un receptor u oyente con una “conciencia tonalizante” (Asuar, 1957, p.71) un “desorden sonoro”. En cambio, los intérpretes de la música de Jula Jula, a partir de las sonoridades realmente alcanzadas voluntariamente buscan, en tanto subyace su estética, ese orden de doble sonido, esa estridencia. Se aproximan con una frecuencia intermitente a la organización sonora que genera el umbral de los microtonos²⁶, porque responden a la sensación de proximidad de dos *intervalos*, a una distancia más pequeña de un semitono, comparativamente en la música occidental. En esa categoría, puede encontrarse cualquier *fracción de tono*, por ejemplo, una división de *cuartos de tono*, incluso subdivisiones más pequeñas, es decir, aquellas que solo se pueden medir a partir de *centésimas de semitono temperado*. Parncutt y Cohen (1995, p. 836) distinguen que, los intervalos microtonales en aplicación y perceptibles, están a una distancia entre $\frac{1}{4}$ a $\frac{1}{2}$ de tono o lo que aproximadamente son de 35 a 55 *centésimas de semitono*.

Por ejemplo, dos tonos emitidos en unísono, que vibran en la misma *frecuencia* pero como en este caso, no están igualados, tienen la cualidad de producir una *sensación sonora* de *interferencia*, por la ligera diferencia de *frecuencia* entre dichos tonos, es decir, las ondas sonoras de ambas *frecuencias* (o ambos tonos) se superponen originando una *variación en la amplitud de una onda*²⁷, tal y como Békesy²⁸ (Pardo Rios, 2020, p.28) señala “sonidos de la misma frecuencia generan un solo sonido, dos frecuencias parecidas generan batidos; frecuencias muy diferenciadas, sonido muy diferenciados”. A este respecto es posible inferir que, en un lugar en el tiempo, la proximidad de las frecuencias genera un sonido con una intensidad que crece y decrece armónicamente, de tal manera que se produce una sonoridad con *batimiento* porque la *frecuencia* de los armónicos que producen es parecida, pero no igual, por ejemplo: dos frecuencias cuya distancia está por debajo de los 45 Hz. En otras palabras, hay un choque y vacíos de centésimas de semitono entre las *frecuencias*, considerando que la amplitud de la “banda crítica auditiva es de 60 Hz” (Plom y Levelt, Pardo Rios, 2020, p. 29), 45 Hz representa el 75% de dicha banda crítica, generando una sensación desagradable en el receptor.

No obstante, con respecto a las elaboraciones sonoras de Jula Jula es importante contrastar entre la *sensación sonora* que producen los diferentes registros de los instrumentos aerófonos, es decir, los registros graves, medios y agudos y, su cualidad de producir *batimientos*; no es lo mismo distinguir *pulsación o batimiento* en tonos o instrumentos con 30 o 40 Hz, que con unos que producen 400 a 500 Hz, y con otros de 1000 a 2000 Hz. A partir de lo expuesto con respecto de los tonos realmente alcanzados en la música de los

²⁶ Múltiples armónicos, sonoridad densa. (Sánchez Canedo, comunicación personal, 15 de marzo de 2023)

²⁷ Sonido “Tara” (Sánchez Canedo, comunicación personal, 15 de marzo de 2023)

²⁸ Georg von Békesy, Nobel de Fisiología o Medicina, 1961.

Jula Jula que por su proximidad producen la sensación de pulsación o batimiento, a través de los resultados de una serie de fórmulas matemáticas, en correspondencia a un proceso metodológico, es posible determinar que estas sonoridades se acercan con intermitencia al umbral de los microtonos.

Metodología

Muestra

Para describir las elaboraciones sonoras de la interpretación del Jula Julas, que con intermitencia podrían estar en el umbral de los microtonos, se ha seleccionado la siguiente muestra de registros de audio de los materiales de Jula Julas²⁹:

- *Zura Zura, Norte de Potosí*
- *Jula Julas en el Tinku de Chayanta*
- *Jula Jula de Norte de Potosí*

La elección de cada uno de estos registros de audio de los Jula Julas no ha sido aleatoria, sino basada en criterios de contraste por la diferencia entre las escalas de *convicción tonal* utilizadas en los instrumentos aerófonos, en base a las cuales se elaboran cada una de las melodías o tonadas. Las escalas tienen una incidencia en la textura del producto sonoro final, pues la interpretación de las melodías en una u otra escala, determinada por los tamaños de los instrumentos aerófonos, proporciona una textura más *aguda, grave, media aguda o media grave*.

Procedimiento metodológico

A partir de la descripción anterior con respecto a las escalas de *convicción tonal* utilizadas, y su repercusión en la textura de los instrumentos, a continuación, presentamos el detalle del proceso metodológico aplicado. Las escalas, en todos los casos, son de cinco tonos y dos octavas, es decir siete tonos incluidas la 8vas.

Se ha denominado a cada uno de los tonos de las escalas usadas como: *5to tono* (Octava-5to tono), *1er tono* (Fundamental)³⁰, *2do tono*, *3er tono*, *4to tono*, *5to tono*, *6to tono* (Octava 1er tono-Fundamental).

Para una aproximación al registro de los instrumentos, aerófonos se ha utilizado una correspondencia con las 88 teclas del piano y su afinación temperada. Para distinguir una aproximación a la afinación general de los instrumentos aerófonos utilizados, independientemente de la afinación temperada que proporcionan las teclas del piano y su

²⁹ Registros de audio suministrados por Walter Sánchez Canedo

³⁰ Definición contextual respecto de los tonos no igualados a la afinación general aparente.

patrón universal, es decir 440 Hz, se ha recurrido al programa de edición de audio *Audacity*, el cual a través de una de sus aplicaciones tiene la posibilidad de alterar la afinación del patrón universal de 440 Hz a otro por encima, por ejemplo, a 442 Hz. o por debajo, a 438 Hz. Esta primera acción se la ha realizado bajo criterios de percepción auditiva³¹ para determinar la afinación en *Hz* de los instrumentos aerófonos utilizados de las grabaciones.

Una vez identificada la afinación general, la afinación de los tonos *desiguales*³² y el registro de los instrumentos aerófonos utilizados de las grabaciones, se determinó la escala aproximada de los tonos en la que se han elaborado las melodías o tonadas.

A partir de la aproximación a la afinación de las escalas utilizadas, se procedió a la transcripción de cada uno de los tonos dispuestos en las melodías, a través de la percepción auditiva de cada una de las texturas de los instrumentos, de todas las melodías de los registros determinados en la muestra. Para este objetivo se ha recurrido al programa de edición musical, *Finale*. Este programa de edición musical, además de la transcripción al pentagrama de los tonos de las melodías, tiene una cualidad para la notación de alteraciones de los tonos a distancias más pequeñas de un *semitono*, es decir, *cuartos de tono*.

En la fase de transcripción al pentagrama, solo se han alterado los tonos que han sido identificados como desiguales en el proceso de percepción auditiva, incluso en un mismo registro; los registros en los que no se identificó desigualdad, han sido transcritos tal y como la percepción auditiva los identificó en la afinación general determinada.

Una vez finalizada la transcripción al pentagrama, se procedió a exportar cada uno de los registros identificados al formato WAV (Waveform Audio Format)³³, de manera independiente o individual, es decir un archivo por cada registro identificado; este formato permite descifrar en un programa de edición de sonido. Para la incorporación de los archivos en formato WAV al programa de edición de sonido *Sound Forge*, se han configurado proyectos con canales de audio, que corresponden a cada uno de los registros de los instrumentos y sus tonos. El programa de edición de sonido *Sound Forge* tiene una cualidad, a través de sus comandos es posible alterar la distancia interválica entre dos sonidos o tonos registrados en unidades más pequeñas que un semitono, es decir en centésimas de tono, *cents*.

Haciendo uso de esta aplicación a las ondas sonoras resultantes de los tonos desiguales, que corresponden a los archivos en formato WAV, que comprenden estos registros, se ha aplicado la afinación en *centésimas de tono*, de tal forma que se pueda alcanzar una afinación aproximada de los tonos que se visualizan en el pentagrama escrito con las alteraciones que corresponden a cuartos de tono en el editor *Finale*, *desiguales* con respecto a los otros tonos, es decir, sobre la afinación general de los otros tubos de un instrumento, del mismo registro, y sobre los otros instrumentos o registros.

³¹ Al oído.

³² Definición contextual respecto de los tonos no igualados a la afinación general aparente.

³³ Archivos de audio digital sin comprimir.

Una vez concluida la aplicación de la alteración en cents a los tonos de los registros identificados como desiguales, a cada uno de ellos se los ha insertado en canales independientes, a un proyecto general de audio, y seguir la opción de escucha del archivo general de audio de cada uno de los títulos de Julia Julas, de tal forma de percibir las características de las sonoridades descritas como *desiguales*, *estridentes*, *vibrantes* y *pulsantes con batimiento*.

Registro de experiencias con las fórmulas matemáticas

Tomando en cuenta que, para conocer los datos de las cifras en *centésimas de tono*, y establecer la diferencia en esa unidad de medida entre los *tonos desiguales* de la afinación general y los *tonos iguales*, es imprescindible tener primero los datos en número de *frecuencia (f)* de cada uno de los tonos en estudio, es decir, se precisa conocer la *frecuencia* de cada una de las notas o tonos utilizados en cada una de las piezas del Julia Julas. Para este objetivo, en correspondencia con el sistema de afinación de *Temperamento igual*, llamada así porque según la teoría, en la construcción de una escala cromática: “la distancia entre los semitonos debe ser siempre la misma” (Roco F., 2007), se utilizó el patrón universal de referencia, *La*³⁴ central del piano, o *La* cuarta octava, que tiene 440 Hz, como fundamento para hallar las frecuencias de las notas o tonos de las melodías Julia Julia.

Estos valores se alcanzaron a través de las siguientes fórmulas matemáticas (Matemática y notas musicales, (2015), Roco F., (2007):

$$440 \times 12\sqrt[12]{2}^{n-49} = f(n)^{35}$$
$$440 \times 2^{\left(\frac{n}{12}\right)} = fn^{36}$$

se han obtenido los datos de las *frecuencias (f)* de los tonos de la afinación general y de la afinación *desigual*, de cada uno de los tonos que hacen las escalas de las *melodías* propuestas de los Julia Julia para el análisis.

³⁴ La, teórico como el patrón básico. (Sánchez Canedo, comunicación personal, 15 de marzo de 2023)

³⁵ *n* es el número de tecla en el piano de la nota de la cual precisamos su *f*.

- Raíz 12va de 2, quiere decir, cada 12 semitonos, vamos a tener el doble de *f*.
- 49 es el número de tecla del *la*⁴.
- 440Hz es la *f* del *la*⁴.

³⁶ 440Hz: *f:la*⁴

- 2 a la *n/12*, quiere decir, el doble de *frecuencia* a la *n* sobre cada 12 semitonos (*n* es la distancia en semitonos) que separan a *la*⁴ de la nota de la que precisamos su *f*; *-n*, en sentido ascendente (del *registro agudo*)

A través de la siguiente fórmula matemática (Alma de Rend, 2008):

$$\log_2 \frac{fa}{fb} \times 1200^{37}$$

se han obtenido los datos de la diferencia en *cents* (centésimas de tono) entre las notas de una escala con una afinación general y entre las notas o tonos *desiguales* con otra afinación.

Resultados y análisis

Nombre: Zura Zura, Norte de Potosí

Caso 1:

Figura 1

Escala de 7 tonos de *convicción tonal de Do*:

♩ = *ira*, ♮ = *arka*



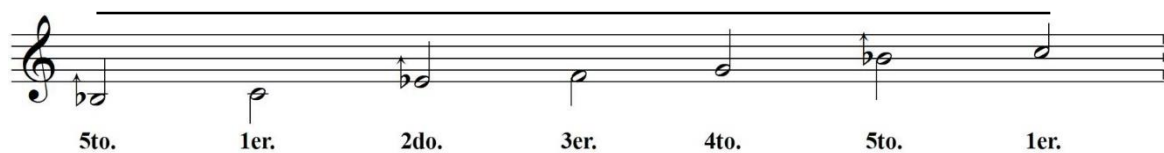
Nota. Las notas con las plicas hacia arriba, se asocian a la hilera, *Guia-ira*; las notas con plicas hacia abajo, se asocia a la hilera *arka*.

Afinación general aproximada, rango de frecuencia (*f*) de 440 a 442 Hz.

Figura 2

Escala de *convicción tonal de Do* con denominación de tonos:

♩ = *ira*, ♮ = *arka*



Nota 1: Escala de 7 tonos incluidas la octavas (8va.) del 1er. tono (*fundamental*) y del 5to. tono.

Nota 2: Los tonos 2do y 5to están alterados en correspondencia con las alteraciones de la escala de *convicción tonal de Do*; los símbolos corresponden a la aplicación de transcripción de cuartos de tono del programa de edición musical *Finale*.

Sib (5to. Tono (Octava)), Do (1er. Tono (fundamental)), Mib (2do. Tono), Fa (3er. Tono), Sol (4to. Tono), Sib (5to. Tono), Do (1er. Tono (Octava)).

³⁷ Logaritmo con base 2, es el exponente de una potencia con cierta base

- *fa/fb*, son las dos *frecuencias*, entre las cuales queremos conocer su distancia en *cents*
- 1200, son 1200 centésimas de tono que hay en una distancia de octava.

Descripción de los registros:

- Del orgánico de la tropa se pueden distinguir los siguientes registros: *registro grave*, *registro medio*, *registro agudo*.
- De los tres registros, se puede distinguir una afinación homogénea y otra heterogénea: *registro grave* - heterogénea (*desigualada*), *registro medio* - homogénea (*igualada*) *registro agudo* - homogénea (*igualada*).
- En el *registro grave* la afinación es heterogénea, es decir, *desigualada*, entre los mismos tubos del registro.
- Del *registro grave* los tonos *desiguales* son: *1er tono* (fundamental), *3er tono*.

Figura 3

Melodía o tonada del Julia Julas Zura Zura Norte Potosí transcrita en tres registros:

♩ = *ira*, ♩ = *arka*

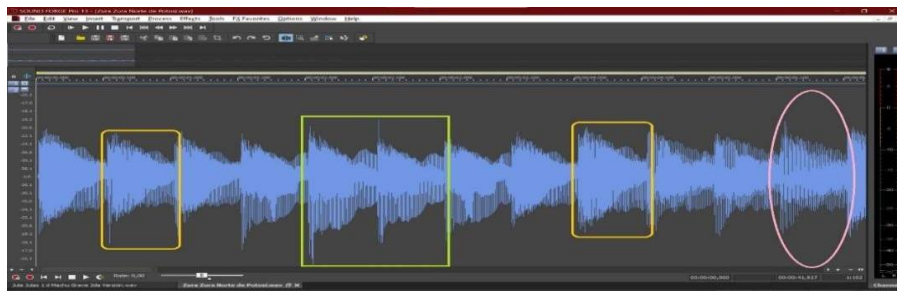


Nota 1. Los tonos del *registro grave*, *1er*, *3er* y *1er* (octava) están alterados con el signode cuartos de tono del programa de edición musical *Finale*.

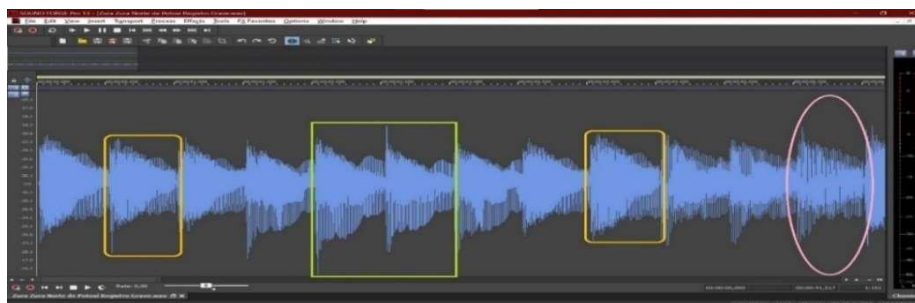
La afinación *desigual* aproximada del *1er tono* (*fundamental*) y *3er tono*, del *registro grave* se encuentra en un rango de *f* entre 450 y 452 Hz, con respecto a la de los otros tubos del mismo registro y con respecto al *registro medio* y *agudo* del orgánico de la tropa de Julia Julia Zura Zura del Norte de Potosí.

Figuras 3 y 4

Ondas de la melodía o tonada de *Jula Jula Zura Zura Norte Potosí*³⁸



Nota 1: Ondas de los tonos *1er*, *3er* y *1er* (octava) con f entre 440 a 442 Hz.



Nota 1: Ondas de los tonos *1er*, *3er* y *1er* (octava) con f entre 450 a 452 Hz³⁹.

Para determinar la diferencia en *cents* entre los tonos que se encuentran debajo o encima de los tonos *desiguales*, en este caso el *1er tono* (*fundamental*) y el *3er tono* de la escala utilizada, se ha recurrido a la fórmula descrita anteriormente.

Introducción a la descripción paso por paso:

Primer paso: para obtener las f de los tonos iguales y desiguales

$$450 \times \sqrt[12]{2^{n-49}} = f_n$$
$$450 \times 2^{\left(\frac{n}{12}\right)} = f_n$$

³⁸ Compases 1 - 3

³⁹ Registro grave

Figura 5

Tonos	<i>f</i> afinación <i>t</i> iguales 440 a 442 Hz	<i>f</i> afinación <i>t</i> desiguales 450 a 452 Hz
5to. tono (8va.)	3322,43758	
1er tono	2959,95538	3027,22709
2do tono	2489,01587	
3er tono	2217,46107	2267,85789
4to tono	1975,53321	
5to tono	1661,21879	
1er. tono (8va.)	1479,97769	1513,61355

Nota. Se ha incluido las frecuencias de afinación del mismo tono, igual - desigual

Segundo paso: una vez obtenidas las frecuencias de los tonos igualados y los tonos desiguales, se han dividido estas frecuencias $\frac{f_a}{f_b}$, entre el tono desigual y los tonos inmediatos

anteriores y posteriores del mismo registro grave:

Figura 6

Registro grave 450 a 542 Hz

Tonos	División f_{fb}/f_a con el tono posterior	División f_{fa}/f_b con el tono anterior	División f_{fa}/f_b con el mismo tono
1er tono	0,82220983	0,91114641	1,02272727
3er tono	0,87110097	0,91114642	1,02272726
1er. tono (8va.)	0,91114642		1,02272728

Nota. Se ha incluido el resultado de la división de frecuencias con el mismo tono.

Tercer paso: al resultado de la división de frecuencias se le ha sacado la base logarítmica de 2, $\log_2$

Figura 7

Tonos	Base logarítmica 2 tono posterior	Base logarítmica 2 tono anterior	Base logarítmica 2 mismo tono
1er tono	-0,28242149	-0,13424519	0,03242148
3er tono	-0,19908814	-0,13424519	0,03242146
1er. tono (8va.)	-0,13424519		0,03242148

Cuarto paso: al resultado de la base logarítmica hemos multiplicado x 1200⁴⁰:

Figura 8

Tonos	Base logarítmica x 1200 tono posterior	Base logarítmica x 1200 tono anterior	Base logarítmica x 1200 mismo tono
1er tono	-338,90577	-161,094229	38,9057714
3er tono	-238,905769	-161,094227	38,9057561
1er. tono (8va.)	-161,094224		38,9057771

Nota. Tomando en cuenta que la *afinación temperada* contempla una distancia de 100 cents entre semitonos, en este caso, la diferencia aproximada en centésimas de tono entre dos *f* detonos iguales y desiguales es de 39 cents.

Quinto paso: una vez establecidos los resultados en cents, se procedió a conocer el número de batimentos x ciclos/segundo, a través de la diferencia entre *frecuencias*:

Figura 9

Tonos	f 440 a 442 Hz	f 450 a 452 Hz	dif./f anterior batidos c/seg	dif./f posterior btlds c/seg	dif./f mismo tn btlds c/seg
5to. tono (8va.)	3322,43758		296	539	
1er tono	2959,95538	3027,22709			67
2do tono	2489,01587		222	293	
3er tono	2217,46107	2267,85789			51
4to tono	1975,53321				
5to tono	1661,21879		148		
1er. tono (8va.)	1479,97769	1513,61355			34

Nota. A considerar el número menor de batimentos entre los tonos iguales o próximos.

Conclusión: Los resultados obtenidos muestran la diferencia aproximada entre dos frecuencias, esta diferencia, a saber, de 39 centésimas de tono, representa la aproximación

⁴⁰ Para obtener la diferencia en cents

entre dos tonos analizados. La aproximación entre estos dos tonos, generan los batimentos, entre otros valores, de 222 ciclos por segundo entre tonos diferentes y, de 51 ciclos por segundo entre dos del mismo tono por el entrelazado inextricable de los armónicos. La sensación producida por los batimentos es la del sonido “doble, ancho, mezclado” o sonido “tara”

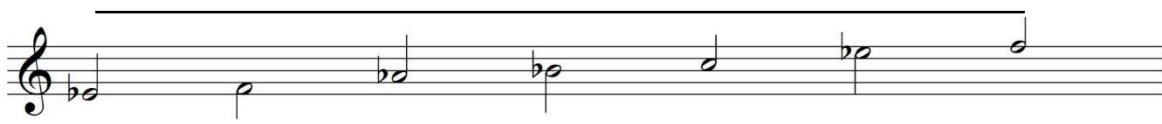
Nombre: Julia Julas en el Tinku de Chayanta

Caso 2:

Figura 10

Escala de 7 tonos de *convicción tonal de Fa*:

♩ = ira, ♮ = arka



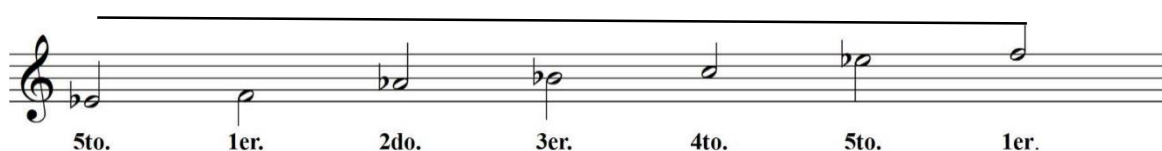
Nota. Las notas con las plicas hacia arriba, se asocian a la hilera, *Guía-ira*; las notas con plicas hacia abajo, se asocia a la hilera *arka*.

Afinación General Aproximada, rango de *frecuencia (f)* de 445 a 450 Hz.

Figura 11

Escala de *convicción tonal de Fa* con denominación de tonos:

♩ = ira, ♮ = arka



Nota 1. Escala de 7 tonos incluidas la octavas (8va.) del 1er. tono (*fundamental*) y del 5to. tono.

Nota 2. Los tonos 2do 3er y 5to están alterados en correspondencia con las alteraciones de la *escala de convicción tonal de fa*.

Mib (5to. Tono (Octava)), Fa (1er. Tono (*fundamental*)), Lab (2do. Tono), Sib (3er. Tono), Do (4to. Tono), Mib (5to. Tono), Fa (1er. Tono (Octava)).

Descripción de los registros:

- Del orgánico de la tropa se puede identificar la dimensión de los instrumentos, en correspondencia a los siguientes registros:

Registro grave, Registro medio, Registro agudo, Registro sobreagudo.

- De los cuatro registros, se puede distinguir una afinación homogénea y otra heterogénea:
Registro grave - heterogénea (*desigualada*), *Registro medio* - homogénea (*igualada*).
Registro agudo - homogénea (*igualada*), *Registro sobreagudo* - heterogénea.
- En el *registro grave* y *sobreagudo* la afinación es heterogénea, es decir, *desigualada* entre los mismos tonos del registro.
- Del registro grave los tonos *desiguales* son: *1er tono* (fundamental), *4to tono*, *5to tono*.
- Del registro sobreagudo los tonos alterados son: *1er tono* (fundamental), *5to tono*.

Figura 12

Melodía o tonada de *Jula Jula* en el *Tinku* de Chayanta transcrita en cuatro registros:

♩ = *ira*, ⅴ = *arka*

The musical score is presented in four staves, each representing a different register. The top staff is labeled 'R. Sobre-agudo' and uses a soprano clef. The second staff is 'R. Agudo' with an alto clef. The third staff is 'R. Medio' with a bass clef. The bottom staff is 'R. Grave' with a bass clef. The music is in 3/4 time. The notation includes eighth notes, quarter notes, and rests, with some notes marked with 'ira' (quarter note) and 'arka' (eighth note). There are also triplets and various accidentals (sharps, flats, naturals) throughout the score.

Nota 1. Los tonos del *registro grave*, *1er*, *4to*, *5to* y *5to* (octava) están alterados con el signo de cuartos de tono del programa de edición musical *Finale*.

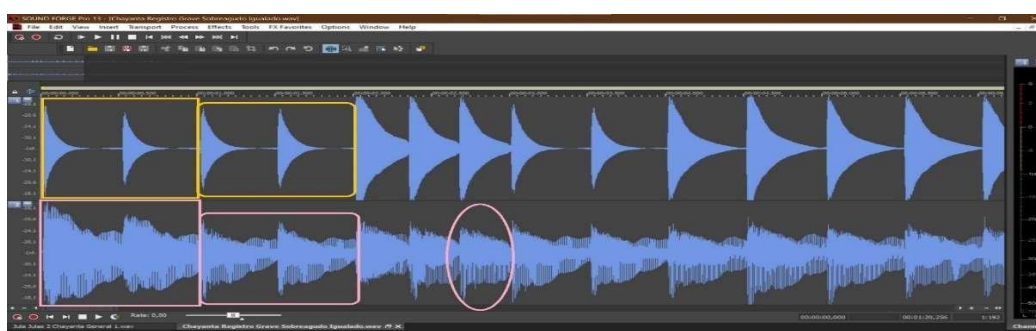
Nota 2. Los tonos del *registro sobreagudo*, *1er* y *5to* están alterados con el signo de cuartos de tono del programa de edición musical *Finale*.

La afinación *no igualada* aproximada de los tonos *1er*, *4to*, *5to* y *5to (octava)* del *Registro Grave* se encuentra en un rango de f entre 440 y 445 Hz, con respecto a la de los otros tubos del mismo registro y con respecto al *Registro Medio Agudo* y *Sobreagudo*.

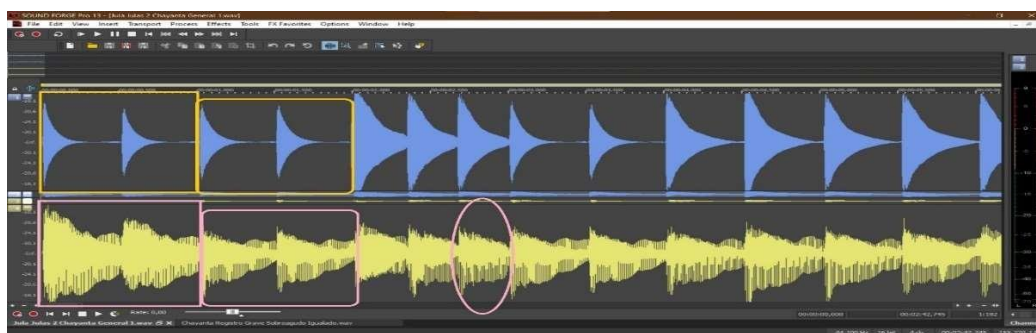
La afinación *desigualada* aproximada de los tonos *1er* y *5to* del *Registro Sobreagudo* se encuentra en un rango de f entre 445 y 453 Hz, con respecto a la de los otros tubos del mismo registro y con respecto al *Registro Grave*, *Medio* y *Agudo*.

Figuras 13 y 14

Ondas de la melodía o tonada en cuatro registros del Jula Julas en el Tinku de Chayanta.



Nota 1. Ondas de los tonos *1er*, *4to*, *5to* y *5to (octava)* del *Registro Grave* y *1er* y *5to* del *Registro Sobreagudo* con f entre 445 a 450 Hz.



Nota 1. Ondas de los tonos *1er*, *4to*, *5to* y *5to (octava)* del *Registro Grave* con f entre 440a 445 Hz y *1er* y *5to* del *Registro Sobreagudo* con f entre 445 a 453 Hz.

Para determinar la diferencia en *cents* entre los tonos que se encuentran debajo o encima de los tonos *desiguales*, en este caso el *1er*, *4to*, *5to* y *5to (octava)* del *Registro Grave* y *1er* y *5to* del *Registro Sobreagudo*, de la escala utilizada, se ha recurrido a la fórmula descrita anteriormente.

Introducción a la descripción paso por paso:

Primer paso: para obtener las f de los tonos igualados y los desiguales

$$450 \times \sqrt[12]{2^{n-49}} = f_n$$

$$450 \times 2^{\left(\frac{n}{12}\right)} = f_n$$

Figura 15

Tonos	f afinación igualada (RGrave) 450 Hz	f afinación desigualada (RGrave) 445 Hz	f afinación igualada (RSobreagudo) 450 Hz	f afinación desigualada (RSobreagudo) 453 Hz
5to. tono (8va.)	2545,58441		318,198052	
1er tono	2267,85789		283,482236	
2do tono	1907,03357		238,379196	
3er tono	1698,97376		212,37172	
4to tono	1513,61355	1496,79562	189,201693	
5to tono	1272,79221	1258,65007	159,099026	159,982909
1er. tono (8va.)	1133,92894	1121,32973	141,741118	142,528569

Nota. Se ha incluido las frecuencias de afinación del mismo tono, igual – desigual.

Segundo paso: una vez obtenidas las frecuencias de los tonos igualados y los desiguales, se han dividido estas frecuencias $\frac{f_a}{f_b}$, entre el tono desigualado y los tonos

inmediatos anteriores del mismo registro grave y sobreagudo:

Figura 16

Tonos	División f_a/f_b con el tono anterior (RGrave)	División f_a/f_b con el tono anterior (RSobreagudo)	División f_a/f_b con el mismo tono
4to tono	0,88099985		1,01123596
5to tono	0,74082961	0,84556806	1,01123596
1er. tono (8va.)	0,66000415	0,75331551	1,01123595

Nota. Se ha incluido el resultado de la división de frecuencias con el mismo tono.

Tercer paso: al resultado de la división de frecuencias se le ha sacado la base logarítmica de 2, $\log_2$:

Figura 17

Tonos	Base logarítmica 2 tonoanterior (RGrave)	Base logarítmica 2 tonoanterior (RSobreagudo)	Base logarítmica 2 mismo tono
4to tono	-0,18278633		0,01611967
5to tono	-0,43278633	-0,24200721	0,01611967
1er. tono (8va.)	-0,599453	-0,40867387	0,01611966

Cuarto paso: al resultado de la base logarítmica hemos multiplicado x 1200:

Figura 18

Tonos	Base logarítmica x 1200 tono anterior(RGrave)	Base logarítmica x 1200 tono anterior (RSobreagudo)	Base logarítmica x 1200 mismo tono
4to tono	-219,343595		19,3436004
5to tono	-519,343596	-290,40865	19,3436044
1er. tono (8va.)	-719,343602	-490,408644	19,3435977

Nota. Tomando en cuenta que la *afinación temperada* contempla una distancia de 100 cents entre semitonos, en este caso, la diferencia aproximada en centésimas de tono entre dos *f* detonos iguales y desiguales es de 20 cents.

Quinto paso: una vez establecidos los resultados en cents, se procedió a conocer el número de batidos x ciclos/segundo, a través de la diferencia entre frecuencias:

Figura 19

Tonos	f 450 Hz (RGrave) Igual.	f 445 Hz (RGrave) Desig.	f 450 Hz (RGrave) Igual.	f 453 Hz (RGrave) Desig.	dif./f anterior bt ds c/seg		dif./f mismo tn bt ds c/seg	
5to. tono (8va.)	2545,58441		318,198052					
1er tono	2267,85789		283,482236					
2do tono	1907,03357		238,379196					
3er tono	1698,97376		212,37172					
4to tono	1513,61355	1496,79562	189,201693		203		17	
5to tono	1272,79221	1258,65007	159,099026	159,982909	441	30	15	1
1er. tono (8va.)	1133,92894	1121,32973	141,741118	142,528569	578	47	79	1

Nota. A considerar el número menor de batimentos entre los tonos iguales o próximos.

Conclusión: Los resultados obtenidos muestran la diferencia aproximada entre dos frecuencias, esta diferencia, a saber, de 20 centésimas de tono, representa la proximidad entre dos tonos analizados. El acercamiento entre estos dos tonos, generan los batimentos,

entre otros valores, de 203 ciclos por segundo entre tonos diferentes y, de 17 ciclos por segundo entre dos del mismo tono por el entrelazado inextricable de los armónicos.

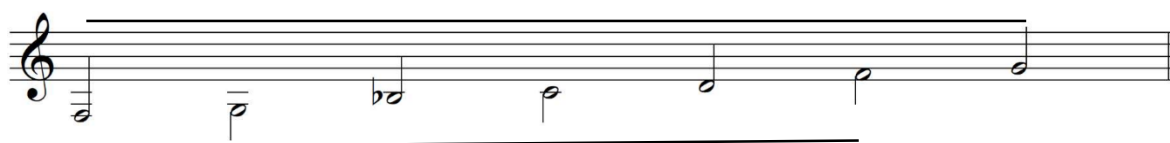
Nombre: Jula Jula del Norte de Potosí

Caso 3:

Figura 20

Escala de 7 tonos de *convicción tonal de Sol*:

♩ = *ira*, ♩̣ = *arka*



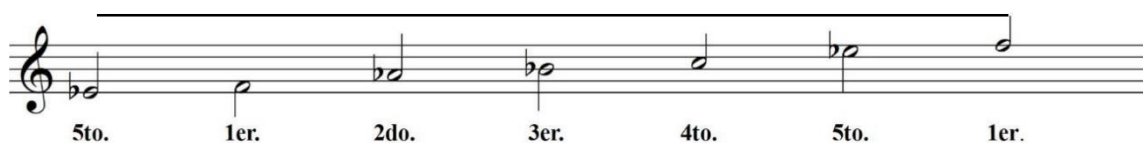
Nota. Las notas con las plicas hacia arriba, se asocian a la hilera, *Guia-ira*; las notas con plicas hacia abajo, se asocia a la hilera *arka*.

Afinación general aproximada, rango de *frecuencia (f)* de 435 y 440 Hz.

Figura 21

Escala de *convicción tonal de Sol* con denominación de tonos:

♩ = *ira*, ♩̣ = *arka*



Nota 1. Escala de 7 tonos incluidas la octavas (8va.) del 1er. tono (*fundamental*) y del 5to. tono.

Nota 2. Los tonos 2do 3er y 5to están alterados en correspondencia con las alteraciones de la *escala de convicción tonal de sol*.

Fa (5to. Tono (Octava)), Sol (1er. Tono o (fundamental) (2da octava)), Sib (2do. Tono), Do (3er. Tono), Re (4to. Tono), Fa (5to. Tono), Sol (1er. Tono (Octava)).

Descripción de los registros:

- Del orgánico de la tropa se pueden distinguir los siguientes registros: *registro grave*, *registro medio*, *registro agudo*.
- De los tres registros, se puede distinguir una afinación homogénea y otra heterogénea: *registro grave* - heterogénea (*desigualada*), *registro medio* - homogénea (*igualada*), *registro agudo* - heterogénea (*desigualada*).

- En los registros grave y agudo la afinación es heterogénea, es decir, *desigualada*, entre los mismos tubos del mismo registro.
- Del registro grave los tonos *desiguales* son: *tono fundamental* (2da octava), *cuartotono*, *quinto tono*.
- Del registro agudo los tonos alterados son: *tono fundamental* (5ta octava).

Figura 22

Melodía o tonada del Julia Julas del Norte de Potosí transcrita en tres registros.

♩ = *ira*, ♩̇ = *arka*



Nota 1. Los tonos del *registro grave*, 5to, 3ro y 1ro (8va. 2da octava) están alterados con el signo de cuartos de tono del programa de edición musical *Finale*.

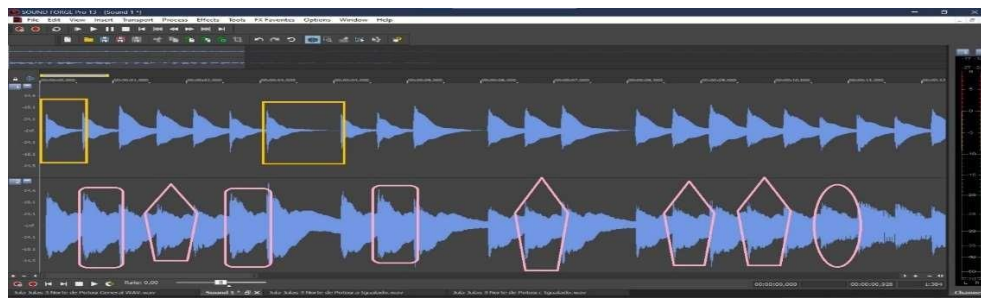
Nota 2. Los tonos del *registro agudo*, 1er está alterado con el signo de cuartos de tono del programa de edición musical *Finale*.

La afinación *desigualada* aproximada de los tonos 5to y 3ro del *registro grave* se encuentra en un rango de *f* de 430 Hz y 1ro (8va. 2da octava)) a 440 Hz, con respecto a la de los otros tubos del mismo registro y con respecto al *registro medio y agudo*.

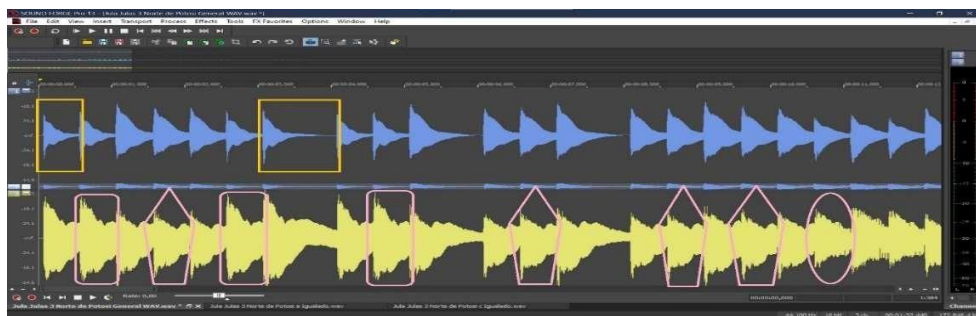
La afinación *desigualada* aproximada del tono 1er del *registro agudo* se encuentra en un rango de *f* 440 Hz, con respecto a la de los otros tubos del mismo registro y con respecto al *registro grave, medio y agudo*.

Figuras 23 y 24

Ondas de la melodía o tonada en tres registros de Jula Jula del Norte de Potosí.



Nota 1. Ondas de los tonos 5to y 3er del Registro Grave con frecuencia de 430 Hz y 1er (8va. 2da Octava) de 440 Hz, y 1er del Registro agudo con frecuencia de 440 Hz.



Para determinar la diferencia en *cents* entre los tonos que se encuentran debajo o encima de los tonos *desiguales*, en este caso el 5to y 3er y 1er (octava) del Registro Grave y 1er del Registro Sobreagudo, de la escala utilizada. Se ha recurrido a la fórmula descrita anteriormente.

Introducción a la descripción paso por paso:

Primer paso: para obtener las f de los tonos igualados y los

$$450 \times 2^{\frac{n-49}{12}} = fn$$

Figura 25

Tonos	Frecuencias Afinación Igualada (RGrave) 435 Hz	Frecuencias Afinación Desigualada (RGrave) 430 Hz	Frecuencias Afinación Desigualada (RGrave) 440 Hz	Frecuencias Afinación Igualada (RAgudo) 435 Hz	Frecuencias Afinación Desigualada (RAgudo) 440Hz
5to. tono (8va.)	2192,26263			548,065657	
1er tono	1953,08396		1975,53321	488,270991	
2do tono	1642,3413			410,585326	
3er tono	1463,15976	1446,34183		365,789941	
4to tono	1303,52716			325,881789	
5to tono	1096,13131	1083,5321		274,032828	
1er. tono (8va.)	976,541982			244,135496	246,941651

Nota. Se ha incluido las frecuencias de afinación del mismo tono, igual – desigual.

Segundo paso: una vez obtenidas las frecuencias de los tonos iguales y los desiguales, se han dividido estas frecuencias $\frac{f_a}{f_b}$, entre el tono desigualado y los tonos inmediatos anteriores del mismo registro *grave* y *agudo*:

Figura 26

Tonos	División f f_a/f_b con el tono posterior (RGrave)	División f f_a/f_b con el tono anterior (RGrave)	División f f_a/f_b con el tono anterior (RAgudo)	División f f_a/f_b con el mismo tono
1er tono	0,83134077	0,90113893		0,98863636
3er tono	0,90125801	0,88065852		1,01162791
5to tono	0,90125801	0,83123093		1,01162791
1er. tono (8va.)			0,90113894	0,98863636

Nota. Se ha incluido el resultado de la división de frecuencia con el mismo tono.

Tercer paso: al resultado de la división de frecuencias se le ha sacado la base logarítmica de dos, $\log_2$:

Figura 27

Tonos	Base logarítmica 2 tono posterior (RGrave)	Base logarítmica 2 tono anterior (RGrave)	Base logarítmica 2 tono anterior (RAgudo)	Base logarítmica 2 mismo tono
1er tono	-0,26648813	-0,15017854		0,01648813
3er tono	-0,14998792	-0,18334541		0,01667874
5to tono	-0,14998792	-0,26667875		0,01667874
1er. tono (8va.)			-0,15017854	-0,01648812

Cuarto paso: al resultado de la base logarítmica hemos multiplicado x 1200:

Figura 28

Tonos	base logarítmica x 1200 tono anterior (RGrave)	base logarítmica x 1200 tono anterior (RGrave)	base logarítmica x 1200 tono anterior (RAgudo)	base logarítmica x 1200 mismo tono
1er tono	-319,785756	-180,214251		19,7857553
3er tono	-179,985501	-220,01449		20,0144914
5to tono	-179,985506	-320,014498		20,0144886
1er. tono (8va.)			-180,214248	-19,7857465

Nota. Tomando en cuenta que la *afinación temperada* contempla una distancia de 100 cents entre semitonos, en este caso, la diferencia aproximada en centésimas de tono entre dos *f* detonos iguales y desiguales es de 20 y 21 cents.

Quinto paso: una vez establecidos los resultados en cents, se procedió a conocer el número de batidos x ciclos/segundo, a través de la diferencia entre *frecuencias*:

Figura 29

Tonos	<i>f</i> 435 Hz (RGrave) Igual.	<i>f</i> 430 Hz (RGrave) Desig.	<i>f</i> 440 Hz (RGrave) Desig.	<i>f</i> 435 Hz (RAgudo) Igual.	<i>f</i> 440 Hz (RAgudo) Desig.	dif./ <i>f</i> anterior batidos c/seg	dif./ <i>f</i> posterior batidos c/seg	dif./ <i>f</i> mismo tono btlds c/seg
5to. tono (8va.)	2192,26263			548,065657				
1er tono	1953,08396		1975,53321	488,270991		217	334	23
2do tono	1642,3413			410,585326				
3er tono	1463,15976	1446,34183		365,789941		196	143	17
4to tono	1303,52716			325,881789				
5to tono	1096,13131	1083,5321		274,032828		220	107	13
1er. tono (8va.)	976,541982			244,135496	246,941651	28		3

Nota. A considerar el número menor de batidos entre los tonos iguales o próximos.

Conclusión: Los resultados obtenidos muestran la diferencia aproximada entre dos frecuencias, esta diferencia, a saber, de 20 centésimas de tono, representa la aproximación entre dos tonos analizados. La aproximación entre estos dos tonos, generan los batimentos, entre otros valores, de 217 ciclos por segundo entre tonos diferentes y, de 21 ciclos por segundo entre dos del mismo tono por el entrelazado inextricable de los armónicos. La sensación producida por los batimentos es la del sonido “doble, ancho, mezclado” o sonido “tara”.

Conclusiones

El objeto sonoro de la música de los Julia Julia consustancial a las impresiones originadas por los microtonos, en tanto representación de su tautología estética, es un indicador de que las sonoridades producidas por los individuos en cualquier contexto, son el resultado de su pensamiento sonoro y la configuración de ese pensamiento sonoro está en correspondencia con su cosmovisión.

Es decir, en la música de los Julia Julia, proporcional al deseo de producir un sonido “doble” como el que obtienen, por la amplitud de los armónicos producidos de los tonos grave, medio y agudo afinados en un rango de frecuencia entre:

440 y 452 Herz, tropa de Zura Zura del norte de Potosí,
430 y 440, Julia Julia del Norte de Potosí,

Tonos sobreagudo, agudo, medio y grave, entre 440 y 453 Herz, Julia Julia en el Tinku de Chayanta.

La amplitud de sus armónicos en general, a saber, la división de dos frecuencias de las de entre:

440 y 452 Herz, del mismo tono, del 3er tono del RG, Julia Julia de Zura Zura, 440 y 453 Herz, del 5to tono del RSA de los Julia Julia Tinku de Chayanta, 430 y 440, del 1er tono (8va.) del RA, Julia Julia del Norte de Potosí, produjeron esta sensación de proximidad, como la de dos intervalos a una distancia más pequeña de un semitono, dieron las cifras de:

1,02272726, 0,84556806, 0,90113894, del 3er tono, 5to y 1er tono (octava); la base logarítmica de 2, de estas cifras dieron:

0,03242148, -0,24200721, -0,15017854, que multiplicadas por 1200, proporcionaron la diferencia aproximada en centésimas de tono; esta es la unidad de medida de las fracciones de tono estudiadas.

Precisamente los microtonos, como una muestra de la búsqueda de una ruptura con las convenciones o paradigmas tonales que han regido la música occidental desde el siglo XVII, se fundamentan en fracciones de tono, usando como unidad de medida las centésimas de tono; en el caso de las dos frecuencias, de las de entre:

440 y 452 del mismo tono,
440 y 453 del 5to con el tono anterior,
430 y 440 Herz del 1er tono con el anterior.
Hay una diferencia aproximada de 39, 20, 20 y 21 centésimas de tono respectivamente.

Independientemente del imaginario sonoro occidental “tonalizante”, en el que las elaboraciones sonoras que se componen de intervalos a menos de cien centésimas de tono están consideradas como desiguales o discordantes, la incorporación de escalas microtonales al pensamiento sonoro universal, dan cuenta de una estética en el último siglo. A tal efecto, las frecuencias iguales y desiguales del:

3er tono del registro grave, 5to del sobreagudo y 1er tono (octava) del agudo, establecen una distancia aproximada de 39, 20, 20 y 21 centésimas de tono.
Estas son menores a la distancia de un semitono de una escala tonal.

Consustancial a su naturaleza, en las elaboraciones sonoras de los intérpretes de la música de Jula Jula, subyace el gusto y satisfacción por alcanzar tonos desiguales, a partir de la alteración de los tonos iguales, mediante técnicas de construcción y de interpretación de sus instrumentos; las proporciones de desigualdad de las frecuencias iguales y desiguales del:

3er tono del registro grave, 5to del sobreagudo y 1er tono (octava) del agudo, se verificaron en la diferencia en el número de batimentos por ciclos por segundo; esta fue de:

51, 28 y 30 batimentos.

Es decir, las elaboraciones sonoras de Jula Jula de Zura Zura, Chayanta y Norte de Potosí, producen pulsaciones, como las que producen los microtonos, por la diferencia en el número de batimentos; estas son representaciones en el tiempo de la ontología del pensamiento sonoro de estos individuos.

En este proceso de disquisición acerca de la tautología estética en la producción de estas sonoridades de los individuos intérpretes de Jula Jula, se puede afirmar que la suya es el sonido denso, ancho, doble y mezclado, por la riqueza de armónicos, el que ellos denominan Tara. Es decir, las elaboraciones sonoras que producen los individuos intérpretes de la música de Jula Jula son el sujeto para alcanzar una estética como objeto, una que representa los microtonos, en una digresión intermitente.

Referencias

1. Asuar, J. V. (1996). De los microtonos y su aplicación como sistemas temperados. Volumen N° 11, *Revista musical chilena* (p. 59-73).
2. Baumann, M. P. (1979). Música Andina de Bolivia. Centro Pedagógico y Cultural dePortales, POLIGRAF.
3. Baumann, M.P. (1996). Andean music, symbolic dualism and cosmology. En M. P.Baumann (Ed.) *Cosmología y Música en los Andes* (p. 15-106) BIBLIOTHECA IBERO- AMERICANA.
4. Benítez Trejo, Y., Arriaga Morales B., Montoya López M.A., Hernández L.C., (2017). Secuencia de aprendizaje para pulsaciones o batimientos. *Memorias del Congreso Científico Tecnológico de las carreras de Ingeniería Mecánica Eléctrica, Industrial y Telecomunicaciones,sistema y electrónica*, UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO.
5. Gerard, A. (2009). Sonidos «ondulantes» en silbatos dobles arqueológicos: ¿Una estética ancestral reiterativa? *Revistas Española de Antropología Americana* vol. 39 (número 1), (p. 125-144).
6. Parncutt R., Cohen A. (1995). Identification of microtonal melodies: Effects of scale-stepsize, serial order, and training, *Perception and Psychophysics* (p. 835-846) DALHOUSIE UNIVERSITY, HALIFAX, NOVA SCOTIA, CANADA.
7. Pardo Ríos, Yesid. (2020). Construcción y descripción física del fenómeno de consonancia musical. Universidad Pedagógica Nacional, Facultad de Ciencias y Tecnología,Departamento de Física. BOGOTÁ, 2020.
8. Sánchez Canedo, W. (1996). Algunas consideraciones hipotéticas sobre música y sistemade pensamiento. La flauta de pan en los Andes Bolivianos. En M. P. Baumann (Ed.) *Cosmología y Música en los Andes* (p. 83-106) BIBLIOTHECA IBERO-AMERICANA.
9. Sánchez Canedo, W. (1989). Música autóctona del Norte de Potosí. El calendario musical e instrumental. Boletín N° 12 CENTRO PEDAGOGICO Y CULTURAL DE PORTALES, CENTRO DE DOCUMENTACIÓN DE MÚSICA BOLIVIANA.
10. Stobart H. (1996). Tara and Q'iwa, Worlds of sound and meaning, En M. P. Baumann (Ed.) *Cosmología y Música en los Andes* (p. 67-81) BIBLIOTHECA IBERO-AMERICANA. Roco Francisco (23/01/2007)

11. Matemáticas y notas musicales (14/08/2015):
https://www.youtube.com/watch?v=vh_FG71t5Zc&t=17s
12. Alma de Rend Microtonalismo II: La matemática de los microtonos (03/01/2008) <https://www.rendsoul.es/microtonalismo-ii-la-matematica-de-los-microtonos/>
13. Prensa Senado, Pág. Social (04/12/2018)
<https://web.senado.gob.bo/prensa/noticias/expresi%C3%B3n-ritual-del-%E2%80%9Cjula-jula%E2%80%9D-es-declarada-como-patrimonio-cultural-de-bolivia>

Notas

*El análisis sobre la música de Jula Jula⁴¹ comprende una aproximación al pensamiento sonoro de los intérpretes de esta música, desde la percepción y el gusto por el *desorden sonoro*⁴², a la de los microtonos⁴³ como tendencia estética del Siglo XX. 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. A su vez es importante indicar que los instrumentos aerófonos utilizados en la música de Jula Jula, atraviesan un proceso de afinación que no necesariamente se rige por la rigurosidad del sistema de afinación temperada, sino a partir de criterios propios de *convicción tonal*⁴⁴, de tal manera que los datos numérico matemáticos expresados en el resultado del análisis acústico de las muestras, son aproximados. Agradecimientos a Cintya Rus y Walter Sánchez Canedo por su valioso aporte en la lectura de este documento.

** 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: gsilva@proeibandes.org

*** *Nota*. Tocadores de Jula Jula yendo al Tinku de Macha. [Fotografía], por Walter Sánchez Canedo, 1986.

⁴¹ Estilo de Sikureada, que acompaña el desplazamiento, ceremonia y combates rituales del Tinku, ritual que se practica a partir del 3 de mayo y que se extiende por varios días en las comunidades de la región del norte de Potosí. (Prensa Senado, 2018, p. 1)

⁴² Se puede entender como una masa sonora, o una imagen iridiscente del sonido.

⁴³ Son notas musicales o intervalos musicales, más pequeños que un semitono.

⁴⁴ Se puede entender como una tonalidad aproximada a las organizadas en base a patrones universales.



**

**Una aproximación desde el territorio al inicio
de la escolarización en el Trópico de Cochabamba**

Daniel Tirado



Una aproximación desde el territorio al inicio de la escolarización en el Trópico de Cochabamba

A territorial approach to the beginning of schooling in the Cochabamba Tropic

Daniel Tirado*

Cómo Citar: Tirado, D. (2023). Una aproximación desde el territorio al inicio de la escolarización en el Trópico de Cochabamba. *Revista Dialógica Intercultural*, 2, 166-178. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.10535775>

Recibido: 3 de octubre de 2023 • Aprobado: 4 de diciembre de 2023

RESUMEN | Este escrito tiene la finalidad de plantear algunos temas y elementos de análisis que pueden abonar la discusión sobre la relación entre la escuela y el territorio. Con este fin, se analiza el inicio del proceso de escolarización en dos poblaciones con orígenes territoriales y culturales distintos que habitan la región del Trópico de Cochabamba, Bolivia.

Palabras clave | Territorio, escolarización, pueblos indígenas, políticas públicas, historia de la educación

ABSTRACT | The purpose of this paper is to raise some issues and elements of analysis that can contribute to the discussion on the relationship between school and territory. To this end, it analyzes the beginning of the schooling process in two populations with different territorial and cultural origins living in the Tropic of Cochabamba, Bolivia.

Keywords | Territory, schooling, indigenous peoples, public policies, history of education.

Introducción

A lo largo de la historia quedan registradas distintas formas en las que los seres humanos han interactuado con su entorno. Este bagaje rico en conocimientos y saberes se reflejan en la lengua de los pueblos, maneras de aprovechar los recursos de su entorno y elementos que son parte de expresiones culturales, entre otros aspectos. El presente escrito se propone explorar y considerar a la institución escolar como una parte del territorio y resultado de las distintas formas de relación que las sociedades humanas pueden entablar con su entorno.

Lo anterior se sustenta en la concepción del espacio como resultado de la producción social, como propone Lefebvre (2013). En este entendido, son los individuos actores clave en la

producción del espacio y territorio, y, a su vez, los territorios ejercen influencia en la formación de sujetos, identidades y comunidades (Santos, 2000). Con lo anterior, tomó prestada la idea de Bernardo Mançano Fernandes quien sostiene que el territorio representa la materialización de la existencia (2009).

La región del Trópico de Cochabamba, ubicada en el departamento del mismo nombre, ha sido testigo de transformaciones territoriales a partir de la década de 1950. Estos cambios, entre los más significativos, abarcan desde la construcción de la carretera Cochabamba-Santa Cruz hasta políticas de colonización y desarrollo promovidas por el Estado boliviano, las cuales han configurado la producción social del espacio territorial de esa región.

En este contexto, el propósito de este trabajo es explorar el inicio del proceso de escolarización en relación a esos cambios territoriales dinámicos que experimentó la región del trópico. Para ello, se describe el inicio de la escolarización en dos poblaciones que habitan la región: Manco Kapac, de ascendencia andina, y la comunidad de Bia-Recuate, de origen amazónico.

La estructura del escrito es la siguiente. En el primer apartado se exponen algunos hitos históricos y contextuales como antecedentes de la construcción territorial y escolar en su dimensión espacio-regional en el Trópico de Cochabamba. En la segunda parte, central en el escrito, se describe brevemente el recorrido del inicio del proceso de escolarización de dos poblaciones que habitan la región. No se trata de realizar una comparación entre ellas, sino de matizar las diferencias en el tránsito hacia la escolarización y como la dimensión espacio-territorial juega en dicho proceso. Finalmente se presentan las conclusiones.

El Trópico de Cochabamba: Hitos y eventos históricos de su producción territorial

Aunque durante la colonia hasta antes de década de 1950 existieron varias iniciativas orientadas a explorar la región (Rodríguez Ostría, 1994), convencionalmente se suele identificar a las políticas propias del gobierno del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) como las más influyentes en la configuración territorial de la región del Trópico de Cochabamba. Destacan entre estas políticas: la reforma agraria, políticas de diversificación económica, vertebración geográfica y la colonización de nuevas tierras (Bolivia. Dirección Nacional de Informaciones, 1962; Rodríguez Ostría, 1997; Salazar Ortuño, 2009). Si bien esas “intenciones nacionales” que dieron forma a la región del trópico son evidentes, existen una serie de eventos que establecen una conexión entre las políticas del gobierno nacional y proyecciones geopolíticas que ejercieron un impacto significativo en la construcción territorial del trópico.

De manera concisa me referiré solo a algunos de estos eventos en relación a la región del Trópico y que también marcaron ruta en sus procesos de escolarización.

Bolivia inicia la década de 1940 con Enrique Peñaranda del Castillo en la presidencia del gobierno. Peñaranda, general militar de carrera, asume la presidencia vía elecciones constitucionales con el mandato de revitalizar las fuerzas conservadoras que habían reculado ante los dos gobiernos militares socialistas previos. En el contexto internacional, ya con la Segunda Guerra Mundial en desarrollo, Bolivia, bajo el gobierno de Peñaranda, pactó con los Estados Unidos. Ese pacto suscrito no fue de balde. A cambio del apoyo técnico ofrecido por los Estados Unidos, el gobierno boliviano, para asegurar el suministro de materias primas, implementó control militar sobre las minas y gestionó los contratos de compra y financiamiento de estaño con las compañías mineras bolivianas a precios negociables¹ (Morales Anaya, 2017; Jordan Pozo, 1999).

Del paquete de apoyo técnico recibido por parte de Estados Unidos, una acción resulta especialmente relevante.

En diciembre de 1941, se instala en Bolivia la Misión Económica de los Estados Unidos a Bolivia, liderada por Merwin L. Bohan, e inicia sus operaciones. Ocho meses después, ya en 1942, la Misión Económica presentó su informe, conocido como Informe Bohan, donde esbozó una propuesta de desarrollo que se desglosó en tres componentes. El primer componente abogó por el desarrollo de las comunicaciones, proponiendo la creación y vertebración de un sistema de carreteras para así vincular centros de producción con centros de consumo. El segundo componente apuntó al fomento de la producción agrícola, de tal manera que ya para ese entonces se proyectó la expansión y diversificación agrícola. El tercer componente recomendó invertir en la explotación minera y, sobre todo, en la exploración y desarrollo de campos petrolíferos (Misión Económica de Estados Unidos, 1943; Tarqui Delgado, 2020). El informe también observaba para el segundo componente que la falta de condiciones de salud, la ausencia de créditos para fomentar la producción agrícola, la escasa educación agrícola y otros factores, contribuían al deficiente estado del desarrollo agrario en Bolivia en ese entonces.

Estas descripciones y recomendaciones para el apoyo técnico que propuso la misión de los Estados Unidos en áreas puntuales a intervenir, reflejan también parte de la situación de Bolivia a mediados del siglo XX y, para fines del análisis que realizo, de la región hoy conocida como Trópico de Cochabamba.

Fue a partir de la promulgación de la Reforma Agraria en 1953 que se materializó la intención de diversificar la economía, de expandir la frontera agrícola mediante la “expropiación”, “reversión”, “colonización” o “distribución” de tierras a indígenas, quienes fueron denominados por el gobierno de la revolución bajo el eufemismo de campesinos. Estas tierras se encontraban en lugares que en ese entonces eran consideradas “baldías”². El antecedente de la “reversión de las tierras baldías” al Estado boliviano según la Reforma Agraria, son las disposiciones establecidas en la Ley de 26 de octubre de 1905.

¹ Excepto la empresa Patiño Mines que siguió exportando a Inglaterra.

² Véase: Ley de Reforma Agraria del 2 de agosto de 1953. Bolivia.

El término “tierras baldías”, especialmente aplicable a las tierras del oriente boliviano, se refiere a superficies territoriales que habían quedado virtualmente sin dueño, con muy escasa población y, por consiguiente, con pocos seres humanos (Urioste & Kay, 2005).

Así, en el período que comprende de 1954 a 1966, tres zonas en Bolivia fueron objeto de especial atención para la aplicación de estas nuevas políticas agrarias y de colonización: Caranavi-Alto Beni, Santa Cruz de la Sierra y el Chapare (Bolivia. Dirección Nacional de Informaciones, 1962; Quitón Daza, 1973).

Hasta antes de la Revolución Nacional de 1952, el Chapare, una designación hasta hoy empleada para referirse a esta región, representaba ese lugar desconocido del cual el imaginario aludía a ese espacio con abundante flora y fauna, de cultivo de alimentos tropicales y tierras de producción de hoja de coca. En síntesis, la región evocaba ese lugar lejano, marginal y escasamente poblado (Rodríguez Ostría, 1997). Hasta ese entonces, una precaria carretera, que más parecía un camino de herradura, conectaba la Ciudad de Cochabamba con el pueblo de Villa Tunari, población de avanzada en la región del trópico (Rodríguez Ostría, 1997).

Con libreto en mano, Informe Bohan, y con el respaldo financiero recibido de los Estados Unidos y el Fondo Monetario Internacional, el gobierno del MNR en 1956 emprendió la construcción de una red nacional de carreteras para unir distintas regiones de Bolivia (Bradley, 2005). La construcción de la carretera Cochabamba-Santa Cruz fue el primer paso para lograr los objetivos del gobierno del MNR de aumentar la producción agrícola, explorar y explotar los depósitos de petróleo de tierras bajas, crear nuevas oportunidades para campesinos de los andes y unir, por primera vez, el occidente con el oriente boliviano (Stearman, 1985).

La “marcha al oriente” supuso atravesar la región del Trópico de Cochabamba. Esta política de desarrollo vial, que habilitó “vías de penetración” a tierras baldías y potencialmente productivas, desató, casi inmediatamente, un movimiento de colonización completamente espontánea y descontrolada (Quitón Daza, 1973). Los migrantes que se aventuraron a estas nuevas tierras “tropicales” eran sobre todo indígenas de ascendencia quechua y aimara, procedentes en su mayoría del altiplano y valles andinos (Salazar Ortuño, 2009), que atraídos por la posibilidad de contar con tierras fértiles y expulsados por el deterioro de la economía campesina de sus comunidades de origen, comenzaron a migrar y a asentarse en el trópico cochabambino, región que experimentó así un importante crecimiento poblacional (Rodríguez Ostría, 1997).

Con los militares nuevamente en el gobierno a partir del golpe de estado en 1964, la penetración a la región del trópico se intensificó aún más. Muestra de aquello es la creación en 1965 del Instituto de Colonización y Desarrollo de la Comunidad en 1965³, conocido como Instituto Nacional de Colonización (INC).

³ Véase: Decreto Supremo del 28 de junio de 1965, Bolivia.

Hasta 1969, la situación vial contemplaba una carretera que unía la Ciudad de Cochabamba con el poblado de Villa Tunari, y se limitaba a una carretera de tierra que unía las poblaciones de Villa Tunari y Chimoré. A partir de 1970, el gobierno militar se enfocó en mejorar la red vial y proyectar la construcción de la carretera Chimoré (Cochabamba)-Yapacaní (Santa Cruz), obra que inició en 1984 y se logró completar en 1989.

La relevancia de este tramo carretero se debe a los impactos significativos que tuvo en la configuración territorial de la región. Dos de estos impactos fueron, en primer lugar, el inicio de la exploración petrolera por la empresa estadounidense Phillips. En segundo lugar, impulsó la colonización de extensas tierras y promovió la comercialización de productos agropecuarios con los mercados de Cochabamba y Santa Cruz.

Es importante destacar que tanto los nuevos como los antiguos asentamientos establecidos en el Trópico de Cochabamba, no recibieron apoyo estatal en términos de infraestructura vial secundaria, educación, salud o saneamiento básico.

Objetivos y formas de representar el inicio de la escolarización

Intentar abordar el inicio del proceso de escolarización en la región del Trópico de Cochabamba puede resultar una tarea ciertamente abrumadora. Por esta razón, a continuación, se realiza una breve descripción histórica del inicio del proceso de escolarización en dos poblaciones de esta región: Manco Kapac, de ascendencia andina, y la comunidad de Bia-Recuate, de origen amazónico.

La descripción será orientada principalmente por dos categorías de análisis: presencia y relación con el territorio y elementos constitutivos en el inicio de la escolarización.

La presencia de la escuela en la apropiación del territorio

El trazado de la senda para la carretera Chimore-Yapacani fue la vía de acceso de centenares de campesinos que iniciaron con la toma de tierras y establecimiento de poblaciones. De hecho, la colonización empezó mucho antes de la construcción misma de la carretera. Una de las poblaciones resultantes de este proceso de toma irregular de tierras fue Manco Kapac.

La llegada de los primeros colonos a Manco Kapac data de mediados de la década de 1970 en incursiones espontáneas e intermitentes con la finalidad de tomar posesión de un lugar. Al pasar los años, ante la presencia de otros colonos en busca de tierras y el auge amenazante del narcotráfico, nace la necesidad de organizarse para resguardar sus tierras. Así, a partir de 1980 nacen distintas organizaciones bajo la figura de sindicatos y cooperativas agrícolas.

La revisión de algunas actas de los sindicatos proporciona luz sobre estos eventos y las decisiones que acordaron sus colonos, las cuales describo y resumo a continuación.

Una primera acción consistió en instar a los colonos y sus familias a establecerse de forma definitiva en el lugar. Fijar residencia allanaría el camino para la segunda acción que estuvo dirigida a iniciar con los trámites ante el gobierno, vía el INC, para obtener el reconocimiento de la titularidad de sus tierras. El tercer conjunto de decisiones tuvo la finalidad de fortalecer la estructura de la organización mediante la aplicación de la lógica sindical. Estas decisiones, entre otras más, se traducían en organizar trabajos comunitarios como la apertura de senderos, la formación de comisiones para iniciar diversos trámites y conformación de guardias para resguardar sus tierras y cultivos —que en su mayor parte consistían en plantaciones de hoja de coca— de la presencia otros grupos de colonos que intentaban invadirlas. Por último, las organizaciones sindicales demandaron la creación de escuelas dentro de sus sindicatos (Ramos Mamani, 2019).

Con el establecimiento definitivo de colonos y sus familias, creció la población como al mismo tiempo se incrementaron sus necesidades y problemas.

Las primeras noticias de creación de escuelas son de los primeros años de la década de 1980. Sin embargo, estas iniciativas fueron más bien esporádicas que hicieron agua ante la falta de apoyo decidido de los sindicatos y la casi inexistente presencia del estado.

El inicio del proceso de escolarización en la población de Manco Kapac, y en lo que hoy es el Municipio de Entre Ríos, tiene como referencia obligada la necesidad de hacer presencia en el lugar.

Como se mencionó anteriormente, en 1984 inició la construcción del tramo carretero Chimore-Yapacani. Conforme la construcción avanzaba, también grupos de campesinos llegaban a los predios de la población de Manco Kapac en busca de tierras. Esta situación desencadenó no pocos enfrentamientos entre los colonos establecidos y los recién llegados.

En este contexto, se crearon escuelas como estrategia para alentar a la población a establecerse permanentemente los sindicatos y, de esta manera, demostrar evidencia de presencia en el lugar en los trámites de propiedad que los sindicatos gestionaban ante el INC. Durante aproximadamente una década, desde mediados de 1980, se registró una suerte de competencia y hasta rivalidad entre sindicatos por la creación de escuelas, coincidiendo con las solicitudes presentadas por los sindicatos al INC para la titularización de tierras⁴.

⁴ La revisión de Informes de Supervisiones Regionales de Educación Rural, constata las siguientes escuelas en la población de Manco Kapac durante el período indicado: Dr. José Carrasco (1986), Gualberto Villarroel (1987), Illimani (1988), Villa Unión Rodeo Sacaba (1989), Chancadora (1991), Esteban Arce (1991), Cruce Andino (1992), Alto Linares (1992), 10 de febrero (1992), 6 de junio (1992), René Barrientos (1993) y otras escuelas más de las cuales solo puede obtener testimonios no confirmadas en registro alguno. En la actualidad muchas de estas escuelas dejaron de funcionar o se llegaron a fusionar con otras. Con la creación del Municipio de Entre Ríos en el año 2000 y la definición de límites entre sus distintas poblaciones (distritos), algunas de estas escuelas pasaron a depender de otras jurisdicciones educativas.

Desde el inicio de la escolarización en la población de Manco Kapac, los sindicatos desempeñaron un papel fundamental en la construcción de escuelas, su mantenimiento y la remuneración salarial de los primeros maestros contratados. Además, los dirigentes sindicales implementaron diversas iniciativas para aumentar la matrícula de estudiantes como, por ejemplo, la dotación de tierras a nuevos colonos (Ramos Mamani, 2019).

Estas iniciativas se basaban en la esperanza de que un mayor número de estudiantes matriculados en las escuelas, tendría como consecuencia directa mayor presencia de familias que habitaban en el sindicato. La escuela así pensada fue una estrategia que permitió abordar los conflictos territoriales que se suscitaban en ese momento con otros sindicatos que también buscaban obtener el reconocimiento de derechos de propiedad por parte del INC.

Escolarización y sedentarización del pueblo Yuqui

La génesis de la escolarización en el pueblo amazónico Yuqui fue resultado de la presencia de misioneros evangélicos de la Misión Evangélica Nuevas Tribus (MENT).

Relacionados culturalmente con el grupo étnico Sirionó (Stearman, 1990), los Yuquis fueron caracterizados como un grupo exclusivamente nómada de cazadores y recolectores de frutos (Wentzel, 1984), que se desplazaban en pequeños grupos entre las actuales poblaciones de Yapacaní del departamento de Santa Cruz y Chimoré de la región del Trópico de Cochabamba (Bolivia. Organización Panamericana de la Salud, 2012). Los primeros contactos fortuitos con este grupo étnico originario de la amazonia boliviana, encuentros pacíficos y violentos con los colonos que se asentaban en la región, se produjeron a finales de la década 1950 e inicios de la década 1960.

Esta situación llamó la atención a los misioneros de la MENT, que para ese tiempo ya había iniciado labores en el pueblo Yuracaré, pueblo también asentado en el Trópico de Cochabamba.

Así, el gobierno boliviano, ante los constantes enfrentamientos y con la finalidad de evitar el exterminio físico de yuquis a manos colonizadores, en convenio suscrito delegó a la MENT la tarea de tomar contacto e iniciar con el proceso de incorporación de los yuquis a la sociedad boliviana⁵ (Stearman, 1984).

La tarea de preservación de los yuquis consistió primeramente en su sedentarización. Tras varios intentos, fue recién en 1965 que misioneros de la MENT lograron trasladar a un primer grupo de Yuquis, también conocidos como “Bias”, y establecerlos en el

⁵ La presencia en Bolivia de la Misión Nuevas Tribus en Bolivia data de 1942 y es reconocida mediante Personería Jurídica aprobada por Resolución Suprema N° 81726 de 29 de enero de 1959. Entre sus tareas la MNT se propuso: “la creación y formación de escuelas, centros de salud y centros técnicos, propendiendo la incorporación a la civilización de diversos núcleos selváticos dentro del territorio nacional”.

campamento-comunidad "Bia Recuaté (Martínez Mejía, 2016). Entre 1986 y 1989 fueron contactados dos grupos más de yuquis que provenían de las zonas ubicadas entre los ríos Chimoré y Chapare (Trópico de Cochabamba) y el río Yapacaní (departamento de Santa Cruz), y que también fueron llevados a la comunidad Bia Recuaté.

El proceso de incorporación, civilización en otras palabras, consistió según la misión evangelizadora de la MENT, en la conversión de los yuquis a la fe cristiana (Castro Mantilla, 1997). El medio para ello fue la evangelización. Acercar a los yuquis al entendimiento de las escrituras, aspecto fundamental para su conversión, representó un desafío en una cultura donde la lectura y escritura eran prácticamente ausentes. Esta situación abrió las puertas a la alfabetización.

Es en este contexto que se produce la implantación de instituciones de cierta manera “extrañas” a la organización y estructura cultural del pueblo Yuqui, tal el caso de la institución escolar que fue introducida por la MENT.

El dato de una escuela entre los yuquis nos lleva al año de 1979. Luego de ganar la confianza necesaria de los yuquis, en proceso de sedentarización, los misioneros de la MENT deciden instalarse en el mismo campamento de Bia Reacuate. En ese año, se inició con la construcción de infraestructura que incluyó viviendas para los misioneros y familias yuqui, un espacio destinado para la escuela, una iglesia para el culto, una posta de salud, un taller, un campo deportivo y una pista de aterrizaje (Stearman & et. al., 1993; Bolivia. Organización Panamericana de la Salud, 2012).

En sus comienzos, el trabajo de los misioneros consistió en alfabetizar la cultura ágrafa yuqui. Para ello, se optó por el bilingüismo como estrategia inicial para la transición gradual hacia el uso del español. Aprender el Biaye, idioma hablado por los yuquis, se convirtió en un paso crucial. Así, en colaboración con el Instituto Lingüístico de Verano (ILV), se emprendió la investigación lingüística del idioma Biaye que tuvo como propósito producir cartillas bilingües con textos bíblicos para facilitar el aprendizaje del español (Callejas Villca & Rioja Gutiérrez, 2010).

Para el Estado boliviano, según informes de educación de la Dirección Distrital de Educación del Municipio de Puerto Villarroel, la escuela en la comunidad de Bia Recuate se estableció recién en 1993 con la creación de la Unidad Educativa Yaicuate y la asignación de ítems de maestros para su funcionamiento.

Reflexiones finales: Escuela y territorio ¿dos cuestiones inseparables?

A partir de lo expuesto, existen elementos que pueden respaldar la afirmación de que el inicio del proceso de escolarización es una cuestión inseparable de la producción territorial de la región del Trópico de Cochabamba.

En el imaginario nacional, el Chapare aparece como ese espacio íntimamente vinculado a la naturaleza, esa frontera que divide la sociedad de lo desconocido. No obstante, el Trópico, lejos de permanecer como una región alejada en el tiempo y en el espacio, resultado de hechos históricos con implicaciones geopolíticas, en la actualidad se encuentra integrado de múltiples formas a procesos regionales y nacionales.

El poblamiento del Trópico, principalmente consecuencia de la colonización de población de origen andino, propició la transformación del espacio territorial y también abrió las puertas a la escolarización.

El tránsito a la desescolarización en la región del Trópico de Cochabamba, con base a los dos casos descritos, siguen itinerarios distintos en sus inicios. La escuela, para los uquis, formaba parte del tránsito hacia su adaptación al nuevo espacio territorial en construcción, y como tal, a su integración a la nación boliviana. En el otro caso, la escuela no fue un elemento ajeno a su estructura social y cultural, llegó al trópico con los “recién llegados” y se convirtió en una estrategia útil para establecer presencia y habitar un nuevo territorio que buscaban apropiarse.

No fueron dos escuelas distintas, sino variaciones de lo escolar, pero con itinerarios distintos en el inicio de sus procesos de escolarización en un espacio que experimentó la implementación de políticas de desarrollo con un enfoque territorial y bajo el horizonte de construcción nacional amplificado desde la revolución de 1952.

Referencias

1. Bolivia. Dirección Nacional de Informaciones. (1962). *Bolivia. 10 años de revolución*. La Paz: Dirección Nacional de Informaciones.
2. Bolivia. Organización Panamericana de la Salud. (2012). *Cherasiam. Visión Yuqui de bienestar. Sistematización de la experiencia de trabajo con el pueblo Yuqui en el marco de los determinantes sociales de salud y los derechos de los pueblos indígenas*. Cochabamba: OPS/OMS. Obtenido de <https://iris.paho.org/handle/10665.2/52568>
3. Bolivia/Instituto Nacional de Colonización/OEA. (1975). *Proyecto Chapare. Propuesta de estudio para el desarrollo integrado*. Washington: Organización de Estados Americanos.
4. Bradley, A. V. (2005). *Land-use and land-cover change in the chapare region of bolivia*. [Tesis de doctorado inédita] Leicester: University of Leicester.
5. Callejas Villca, M. E., & Rioja Gutiérrez, L. (2010). *La vitalidad de la lengua biage en la comunidad Bia-Recuate en Chimoré Chapare*. [Tesis de licenciatura inédita] Cochabamba: Universidad Mayor de San Simón.
6. Castro Mantilla, M. D. (1997). *La viva voz de las tribus. El trabajo de la ILV en Bolivia 1954-1980*. La Paz: Viceministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios.
7. Fernandes Mançano, B. (2009). Territorio, teoría y política. En F. Lozano Velásquez, & J. G. Ferro Medina, *Las configuraciones de los territorios rurales en el siglo XXI* (págs. 35-66). Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
8. Jordán Pozo, R. (1999). Siglo XX: La era del estaño. En F. Campero Prudencia, *Bolivia en el siglo XX. La formación de la Bolivia contemporánea* (págs. 219-239). La Paz: Harvard Club de Bolivia.
9. Lefebvre, H. (2013). *La producción del espacio*. Madrid: Capitan Swing.
10. Linares Chumacero, E. S. (20023). *La persistencia de las prácticas de la sexualidad de las mujeres yuqui, ante la normativa tradicional como mecanismo de resiliencia. Comunidad Bia Recuate, Provincia Carrasco de Cochabamba*. [Tesis de maestría inédita] Cochabamba: Universidad Mayor de San Simón. Obtenido de <http://ddigital.umss.edu.bo:8080/jspui/handle/123456789/38416>
11. Martínez Mejía, R. (2016). *El proceso de escolarización del pueblo indígena amazónico Yuqui del Trópico de Cochabamba*. [Tesis de licenciatura inédita] Cochabamba: Universidad Mayor de San Simón.

12. Misión Económica de Estados Unidos. (1943). *Informe de la Misión Económica de Estados Unidos a Bolivia*. La Paz: s/e [fecha de traducción del documento].
13. Morales Anaya, R. (2017). Crecimiento y desarrollo. El desarrollo de Bolivia en el siglo XX y a comienzos del siglo XXI. En I. Velásquez-Castellanos, *Un siglo de economía en Bolivia (1900-2015) Working papers* (Vol. II, págs. 43-90). La Paz: Konrad Adenauer Stiftung e.V.
14. Nogales Hinojosa, C. (2017). *Prácticas y conocimientos culturales sobre las actividades de caza y pesca del pueblo Yuqui de la Comunidad "Bia Recuaté" del Municipio de Puerto Villarroel*. [Tesis de licenciatura inédita]. Cochabamba: Universidad Mayor de San Simón.
15. Quitón Daza, J. (1973). *Estudio regional del Chapare, Bolivia. Estudio socio-económico de una región de colonización y de agricultura tropical, comparación con otra región de agricultura tradicional*. [Tesis de doctorado inédito] Tilburg: Univesidad de Tilburg.
16. Ramos Mamani, N. (2019). *El proceso de escolarización y las luchas por el derecho a la educación de la población Manco Kapac, Municipio de Entre Ríos del Trópico de Cochabamba*. [manuscrito inédito].
17. Rodríguez Ostría, G. (1994). *Élites, mercado y cuestión regional en Bolivia (Cochabamba)*. Quito: FLACSO Ecuador. Obtenido de https://biblio.flacsoandes.edu.ec/shared/biblio_view.php?bibid=6113&tab=opac
18. Rodríguez Ostría, G. (1997). *Historia del trópico de Cochabamba (1768-1972)*. Cochabamba: Prefectura del Departamento de Cochabamba.
19. Salazar Ortuño, F. B. (2009). *Movimientos sociales en torno a la producción de coca en Bolivia. Políticas de asentamiento, producción-erradicación de coca y desarrollo alternativo en el Trópico de Cochabamba Bolivia, 1920-2006*. Cochabamba: UMSS/IESE.
20. Santos, M. (2000). *La naturaleza del espacio. Técnica y tiempo. Razón y emoción*. Barcelona: Ariel.
21. Soliz Amurrio, A. (2012). *Antes la gente no era débil como ahora, la gente vivía bien. Saberes y prácticas productivas del pueblo Yuqui*. [Tesis de licenciatura inédita] Cochabamba: Universidad Mayor de San Simón.
22. Stearman, A. M. (1984). The Yuqui Connection: Another Look at Siriono Deculturation. *American Anthropological*, 86(3), 630-650. Obtenido de <https://www.jstor.org/stable/678342>

23. Stearman, A. M. (1985). *Camba and Kolla. Migration and Development in Santa Cruz, Bolivia*. Orlando: University of Central Florida.
24. Stearman, A. M. (1990). The Effects of Settler Incursion on Fish and Game Resources of the Yuquí, a Native Amazonian Society of Eastern Bolivia. *Human Organization*, 49(4), 373-385. Obtenido de <https://www.jstor.org/stable/44126754>
25. Stearman, A., & et. al. (1993). *Informe final. Programa de protección de etnias. Grupos étnicos Yuquis y Yuracares*. Cochabamba: SENMA/BIDUCF.
26. Tarqui Delgado, M. (2020). Plan Bohan, punto de inflexión en el desarrollo rural y agroindustria de Bolivia. *Apthapi*, 6(2), 1980-1987. Obtenido de <https://apthapi.umsa.bo/index.php/ATP/article/view/66>
27. Urioste, M., & Kay, C. (2005). *Latifundios, avallasamientos y autonomías. La Reforma Agraria inconclusa en el Oriente*. La Paz: Fundación Tierra. Obtenido de <https://www.ftierra.org/index.php/publicacion/libro/attachment/61/52>
28. USAID/BOLIVIA. (1989). *Programa de cooperación del gobierno de los Estados Unidos en Bolivia*. USAID. Obtenido de https://pdf.usaid.gov/pdf_docs/PDABB198.pdf
29. Wentzel, S. (1984). *Lowland Indians in Bolivia. A framework for applied-oriented research*. s/l: s/e. Obtenido de <https://www.pueblos-originarios.ucb.edu.bo/Record/106001459>

Archivo y fuentes

Archivo y documentos de la Dirección Distrital de Educación del Municipio de Entre Ríos

- Informe anual de labores educativas correspondiente a la gestión de 1992, presentado por el Prof. Gualberto Hinojosa T. Ministerio de Educación y Cultura. Supervisoría Regional de Educación Rural Chapare Tropical Zona B.
- Informe anual de actividades administrativas y académicas. Supervisión de niveles. Nivel medio Gestión de 1993, presentado por el Prof. Alberto Quiroz Muñoz. Ministerio de Desarrollo Humano. Secretaría de Educación. Supervisión Regional Chapare Tropical.
- Informe anual de labores del Núcleo Escolar Rural “Prof. José Rojas Trujillo” Gestión 1993, presentado por la Prof. Haydee Rodríguez Peña. Ministerio de Desarrollo Humano. Secretaría de Educación. Dirección Regional de Educación Rural Chapare Tropical.

Notas

* Daniel Tirado. Candidato a Doctor en Ciencias en la Especialidad de Investigaciones Educativas por el Departamento de Investigaciones Educativas del Centro de Investigación y de Estudios Avanzados del Instituto Politécnico Nacional, México. ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-2861-3739>. Dirección: daniel.tirado@hotmail.com

** *Nota*. Carretera del trópico de Cochabamba [Fotografía], por Silveth Cardozo, 2023.



Sistematización: Tejiendo esperanzas. Experiencia de empoderamiento económico de mujeres indígenas artesanas

Elizabeth Vargas Solá



Tejiendo esperanzas: Experiencia de empoderamiento económico de mujeres indígenas artesanas*

Elizabeth Vargas Solá**

Cómo citar: Vargas S., E. (2023). Tejiendo esperanzas. Experiencia de empoderamiento económico de mujeres indígenas artesanas. Fundación CODESPA. *Revista dialógica intercultural*, 2, 179-208. **DOI:** <https://doi.org/10.5281/zenodo.10556319>

Recibido: 25 de octubre de 2023 • Aprobado: 15 de noviembre de 2023

Introducción

La pobreza en el área rural en Bolivia tiene rostro de mujer indígena por la persistencia de las desigualdades de género, discriminación y violencia hacia la mujer. En el *ámbito educativo*, por ejemplo, si bien hubo mejoras en el alfabetismo en Bolivia, las mujeres rurales tienen menor grado de alfabetismo (83,9%) en relación a las mujeres urbanas (95,80%). Por otro lado, casi un cuarto de las mujeres rurales (23,6%) no ha tenido educación alguna, y cuatro de cada diez (43,21%) cursaron sólo la primaria (ONU mujeres, 2017, pp. 34-35).

La población indígena es la más marginada del sistema educativo, pero son las mujeres las que tienen menor acceso a la educación que los hombres, tanto rurales como urbanos. Por tanto, la mujer está doblemente marginada: por su condición de mujer y por su condición de indígena. (ONU Mujeres, 2017, p. 36)

En cuanto al acceso a tierra, si bien hubo avances en el acceso y titularidad de las tierras de mujeres, aún persisten las brechas de desigualdad entre mujeres y hombres. En cuanto al *acceso a tierras*, según Colque y Soria Galvarro (2014), en el altiplano y valles, por ejemplo, continúa la costumbre de heredar tierras al varón más que a la mujer, y si la mujer recibe tierras, las mismas son de menor calidad y tamaño. Respecto a la *titularidad de tierras*, si bien hubo avances hacia la igualdad y equidad de género, datos del periodo 2006-2010 mostraban el predominio del hombre en la titularidad con un 36% en comparación a la titularidad a nombre de la mujer con un 23% (INRA, citado en Ramírez, 2010).

A pesar de esa situación, la mujer rural juega un rol importante en la economía campesina indígena, aportando no sólo en actividades agropecuarias sino también no agrícolas. Una de ellas son las artesanías textiles, en la cual, la participación de la mujer es preponderante. Considerando esa situación, la Fundación CODESPA¹, entre los años 2017 al 2021,

¹ Fundación CODESPA, es una ONG española de cooperación internacional al desarrollo que promueve el desarrollo económico local. Mayor información en: www.codespa.org

implementó un proyecto de apoyo y fortalecimiento de mujeres artesanas textiles de la región del Lago Titicaca (Perú y Bolivia) y la región de la cultura Kallawaya (Bolivia). El propósito del proyecto fue, por un lado, revalorizar el arte textil tradicional, y por otro, generar empleo y una alternativa de ingresos para las mujeres artesanas; promoviendo así su empoderamiento económico, y de esa manera contribuir en la igualdad y equidad de género. El hecho de que la mujer genere ingresos para su familia, mejora su autoestima y eso la hace más fuerte para enfrentar situaciones de discriminación y vulnerabilidad.

Este documento rescata esa experiencia de trabajo con artesanas aymaras del Lago Titicaca y quechuas Kallawayas. Inicialmente se describe una primera fase de la experiencia, para luego desarrollar la segunda fase donde se expone el trabajo en la parte productiva, comercial, las alianzas y la creación de una “empresa social”. Posteriormente se hace mención a los efectos/impactos de la experiencia, las lecciones aprendidas y finalmente se presentan las conclusiones.

Inicios de la experiencia (Primera fase)

Las artesanías textiles tradicionales de Bolivia y Perú datan desde la época precolombina que perviven hasta nuestros días. Los textiles hacen referencia al mundo donde vive la tejedora, en la cual se entrelazan las montañas, lagos, ríos, animales, plantas y personas (CODESPA, 2017). Desde una mirada más amplia, son la representación de la historia larga de los pueblos, expresión de su cultura e identidad, que relaciona el textil con el territorio y la identidad (Arnold y Espejo, 2010). Son también expresión de la historia oral y de rebeldía que la historia colonial no pudo borrar, así como la “ciencia” de las mujeres indígenas hecha textil.

Figuras 1 y 2



Nota. Artesana Aymara del Lago Titicaca. Foto: CODESPA, 2021.



Nota. Artesana Kallawaya. Foto: CODESPA, 2021.

Las mujeres artesanas de la región del **Lago Titicaca** en Bolivia tradicionalmente tejen *aguayos*, *taris* o *incuñas*, *manillas*, *toquillos*, *tullmas*, *chuspas*²; en el lado peruano tejen accesorios (guantes, muñequería, animales de adorno, etc.) y prendas de vestir (chompas, bufandas, ponchos, etc.). Las artesanas **quechuas Kallawayas**³, asentadas en los municipios de Charazani y Curva, de La Paz-Bolivia, tradicionalmente tejen prendas de vestir para hombres como *chulos*, *capachos*, *chuspas*, *toquillo* y *ponchos*; para mujeres tejen *llijllas*, *chumpi*, *manillas* y *winchas*⁴. Las artesanas de la región del Lago Titicaca y Kallawayas usan la técnica del telar de piso o de cuatro estacas, así como macramé⁵, con el uso de lana acrílica o de fibra de camélidos; en el lado peruano del Lago Titicaca usan el palito o palillo y *groché* para elaborar sus tejidos con el uso sobre todo de lana de alpaca y oveja, con hilado artesanal o industrial.

Considerando esa riqueza del arte textil tradicional y su potencial como oportunidad laboral, la Fundación CODESPA tomó contacto con artesanas de la región del Lago Titicaca tanto de Bolivia como de Perú, así como con artesanas Kallawayas (Bolivia) para iniciar un proyecto conjunto. En una primera fase del proyecto (2017 a 2018) se hizo la certificación de 700 artesanas (500 en Bolivia y 200 en Perú) con el apoyo de entidades públicas y privadas, asimismo se hizo un trabajo piloto en la comercialización de sus artesanías. La certificación es una especie de título que avala su capacidad técnica y eventualmente les permite conseguir empleo; en Perú esta certificación tiene mayor validez que en Bolivia y brinda mayores oportunidades de empleo para artesanas.

² Los *aguayos* son tipo manteles que tienen diversos usos; los *taris* o *incuñas*, son tipo manteles pequeños que localmente se usan para compartir comida o coca; las *manillas* son *bracelets* que usan las mujeres; los *toquillos*, son cintos que sirven de adorno en los sombreros principalmente de hombres; las *tullmas* son adornos que sujetan las trenzas de las mujeres; las *chuspas* son bolsos pequeños que sirven sobre todo para guardar coca.

³ La cultura Kallawayas fue declarada como “Obra Maestra del Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad” por la UNESCO el año 2003. Los Kallawayas, a nivel nacional son conocidos por su medicina ancestral y su arte textil tradicional.

⁴ Los *chulos* cubren la cabeza del frío; los *capachos* son como bolsos grandes que sirven para llevar varias cosas; *llijllas* son los aguayos que sirven como manta en la vestimenta tradicional de las mujeres Kallawayas, el *chumpi* es una faja que forma parte de la vestimenta de las mujeres y las *winchas* son adornos que usan las mujeres kallawayas en sus cabezas.

⁵ *Macramé* es una técnica de tejido donde sólo se usan las manos para ejecutarlo.

Figura 3



Nota. Artesanas aymaras de la región Lago Titicaca recibiendo sus certificados. Foto: CODESPA.

Tejiendo esperanzas (segunda fase)

Considerando la experiencia de la primera fase, se realizó una segunda fase del proyecto⁶, que abarcó entre noviembre de 2018 a octubre 2021. El propósito fue fortalecer la generación de ingresos y el empoderamiento económico de las mujeres artesanas, para lo cual se trabajó en tres ámbitos: La producción, comercialización y las alianzas público-privadas; asimismo se avanzó en la creación de una empresa social o brazo comercial para dar continuidad al trabajo realizado.

⁶ El proyecto mencionado, tanto en la primera fase como en la segunda, fue financiado por la Fundación Chanel.

Figura 4

Datos del proyecto en su segunda fase (2018-2021):



Título: “Consolidación del mercado y desarrollo de pequeñas empresas para artesanas textiles indígenas como fuente de empleo e ingresos alternativos para mujeres vulnerables”.

Ubicación

Bolivia: 5 municipios: Copacabana, Tito Yupanki, Charazani, Curva y El Alto.

Perú: 3 municipalidades: Puno, Ácora y Platería

Destinatarias del Proyecto: Mujeres artesanas indígenas Aymaras y Quechuas Kallawayas. 400 artesanas de Bolivia y 300 de Perú.

Objetivos:

- Generar empleo y mejorar ingresos económicos de mujeres artesanas campesinas indígenas de la región Lago Titicaca y Kallawayas
- Promover el empoderamiento económico de la mujer indígena
- Revalorizar y visibilizar el arte textil tradicional

Nota. Proyecto segunda fase. Elaboración propia 2023

Figura 5



Nota. Intercambio de experiencias entre artesanas de Bolivia y Perú. Foto: CODESPA, 2019

Veamos a detalle esos tres ámbitos, es decir en producción, comercialización, alianzas, y también cómo fue el proceso de creación de la empresa social o brazo comercial.

Producción: Mejorando la calidad de los productos

Doña Cristina Calle, tejedora de la comunidad Caalaya, municipio Curva, cuenta que su abuelita le enseñó a tejer cuando ella tenía alrededor de 18 años, desde entonces se ha vuelto experta tejedora; hace aguayos, chuspas, manillas, toquillos y otros. Así como doña Cristina, las artesanas textiles son tejedoras expertas, conocen muy bien su técnica, iconografía y tipos de tejidos. Por esa situación al inicio de la experiencia del proyecto se pensó que no era necesario fortalecer la parte productiva, y que sólo había que trabajar en la búsqueda de mercados, pero esto no fue así.

Figura 6



Nota. Artesana aymara de la región Lago Titicaca mostrando toquillos en macramé. Foto: CODESPA, 2018

Si bien las artesanas son expertas tejedoras, los productos que sacan no siempre se adecúan a los gustos o demandas de los clientes externos. Por ejemplo, los clientes pueden requerir cintos (toquillos) que tengan lana de alpaca, un tamaño específico, una combinación específica de colores y un buen acabado, aspecto que, aunque parezca sencillo, las artesanas no siempre pueden cumplir. Eso debido a que no siempre todas hacen sus tejidos con buenos acabados, no manejan la cinta métrica para medir tamaños, no siempre todas tienen el tipo de lana requerido, o los colores que requiere el cliente, etc.

Por esas razones, se hizo un cambio en la estrategia de trabajo, y se añadió el componente productivo para la mejora de la calidad y estandarización de los procesos de producción. Eso significa que ellas puedan realizar sus productos con medidas, diseños, colores, tipo de lana, grosor de lana, etc., según lo que demanda el mercado. Para lograr eso, en el *lado boliviano*, se contrató a expertas tejedoras locales (técnicas textiles) que se habían certificado en la primera fase: Roberta Quispe y Avelina Calancha para la región Kallawayá y Eugenia Poma para la región Lago Titicaca. Estas artesanas expertas se dedicaron a capacitar a las artesanas en sus comunidades, tejiendo con ellas e indicándoles la manera cómo tener mejores acabados, las combinaciones de colores, el uso de cintas métricas para las mediciones y otras técnicas de tejido; eso sin perder su técnica tradicional de tejido. Se trabajó bajo la premisa de que la parte productiva debe ser sólida para poder responder al mercado. En el *lado peruano*, se hizo alianza con los gobiernos municipales para que las artesanas reciban algunas capacitaciones en el desarrollo y mejora de sus productos. Asimismo, después de un proceso de capacitación especializada, las (nuevas) artesanas obtuvieron la certificación de su trabajo lo cual les ha dado un *status* de tener mano de obra calificada, que al mismo tiempo les abre oportunidades de empleo.

Figuras 7 y 8



Nota. Avelina Calancha, experta tejedora Kallawayá enseñando a otra artesana. Foto: CODESPA, 2018



Nota. Roberta Quispe, experta tejedora Kallawayá enseñando a otra artesana. Foto: CODESPA, 2018

Como las expertas textiles que apoyan a las artesanas, no siempre estarán disponibles para ellas, las artesanas se organizaron y formaron su mesa directiva, nombrando una *Secretaría de producción*; la tarea de esta secretaria era hacer el control de calidad de los productos de las artesanas. Aunque las secretarías de producción fueron capacitadas para poder

cumplir ese rol, en la práctica, por diferentes motivos ha sido difícil concretar esa función. Uno de los motivos es que las artesanas no siempre valoran la experticia de sus compañeras de su misma comunidad, como dicen “*nadie es profeta en su tierra*”, por lo que esto quedó como reto pendiente.

Figura 9



Nota. Eugenia Poma (primera de la izquierda), experta tejedora del Lago Titicaca enseñando a un grupo de artesanas. Foto: CODESPA, 2021

Comercialización: La búsqueda de nuevos mercados

Las artesanas venden sus artesanías en sus comunidades o en ferias locales, lugares donde no necesariamente reconocen el valor cultural de las artesanías y el esfuerzo de las mujeres para elaborar sus tejidos a mano. En ese sentido, el trabajo en comercialización ha consistido en la búsqueda de nuevos mercados, en especial aquellos nichos que reconozcan valor cultural e identidad, y que estén dispuestos a pagar mejores precios por esas artesanías. Para ello se ha utilizado la estrategia de diferenciación, la misma que ha consistido en ofertar y posicionar los productos de las artesanas relevando las características de: **Identidad cultural, 100% hecho a mano, tejido por mujeres indígenas Aymaras y Kallawayas, y los productos 100% de lana alpaca.**

El primer paso para la búsqueda de nuevos mercados fue la creación de las marcas KURMI y KALLAWAYA, la primera para productos de artesanas del Lago Titicaca, y la segunda para productos de artesanas quechuas Kallawayas. Con esas marcas se buscaba el posicionamiento en el mercado, de modo que los clientes puedan identificar los productos de estas mujeres artesanas. En un inicio los principales canales de venta fueron las ferias locales, las tiendas en consignación⁷ y ventas por pedidos; con lo cual se pudo lograr

⁷ En “consignación” significa que se deja los productos en tiendas y otros espacios, y las artesanas reciben el pago cuando los productos se han vendido.

buenos niveles de ventas. También se buscó exportar, pero la experiencia no resultó sobre todo por los costos de envío que no justifican por el tipo de productos que tienen las artesanas (productos pequeños como manillas, o bien productos grandes y costosos como aguayos). No obstante, se logró enviar *toquillos* (cintos) a la empresa LACAMBRA (España), la misma que usó para diferenciar la oferta de sus productos usando los cintos Kallawayas como correas de sus carteras de cuero.

Figuras 10 y 11



Nota. Logotipo de Marca. Elaboración propia.



Nota. Logotipo de Marca. Elaboración propia.

La venta a través de espacios virtuales

La pandemia del COVID-19 generó una crisis de salud y económica en Bolivia y a nivel mundial; el sector turismo y artesanal fueron los sectores más afectados, especialmente entre los años 2020-2021. En esa etapa, las ventas de productos de las artesanas bajaron mucho por la poca afluencia de turistas, por el cierre de tiendas y ferias. Frente a esa realidad había que adaptarse e innovar. De esa manera se creó la tienda virtual www.artewarmi.com, en la cual se ofertaron todos los productos de las artesanas que participaban en el proyecto.

Figura 12



Nota. Artesana Kallawaya mostrando la red social donde ofertan sus productos. Foto: CODESPA, 2021

En la tienda virtual había la opción de envío de productos por *delivery*⁸ para lo cual se hizo acuerdos con una empresa que brinda ese servicio. Asimismo, se crearon espacios en las redes sociales principalmente *Facebook* (además de *WhatsApp*, *Instagram* y *TikTok*) los cuales se han mantenido activos con fotos y videos de los productos, con mensajes, información y testimonios cortos de artesanas. Esos espacios virtuales (tienda y redes sociales) han permitido hacer ventas bajo pedido, aunque las ventas no fueron de amplio volumen. Lo que se ha observado en esta experiencia es que los clientes bolivianos, en general, aún no tienen la costumbre de hacer compras por internet, es por ello que la tienda virtual finalmente sirvió más como una “vitrina” para mostrar todos los productos que ofertan las artesanas. Lo que sí ha funcionado es que los clientes eligen y sacan fotos de esa “vitrina” para hacer sus pedidos mediante *WhatsApp*. Por otro lado, se ha visto que el *TikTok* ha mostrado ser más efectivo para promocionar los productos pues logra tener más vistas que en *Facebook*.

⁸ *Delivery*: Entrega personal de productos comprados por clientes.

Figura 13



Nota. Algunos productos ofertados en la tienda virtual. Fotos: CODESPA, 2021

Ampliando la oferta de productos y buscando alianzas para llegar a nuevos mercados

En la experiencia de ventas, se pudo ver que para llegar a nuevos mercados es necesario ampliar la oferta de los productos al mercado y buscar alianzas. En ese sentido, se diseñaron nuevos productos o bien se añadió valor a los productos ya existentes de las artesanas, preparando para ello, algunas muestras y lanzando al mercado para ver la respuesta de los clientes. Los nuevos productos sacados al mercado fueron, por ejemplo, caminos de mesa, individuales, portaservilleteras, almohadones, collares, aretes, gargantillas, imanes, porta celulares, monederos, barbijos, llaveros, bolsones, correas para perros, cintas para cámaras fotográficas, entre otros.

Figura 14



Nota. Algunos nuevos productos de artesanas indígenas lanzados al mercado. Foto: CODESPA, 2021

Al mismo tiempo se añadió valor a algunos productos, por ejemplo, los *toquillos* (cintos) se convirtieron en cinturones o correas de carteas, o bien se optó por la venta de sombreros con los *toquillos* en vez de pensar en vender simplemente los *toquillos*. El criterio que se maneja es que, a los productos que hacen las artesanas, se le hacen algunas adecuaciones

o se saca un nuevo producto que tenga alguna utilidad y por tanto aceptación en el mercado sobretodo citadino. La idea es innovar a partir de los productos tradicionales que tienen las artesanas.

Figura 15



Nota. Cliente probándose un sombrero con *toquillo* tejido por artesanas de la región Lago Titicaca. Foto: CODESPA, 2021

Figura 16



Nota. Alianza entre artesanas Kallawayas, Churka Design y Fundación CODESPA. Foto: CODESPA, 2021

Por otro lado, para llegar a nuevos mercados que paguen mejores precios, se buscó alianzas. Por ejemplo, se logró contactar a diseñadores que manejan las marcas “Churka Design”⁹ (joyas) y “Juan de La Paz”¹⁰ (diseño de ropa según moda internacional), que valoran el arte textil tradicional y tienen nichos de mercado locales y externos. En el caso de Churka Design por ejemplo, se trata de una diseñadora empresaria que vende joyas de plata; con los productos de las artesanas Kallawayas sacó una nueva colección de joyas llamada “Suyana” (Esperanza). Esa colección incluyó aretes, collares y manillas tejidas por artesanas con algunas innovaciones que enseñó la diseñadora (por ejemplo, aretes con acabados en diagonal o bien uso de lana brillante, etc.), añadiendo incrustaciones de plata. Las joyas de esa colección, que tienen adornos de plata, acceden a mercados que fácilmente pueden pagar entre 30 a 40 \$US el par de aretes (cuando la artesana vende a 3-4 \$US un par de aretes sin plata). El beneficio para la artesana que se logra en esta alianza es que aprende nuevos diseños y puede obtener un mejor pago por su trabajo. Por ejemplo, con Churka Design, la artesana recibe el pago de 35 Bs (5 \$US) por una manilla delgada cuando normalmente vende esa manilla a 20-25 Bs (2,87-3,59 \$US).

Figura 17



Nota. Algunos diseños de “Churka Design con artesanías Kallawayas. Foto: CODESPA, 2021

Con todo ese trabajo, se logró acceder a nuevos mercados como: empresas, tiendas, hoteles, ventas virtuales, ventas por pedido, etc. (Ver Tabla 1).

⁹ Mayor información de la marca “Churka Design” se puede encontrar en:
<https://www.facebook.com/ChurkaDesigns>

¹⁰ Mayor información sobre la marca “Juan de La Paz” se puede encontrar en:
<https://www.vogue.mx/sustentabilidad/articulo/juan-de-la-paz-marca-de-moda-sustentable-bolivia>

Tabla 1

Nuevos mercados logrados con esta experiencia para beneficio de artesanas indígenas (2018-2021)

N°	Nombre de canal de comercialización	Características
BOLIVIA		
1	Empresa LACAMBRA (España)	Diseñadora con ventas en España
2	Empresa HOPES (Santa Cruz)	Tienda con ventas en Santa Cruz y en el exterior
3	Empresa <i>Churka Design</i>	Diseñadora de joyas de plata con ventas nacionales e internacionales
4.	Tienda MUNAY	Tienda con ventas a turistas nacionales e internacionales
5.	Tienda TE QUIERO BOLIVIA	Tienda con ventas a turistas nacionales e internacionales
6.	Tienda YANAKA	Tienda con ventas a turistas nacionales e internacionales
7.	Tienda BOLIVIANUS HANCRAFT STORE	Tienda con ventas a turistas nacionales e internacionales
8.	Redes sociales: Facebook, Instagram y Whatsapp	Canal virtual del proyecto
9.	Tienda virtual www.artewarmi.com	Canal virtual del proyecto
PERÚ		
1.	Hospedaje “Posada Kusillos” (Puno)	Tienda con ventas a turistas nacionales e internacionales
2.	Empresa AYNÍ DESIGN	Hizo pedido de chompas de alpaca para exportación
3.	Empresa AWAQ PACOCHA (Arequipa)	Hizo pedidos de mitones (guantes) para exportación. Alianza en construcción.

Nota: Elaboración propia en base a información de CODESPA, 2021.

Alianzas público-privadas

El trabajo con las artesanas en las comunidades no puede ser algo aislado de las acciones que se desarrollan en los municipios en pro del desarrollo local. Es por eso que, desde un inicio, en esta experiencia se ha considerado fundamental realizar alianzas públicas y privadas; es decir alianzas con gobiernos municipales y con empresas/iniciativas privadas. Las alianzas con empresas/iniciativas privadas ya fue descrito en el acápite anterior, y ahora nos referirnos al trabajo de alianza con gobiernos municipales. Este trabajo de alianza con gobiernos municipales, aunque parezca sencillo, no lo es por la burocracia existente en estas entidades y por el tiempo que toma realizar los contactos y acuerdos. A pesar de ello, se ha logrado tener acuerdos concretos con el Gobierno Municipal de La Paz, Copacabana y entidades públicas en Perú.

Con el Gobierno Municipal de La Paz, se ha podido trabajar de manera conjunta bajo acuerdos verbales. Esa coordinación ha desembocado en tres acciones concretas a favor de las artesanas y la venta de sus productos:

- Otorgó permiso (sin costo) para la venta de artesanías todos domingos en pleno centro de la ciudad de La Paz (El Prado), desde los meses de abril a septiembre (2019).

- Cedió su ambiente llamado CPEM que está diseñado para artesanos de La Paz, para que puedan vender sus productos durante un mes, pagando un costo de alquiler accesible.
- Co-organizó con CODESPA una Feria artesanal cultural realizada el 2021 en pleno centro de la ciudad de La Paz (San Francisco), donde las artesanas aymaras y Kallawayas pudieron vender sus productos. En la misma también hubo “pasarela” de modelos con productos de las artesanas.

Figuras 18 y 19



Nota. Feria en el CPEM, espacio para artesanos del Gobierno Municipal de La Paz Foto: CODESPA, 2021

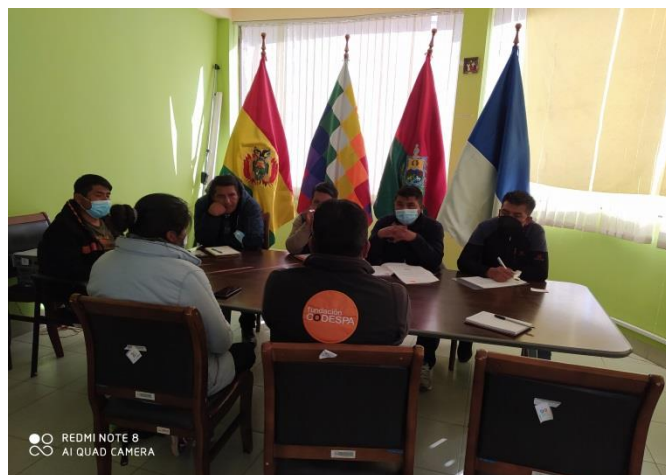


Nota. “Pasarela” con productos de artesanas aymaras y Kallawayas. Feria artesanal cultural de La Paz. Foto: CODESPA, 2021

Con el Gobierno Municipal de Copacabana, se logró realizar un convenio escrito de coordinación, con lo cual esta entidad puso una contraparte de 5000 Bs (718 \$US) para la compra de torceladoras¹¹ que el proyecto dio a las artesanas en este municipio.

¹¹ Máquinas pequeñas que sirven para torcelar o fortalecer el hilo como materia prima para la producción textil.

Figura 20



Nota. Reunión con Gobierno Municipal de Copacabana para establecer alianza. Foto: CODESPA, 2021

En el caso de Perú, se lograron convenios o acuerdos con las municipalidades de Ácora, Platería y Puno, así como otras entidades públicas nacionales (por ejemplo, Ministerio de producción); eso para la capacitación de las artesanas en temas sociales (género, autoestima, saber comunicarse para vender) y temas de gestión empresarial/comercialización.

Los gobiernos municipales, normalmente muestran predisposición de colaborar y apoyar el trabajo desarrollado, pero su principal dificultad, especialmente en los municipios rurales, es el escaso presupuesto con el que cuentan y el poco personal que disponen. Esa situación, a parte de la burocracia hace que los trámites de acuerdos escritos sean lentos, incluso en situaciones en las que el gobierno municipal no necesita dar contraparte de recursos económicos. En algunos casos, los técnicos del proyecto han tenido que escribir algunos documentos que normalmente es tarea de la entidad pública.

La creación de la empresa social o brazo comercial ARTEWARMÍ

La creación de la empresa social o brazo comercial ARTEWARMÍ responde a la estrategia de sostenibilidad de esta experiencia en Bolivia. Es decir que es una manera de que el trabajo desarrollado hasta el momento continúe una vez concluido el financiamiento del proyecto, y sea esta empresa la que, de manera independiente, continúe con las ventas beneficiando a las artesanas de la región del Lago Titicaca y Kallawayas. Este brazo comercial también se denominó “empresa social” por el hecho de que artesanas líderes son socias de esta empresa.

Figura 21



La creación de la empresa como tal ha seguido varios pasos. Primeramente, se buscó el tipo de figura legal de la misma; con la ayuda de abogados que conocen el trabajo de las Organizaciones Económicas Campesinas (OECA), se consideró que la figura sería una Sociedad de Responsabilidad Limitada (S.R.L) por la razón de que pueden participar entre 20-25 socios en la misma.

Figura 22



Nota. Encuentro de artesanas de la región Lago Titicaca y Kallawayas para tomar la decisión de creación de ARTEWARMÍ. Foto: CODESPA, 2020

Posteriormente, se vio que era importante que las artesanas sean parte de la decisión de creación de la empresa, ya que parte de la responsabilidad de que funcione la empresa estaría en sus manos. Es por ello, que se organizó un encuentro de artesanas lideresas donde se estableció un diálogo con ellas para saber su decisión de ser parte de la empresa o no.

Para ello se les explicó sobre la empresa, el porqué de la misma, la figura legal que tendría y cómo funcionaría. De esa manera en ese evento la mayoría de los grupos productivos asistentes dijeron que querían ser parte de la empresa.

Con esa decisión se iniciaron los trámites legales de creación de la empresa con 7 grupos productivos de las comunidades: Challa, Tocopa, Tito Yupanqui, Caata, Chacarapi, la Asociación Artesanal de mujeres emprendedoras de Caalaya (A.A.M.E.C) y la Asociación Regional de Productoras de Artesanía Kallawaya Kaluyo - ARPAK (El Alto). Los grupos productivos que decidieron ser parte de la empresa tuvieron la tarea de presentar su acta de creación del grupo y la elección de su mesa directiva.

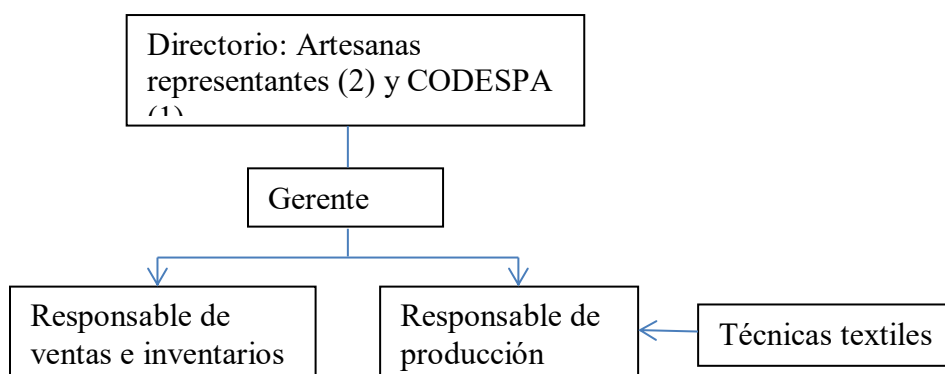
Figura 23



Nota. Grupos productivos de artesanas que decidieron ser parte de ARTEWARMÍ. Foto: CODESPA, 2021

Posteriormente, las representantes de los 7 grupos productivos eligieron a dos personas para que sean parte del directorio de la empresa social ARTEWARMÍ. Hasta el momento de escribir esta experiencia (año 2022), la empresa aún estaba en proceso de creación. Para el funcionamiento de la empresa se preveía que la misma cuente mínimamente con: un gerente, un responsable de ventas e inventarios, responsable de producción y técnicas textiles (Figura 24). El Directorio compuesto por las dos artesanas representantes, más un representante de CODESPA, estarían a la cabeza y serían parte de la toma de decisiones estratégicas de la empresa (Figura 24).

Figura 24

Organigrama de la empresa social “Artewarmi”

Nota. Elaboración propia en base a información de CODESPA

La creación de una empresa de este tipo (con participación de artesanas) requiere tiempo, pues implica coordinar, hacer acuerdos y documentos con las artesanas, aspecto que a veces se hace difícil por el hecho de que algunas artesanas viven en comunidades alejadas y la comunicación no siempre puede ser fluida. No obstante, su experiencia en ventas y el interés que muestran también ayuda en el avance de la creación de la empresa con su participación.

La participación de los hijos e hijas de artesanas en la “empresa social”

Muchas de las artesanas que participaban en el proyecto eran mujeres de la tercera edad, asimismo no sabían o tenían dificultades en lectoescritura, o bien vivían en comunidades alejadas. Esa situación se tornaba de alguna manera en barrera para que las artesanas jueguen un papel activo en el funcionamiento de la empresa. De esa manera se vio como estratégico formar a 6 hijos/as o parientes de las artesanas que sean universitarios/as, a través de un proceso de pasantía en CODESPA, para que entiendan la manera cómo funcionaría la empresa.

Figura 25

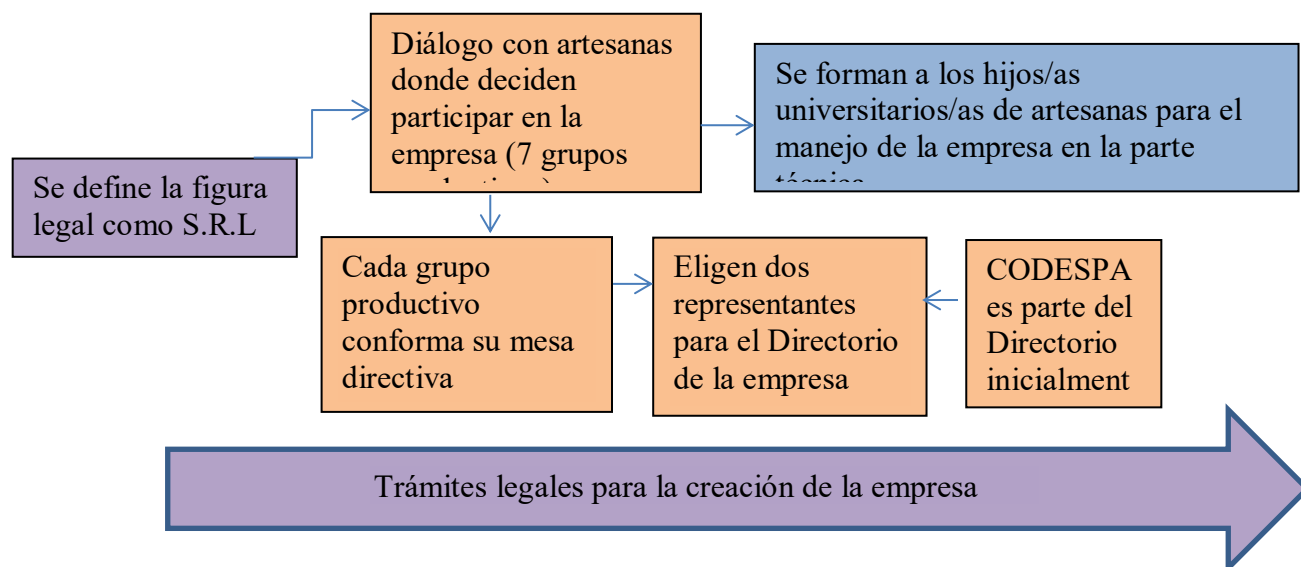


Nota. Artesanas Kallawayas. La joven de la derecha participó en la pasantía con CODESPA. Foto: CODESPA, 2021

Esos jóvenes fueron seleccionados por CODESPA a partir de una terna presentada por las artesanas; en la selección se consideró que sean jóvenes tanto de la Región Lago Titicaca como Kallawayas. Posteriormente, dos de esos jóvenes llegaron a cumplir la función de responsables de ventas.

Figura 26

Proceso participativo de creación de la empresa social ARTEWARMÍ



Nota. Elaboración propia en base a información de CODESPA

Efectos/impactos de la experiencia

Algunos impactos de la experiencia que se pueden mencionar son:

- 120 artesanas de Bolivia mejoraron sus ingresos en un 10% (2019)
- 154 artesanas de Perú mejoraron sus ingresos en un 4% (2019)
- 77% de las ventas del proyecto se destinan al pago de mano de obra de artesanas (Figura 27)
- 29% de incremento en el pago por mano de obra por la venta de productos de alpaca en vez de acrílico (Tabla 2).
- Incremento en el precio de algunos productos por la mejora de la calidad. Por ejemplo, una manilla KURMI incrementó de 10 a 25 Bs (0.72 to 3.6 USD) y una manilla KALLAWAYA de 10 a 35 Bs (1.44 to 5.02 USD) (Figura 28)

Figura 27

Distribución de ingresos por ventas (%)
Periodo: noviembre 2020-Abril 2021

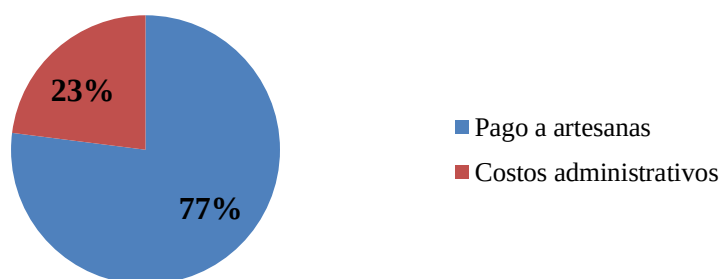
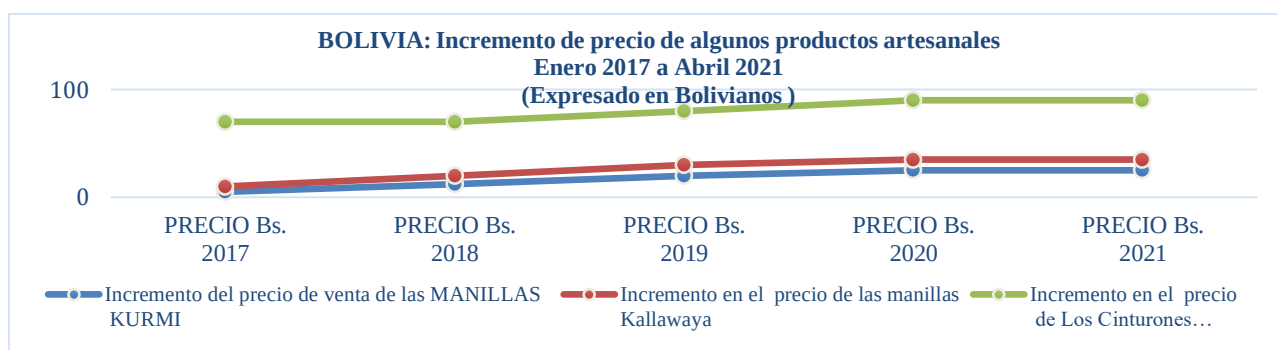


Tabla 2

Incremento (%) en el pago por mano de obra por venta de productos en alpaca en vez de acrílico

Productos (ejemplos)	Pago de mano de obra-Acrílico (Bs)	Pago de mano de obra-Alpaca (Bs)	Incremento en el pago en mano de obra (%)
Camino de mesa	161	181	12,4
Individual	46	56	21,7
Manilla ancha Kallawaya	18,5	28,5	54
			29

Figura 28



Testimonios de artesanas

Figura 29



“Más antes no salíamos a ferias, con el proyecto hemos empezado a salir a ferias; ahora salimos casi continuamente por nuestra cuenta. El proyecto nos ha ayudado a mejorar la calidad de nuestros productos, y con ello hemos podido incrementar su precio. Por ejemplo, las manillas antes costaban 10-15 Bs ahora vendemos a 30-40 Bs” (Avelina Calancha, Presidenta de Asociación de Artesanas residentes de Charazani, ARPAK, entrevista 01/09/2021)

Nota. Artesanas Kallawayas. La joven de la derecha es Avelina Calancha. Foto: CODESPA,

Figura 30

“Gracias al impulso que nos da el proyecto seguimos trabajando juntas; nos ha ayudado a organizarnos. El proyecto ha sido como una mamá para nosotros, siempre nos ha impulsado a producir y vender nuestros productos y eso nos ayuda en nuestra economía, ya que ganar 1 Bs en nuestras comunidades, cuesta. Antes del proyecto yo no vendía tejidos sólo hacía para mi familia algunas *tullmas* para mujer, ahora tejo para vender a los turistas.

En el tiempo de la pandemia pensé que ya no volvería CODESPA y estaba preocupada por la situación, pero ahora seguimos. Este último, por ejemplo, nos han pedido hacer *tullmas* pequeñas para llaveros; para ello mediante el celular nos hemos comunicado entre artesanas y nos hemos reunido en la cancha para tejer todas juntas, así no tengamos equivocación en los tamaños y colores según el pedido.

Estoy contenta con lo que hemos aprendido, por ejemplo, nos han enseñado medidas, combinaciones de colores, nos han indicado cómo tejer bien según los pedidos. También nos han enseñado sobre cómo ofrecer nuestras artesanías, aprender a vender sin miedo; asimismo a conocer nuestros derechos y valorarnos como mujeres. Estoy agradecida, *Dius pagara* (Dios les pague)” (Lorenza Ticona Canllagua, comunidad Challa-Isla del Sol, municipio de Copacabana, La Paz, entrevista 01/09/2021).



Nota. Lorenza Ticona, artesana aymara del Lago Titicaca. Foto: CODESPA, 2021



“Con el apoyo del proyecto hemos podido aprender a manejar el metro, medir nuestros tejidos, combinar los colores, mejorar nuestra artesanía, por eso agradezco a las hermanas Roberta, Avelina, al hermano Eliseo. Les digo gracias. Antes del proyecto nosotros vendíamos sobre todo en nuestra comunidad o en Charazani, con CODESPA hemos podido vender afuera, tener pedidos, aunque quisiéramos que sea más. Asimismo, hemos podido salir a ferias como ahora que estamos en la ciudad de La Paz; me ayudan con alojamiento. Yo espero que esta experiencia continúe” (Evarista Callampa, comunidad Caalaya, Municipio de Curva, La Paz, entrevista 01/09/2021)

Nota. Evarista Callampa, artesana Kallawayaya. Foto: CODESPA, 2021

Las lecciones aprendidas

En este caminar con las mujeres artesanas hubo varias lecciones aprendidas, algunas de las cuales pasamos a compartir.

Adaptar el concepto de calidad de las artesanas

Las artesanas, según la lógica en las que se mueven dentro de sus comunidades, manejan su propio concepto de “calidad”, con acabados, uso de colores y combinaciones que responden a los gustos de su propia comunidad y cultura. Las artesanas de Charazani por ejemplo, realizan prendas de vestir para hombres y mujeres de sus comunidades, y en ello usan combinaciones de muchos colores al mismo tiempo, donde tiende a dominar el rojo y blanco. Respetando ese aspecto, se requiere apoyar a las artesanas a que hagan los productos como lo demanda su mercado externo. Es decir, apoyarlas a que hagan los productos con las medidas, diseños, colores, combinaciones de colores, tipo de lana, según lo que pide el mercado; y que esos productos tengan buenos acabados.

Figura 32



Nota. Artesanos Kallawayas. Se puede ver la dominancia del rojo y blanco en sus prendas de vestir. Foto: CODESPA, 2021

Este aspecto, aunque parezca fácil no lo es; se requiere un acompañamiento técnico casi permanente, incluso con cada nuevo pedido que surge para las artesanas. Eso implica hacer un trabajo de control de calidad continuo para que los clientes se queden satisfechos con los productos y posteriormente sigan comprando productos e incluso conectar con nuevos clientes. El manejo del concepto de calidad, o más que eso, la “adaptación del concepto de calidad” de los productos para el mercado externo, finalmente les genera oportunidades a las artesanas de seguir contando con empleo.

Innovar y añadir valor para llegar a nuevos mercados

Los productos tradicionales que tienen las artesanas, no siempre pueden ser requeridos por un mercado externo. Por ejemplo, las *winchas* (adorno para la cabeza de mujeres Kallawayas) no tienen mucha venta fuera de sus municipios por ser productos más locales; en cambio los *toquillos* (cintos) con sombreros y manillas tanto de la región del Lago Titicaca como de Charazani o bien las prendas de vestir de lana de alpaca de artesanas de Puno, se pueden vender más fácilmente por la utilidad de las mismas para un mercado externo.

Bajo esa realidad, si nos basamos sólo en los productos tradicionales que realizan las artesanas, la oferta de productos, y por tanto las ventas, puede ser limitada. En esta experiencia, los productos que se tenían inicialmente para la venta eran los *toquillos*, manillas, algunos accesorios como aretes, collares, *taris* y otros adornos. Eso mostró que había que innovar o bien añadir valor a los productos para llegar a más y mejores mercados; eso se hizo en esta experiencia.

Para poder innovar y añadir valor a los productos es necesario trabajar bajo el enfoque de demanda, es decir conocer los gustos y necesidades de los clientes, asimismo ver las tendencias del mercado y estar atentos a los cambios en los mismos. Por ejemplo, las correas para perros (producto nuevo en el proyecto) se basa en la tendencia de la población en tener mascotas pues, según algunos estudios, eso incrementó por la pandemia del COVID-19 (el distanciamiento físico de las personas ha hecho que se aumente la cercanía a las mascotas). Otro ejemplo sería el uso de lana de alpaca en los productos artesanales. La lana de alpaca está ya posicionada como insumo de alta calidad por su textura, aspecto que hace que el mercado esté dispuesto a pagar mejor. Viendo esa realidad, en esta experiencia se incentivó el uso de lana de alpaca en los productos artesanales; con el uso de la lana de alpaca, las artesanas gastan el mismo tiempo en hacer sus tejidos, pero pueden obtener mejores precios por sus productos. Por ejemplo, una manilla Kallawaya con lana acrílica cuesta 30 Bs (4,31 \$US), en cambio una de alpaca cuesta 40 Bs (5,74 \$US). El problema es que no siempre tienen disponible la lana de alpaca a nivel local debido a que el proceso de preparación de lana o hilado artesanal es costoso.

Figuras 33 y 34



Nota. Manilla con lana de alpaca. Foto: CODESPA, 2021



Nota. Manilla con lana acrílica. Foto: CODESPA, 2021

Por otro lado, al innovar y añadir valor a los productos de las artesanas, la empresa ARTEWARMÍ podrá ofertar nuevos productos y así no hace competencia a las propias artesanas en la venta en el mercado. Contrariamente llega a convertirse en un nuevo canal de comercialización de las artesanas, llegando a nuevos mercados con nuevos productos.

Buscar aliados que valoran la cultura y que ya tienen nichos de mercado

En el mundo de la moda existen diversos negocios que abarcan prendas de vestir, joyas, accesorios y otros. En ese mundo, existen diseñadores, que al mismo tiempo son empresarios, y que muestran interés en las artesanías de las comunidades rurales, por su peculiaridad y calidad, y ven en las mismas una oportunidad de renovar sus ofertas. El hacer contacto y alianza con este tipo de diseñadores/empresarios abre oportunidades interesantes en el marco de la estrategia de diferenciación que manejan experiencias como las descritas en este documento. Esa estrategia de diferenciación, para el caso de artesanías

textiles tradicionales, permite llegar a nuevos mercados (nacionales e internacionales) que valoran la cultura, productos, hecho a mano, con fibra natural y que estén dispuestos a pagar buenos precios. En esta experiencia, las alianzas fueron con diseñadores de las marcas “Churka Design” (joyas) y “Juan de La Paz” (diseñador de ropa internacional).

Un reto que existe en este tipo de alianzas, es lograr negociar mejores precios para las artesanas, asimismo el lograr compromisos para que haya ventas continuas y en volúmenes interesantes; es decir no resulta tan beneficioso vender unos cuantos collares en una sola oportunidad nada más, sino que haya un trabajo conjunto de nuevos diseños y con pedidos cada cierto periodo.

Conclusiones

Las artesanías textiles tradicionales tienen un potencial para generar empleo e ingresos para mujeres artesanas rurales. Esto cobra importancia, si consideramos el contexto de desigualdad de género que persiste, donde la mujer rural sin educación (formal o informal) y sin tierras, sin créditos, tienen escasas oportunidades de empleo y generación de ingresos económicos, y por lo mismo son más vulnerable a situaciones de violencia y discriminación.

Esta experiencia desarrollada por la Fundación CODESPA nos muestra que es posible dinamizar la economía local de mujeres artesanas con los textiles que ellas ya producen. Lo que se requiere hacer es, por un lado, promover procesos de capacitación en la parte productiva y comercial, y por otro, conectarlas con nuevos mercados. *La capacitación en la parte productiva y comercial* implica, fortalecer sus procesos productivos para que sus productos tengan buenos acabados con posibilidad de acceder a clientes y mercados externos a sus comunidades; asimismo, que las artesanas mejoren sus destrezas en la venta y relacionamiento con clientes externos y turistas. *La conexión con nuevos mercados* implica la búsqueda de nichos de mercado que valoren especialmente el arte textil tradicional, con lana de alpaca y los productos hechos a mano por mujeres indígenas. Esos mercados pueden ser ferias alternativas, tiendas que venden a turistas, hoteles que reciben a turistas, o bien empresarios diseñadores que ya tienen mercado con nichos de mercado con esas características. En esta experiencia, como vimos, resultó importante e interesante la alianza con diseñadores de las marcas “Churka Design” y “Juan de La Paz”.

El reto de este tipo de experiencias (generación de ingresos con artesanías textiles) es la sostenibilidad, es decir que la misma continúe una vez concluya el proyecto. No es un reto fácil. En esta experiencia, se apostó a la creación de una “empresa social” que pueda continuar las acciones del proyecto especialmente en la parte de ventas. Empresa social por el hecho de que sean las mismas artesanas las que sean parte de la creación y funcionamiento de la empresa. Se logró crear la empresa, y actualmente (2023) esa empresa funciona de manera autónoma, aunque con limitaciones. Ese funcionamiento es posible con el compromiso del gerente (ex técnico de CODESPA) y dos hijos/as de artesanas que fueron formadas por CODESPA. Continúan participando en ferias, han mantenido los contactos con diseñadores y mantienen las redes sociales; aunque claro el dinamismo no

es el mismo que cuando contaban con financiamiento externo. Por otro lado, si bien las artesanas participan en el directorio de la empresa con sus representantes, y también algunos de los hijo/as de artesanas formadas por CODESPA son los responsables de las ventas, el protagonismo de las artesanas en el funcionamiento de la empresa, es aún un reto pendiente.

Referencias

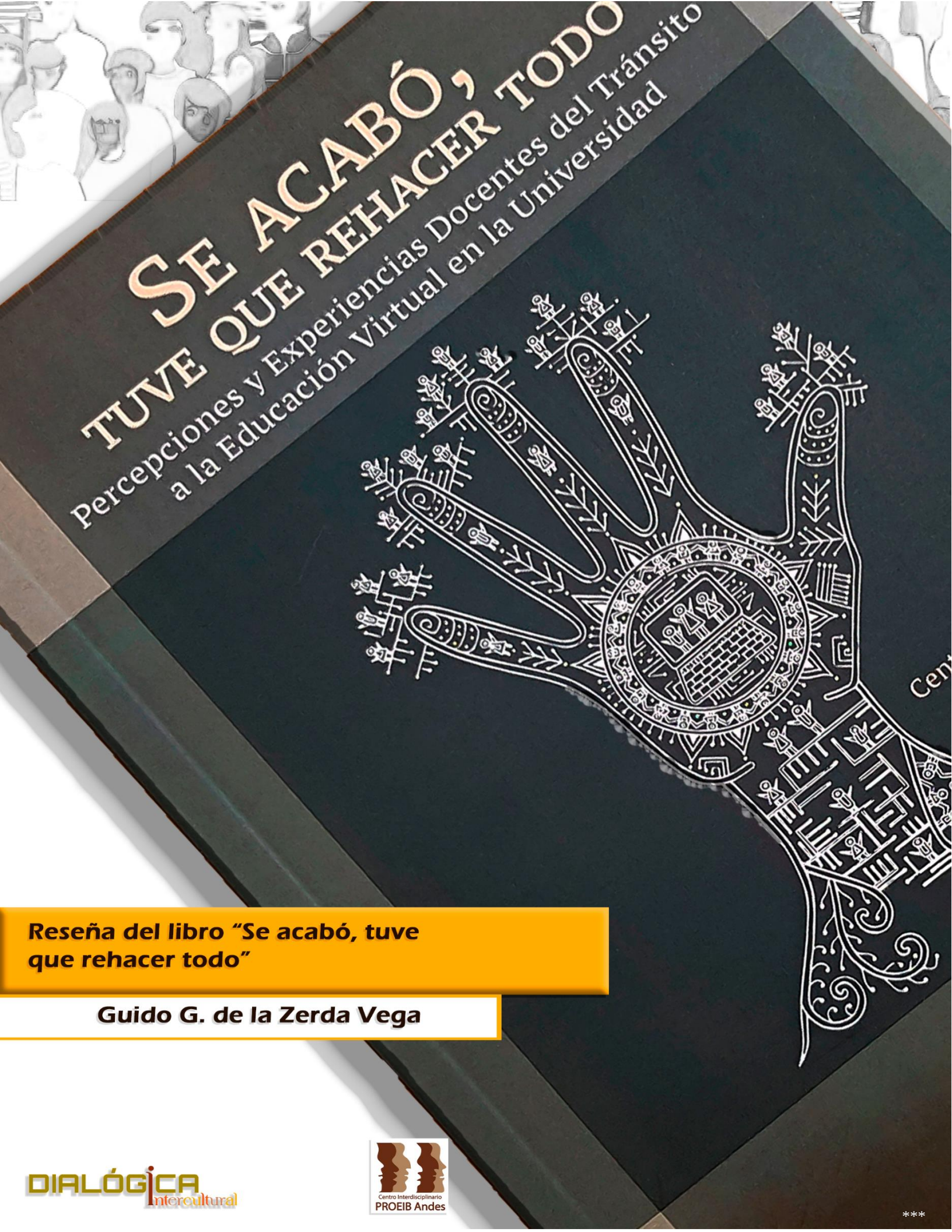
1. Arnold, D.Y. y Espejo, E. (2010). Ciencia de las mujeres. Experiencias en la cadena textil desde los ayllus de Challapata. ILCA. Serie de Informes de Investigación, II, N° 6. La Paz. p.194.
2. CODESPA (2017). La tradición, calidad y uso de los textiles del Lago Titicaca. Fundación CODESPA.
3. Colque, G. y Soria Galvarro, F. (2014). Inclusión en contextos de Exclusión. Acceso de las mujeres campesinas e indígenas a la tierra. Fundación TIERRA.
4. ONU Mujeres (2017). Enfoque Territorial para el empoderamiento de las mujeres rurales: Estudio Bolivia. ONU Mujeres.
5. Ramírez, M. G. (2010). Acceso y titularidad de las mujeres a la tierra. Estado de Situación actual en Bolivia. Coordinadora de la Mujer.

Notas

* Esta experiencia fue desarrollada por la Fundación CODESPA. La autora agradece a la misma por permitir la publicación de esta sistematización en esta revista. Un agradecimiento especial al equipo técnico que trabajó en este proyecto: Eliseo Gonzáles, Jimena Huanca, Marianela Mamani, Javier Gómez, Elizabeth Vargas y muchos otros/as colaboradores/as.

** Tiene una Maestría en "Managment of agroecological knowledge and social change", en la Universidad Wageningen de Holanda. Docente de "Estrategias de evaluación de Proyectos de Desarrollo" en la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Mayor de San Simón. Realizó publicaciones como "La crisis hídrica es crisis política", "Maíz nativo y maíz transgénico en Bolivia" y "Experiencia N° 3. Escuelas de Formación (Bolivia) y Experiencia N° 4. Diplomado en estudios agrarios (Bolivia)" (2019), en: Mejora de la gobernanza de la tierra en comunidades rurales e indígenas de Bolivia y Perú: Promoviendo el derecho y el acceso a la tierra". ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-9507-4704>. Dirección: elivargass@yahoo.com

*** *Nota.* Mujer aymara tejiendo toquillo. [Fotografía] por fundación CODESPA en los alrededores del Lago Titicaca, 2021.



SE ACABÓ, TUVE QUE REHACER TODO

Percepciones y Experiencias Docentes del Tránsito
a la Educación Virtual en la Universidad

Reseña del libro "Se acabó, tuve que rehacer todo"

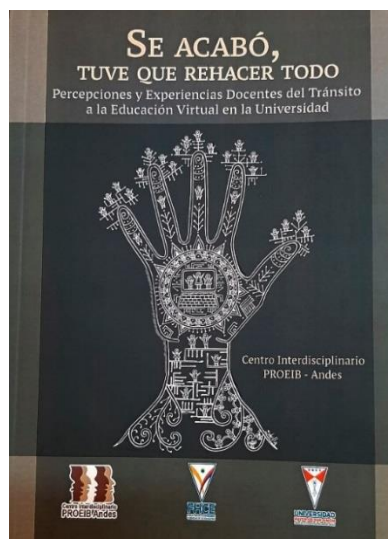
Guido G. de la Zerda Vega

Reseña del libro *Se acabó, tuve que rehacer todo. Percepciones y experiencias docentes del tránsito a la educación virtual en la universidad**

Guido G. de la Zerda Vega**

Cómo citar: De la Zerda, G. (2023). Reseña del libro *Se acabó, tuve que rehacer todo. Percepciones y experiencias docentes del tránsito a la educación virtual en la universidad*. Revista *Dialógica Intercultural*, 2, 209-220. **DOI:** <https://doi.org/10.5281/zenodo.10556626>

Recibido: 8 de noviembre • Aprobado: 28 de noviembre de 2023



1. Introducción

Cuando la tecnología haya podido descifrar mediante un algoritmo las emociones o sensaciones y logre imitar la inteligencia natural de los seres humanos, es probable que estemos ante el hecho más trascendental de la Inteligencia Artificial (IA) (Cfr. Harari, 2018). “Podemos definir tentativamente una superinteligencia como cualquier intelecto que exceda en gran medida el desempeño cognitivo de los humanos en prácticamente todas las áreas de interés” (Bostron, 2016, p. 52). En ese contexto, ¿cuál podría ser el derrotero de la educación actual? Es probable, que las formas de aprender en los sistemas formales y/o extraescolares también se vayan modificado o ya se hayan modificado, y que la educación presencial ya no sea necesaria, o por lo menos absoluta, y la educación permanente de autoaprendizajes, de cursos cortos de educación no formal, de experiencias

educativas ocasionales directas e informales colmen mediante la tecnología las formas de aprender del presente y del futuro. Ese parece ser el camino teleológico todavía irreflexivo y de muchas potencialidades que la tecnología promete como una “nueva religión”. La fe en que la tecnología está al servicio de la libertad facilita el camino a este espectáculo” (Snyder, 2010, p. 32).

La *téchne* según Aristóteles se dedicaba al “saber hacer”, es decir, al mundo externo, mostrando al hombre como un ser inacabado; la *téchne*, de ahora, lucha por entender nuestro mundo interior, es decir, penetrar las sensaciones de nuestra praxis. Para algunos analistas, la cultura memética lo logrará, para otros la naturaleza como el alma humana seguirán siendo todavía incognoscibles a pesar de complejas unidades de información, a pesar de interfaces entre el cerebro y un computador (Bostrom, 2016).

En todo caso, parte de nuestras sensaciones ya son representadas e identificadas por la IA, sobre todo cuando debemos consumir, o la de aprender jugando, o perderte en la distracción del juego, parecen ser hechos ya consumados y con mucha potencia no sólo de control, si no también cognitiva; por ejemplo, la ludificación de programas multimedia para aprender idiomas, viene desbaratando casi naturalmente a los tediosos e interminables programas de aula, o la búsqueda desde recetas de cocina hasta libros e información actualizada, están obrando como un boom de dimensiones impredecibles. Así, la IA o el ChatGPT, como la tecnología más dinámica y más actual, abre el debate sobre los usos y su incidencia en el comportamiento humano. En ese contexto, también las gracias y virtudes de la tecnología inteligente nos muestra otra cara menos benigna, es decir, los peligros que el “capitalismo de la vigilancia”¹ o dictadores despiadados pudiesen hacer con la IA. En todo caso, “el problema real de los robots no es su propia inteligencia artificial, sino más bien la estupidez y crueldad naturales de sus amos humanos” (Harari, 2018, p. 85.). Este autor también nos advierte sobre la amenaza de la disrupción tecnológica o la sustitución de la mano de obra por máquinas cada vez más inteligentes, con el peligro consiguiente de crear una clase inútil o irrelevante (pp. 38-64).

Bajo este espectro de miedos y ventajas que la IA ya nos presenta, venimos pensando en el mundo complejo de la tecnología sobre los futuros aprendizajes en contextos escolares y universitarios; y es casi inevitable no imaginarse un androide que en algún momento nos pueda sustituir como profesores. A esto se suma, ya el encandilamiento de las pantallas entre niños, jóvenes y adultos, como una forma de reemplazar el mundo real con una

¹ La mejor manera de describir el colosal monstruo antidemocrático y anti igualitario que es el capitalismo de la vigilancia es caracterizándolo como un golpe desde arriba propulsado por el mercado. No es lo que los franceses llamarían un *coup d'État*, un golpe de Estado en el sentido clásico del término, sino, más bien, un *coup de gens*: un derrocamiento de las personas oculto bajo la forma de ese caballo de Troya tecnológico que es el Gran Otro. Armado con la fuerza que le da su anexión de la experiencia humana, este golpe hace efectivas unas concentraciones exclusivas de conocimiento y poder con las que sustenta una influencia privilegiada sobre la división del aprendizaje social: supone la privatización del principio central de ordenamiento social del siglo XXI. (Véase, Zuboff, 2020, p. 541).

virtualidad seductora y arrogante. En ese terreno nuestras desventajas comparativas de aprender a la “antigua” se vienen pronunciando frente a una tecnología que te absorbe y te consume sin revelarte sus pretensiones y su poder casi omniabarcante. Entonces, a la hora de jugar o matar el tiempo, el celular inteligente puede reemplazar a tus amigos, y no estamos lejos de que la soledad se mida por el tiempo de interactividad con el mundo virtual. En ese contexto, por qué no resolver de una vez por todas el asunto de la educación con un microchip en nuestro cerebro, para avanzar dentro de las coordenadas de la historia tecnológica, a veces bromeo con mis estudiantes. También es inevitable pensar al revés, y hacer arrojadas hipótesis, es decir, en nombre de la “inteligencia artificial” (está vez entre comillas), está naciendo una “nueva ignorancia”, y no me refiero a los analfabetos digitales, sino más bien, a una pretensión aceptada que se viene legitimando sin reflexión y bajo nuestro silencio y pasividad; me refiero, a la concepción absoluta de que los aprendizajes sólo pueden darse en el marco de la tecnología. Puede que la estulticia tome carta de ciudadanía, o que tal vez ya lo haya hecho, con beneficio de inventario: Ya no es necesario leer atiborradas bibliotecas, ni crear nuevos libros, los nuevos conocimientos necesarios se engarzan y se reproducen con la tecnología o lo que ésta puede recrear o filtrar como saber, o lo que el algoritmo puede seleccionar y convertirlo en una liviana y constreñida cultura memética. No hay tiempo para leer todo, a pesar del alcance y acceso de la información actual, menos el de evitar que los estudiantes copien y peguen de fuentes de internet. No obstante, considero, que se podría invertir el proceso para calmar las angustias de los profesores frente al plagio de sus estudiantes, es decir, establecer tareas de constatación de fuentes enviando a estos a las monumentales bibliotecas ya poco usadas, y que se van cerrando como los periódicos escritos en el mundo.

Estas ideas aleatorias e introductorias, las uso como una especie de hipótesis de trabajo y que filtran y guían la reflexión y presentación del texto, con un título inquietante y también catastrófico: “Se acabó, tuve que rehacer todo” (2022), producido por el Centro Interdisciplinario PROEIB-Andes, de la UMSS. No cabe duda, que este título encaja perfectamente con la condición trágica, sobre todo por el contexto de la pandemia, que sentíamos en ese momento la mayoría de los profesores y la población del mundo en general.

No obstante, a pesar del maremágnum de la tecnología, hemos advertido en estos dos últimos años de pandemia, sobre todo al finalizar el segundo año, que las demandas y experiencias de profesores y estudiantes, han ido madurando en y con las clases virtuales, aunque confirmando viejas certezas, sobre las relaciones de aprendizaje y relaciones de trabajo, el contacto y la sensibilidad humana son fundamentales. Es un hecho que los dos años de pandemia agudos han mostrado no sólo la enfermedad y la muerte, sino la desaparición de las interacciones sociales. Gran parte de nosotros nos fuimos convirtiendo en fóbicos sociales.

Ante esa impotencia por comunicarnos físicamente, la tecnología vino en nuestro auxilio y pudimos interaccionar de máquina a máquina: *¿en qué condiciones nos encontramos los docentes para dar el salto desde la educación presencial hacia la educación virtual?* Este

texto del Centro Interdisciplinario PROEIB-Andes, precisamente evalúa esa relación a partir de una pregunta guía: *¿cómo los docentes y estudiantes experimentan y adecuan su incorporación forzada a la educación virtual en este contexto de pandemia?* El texto nos informa de los docentes, con la promesa de hacerlo más adelante o trabajar la situación de los estudiantes. Como metodología y técnica toma básicamente el testimonio de 4 grupos focales de docentes, de entre 8 a 10 personas.

2. Componentes centrales del texto

La relación humano–robot (objeto) - humano, que hace siglos, desde los primeros artilugios o inventos del hombre se había vuelto parte del paisaje social, doméstico y productivo, ahora es una exigencia de progreso y de aprendizaje, de modernidad nos dice nuestra época. Así, sonaba ya el mensaje desde el año 2015 del ministro de educación japonés (Shinzo Abe), cerrar los programas de humanidades y abrir carreras universitarias, que valoraran radicalmente la tecnología (Barnes, 2015). Los rectores de Kioto y Tokio frenaron ese tren absoluto de la tecnología y guardaron momentáneamente la primacía y preciada cultura humanística: se referían a los valores seculares que organizan nuestra vida social y humana. De ahí que también desde otros lados del mundo le replicaron a Japón en sus pretensiones tecnocráticas: “también hacen falta managers, abogados, economistas y filósofos que sean capaces de tener una visión estratégica” (Castro, 2018, pp. 24-25).

Aunque ese ideal tecnológico ya está entre nosotros: ya que el robot comienza a hablar por sí mismo, la polémica no se ha zanjado. No obstante, la pandemia del Covid-19 vino a consumir el uso “indiscriminado” aunque desigual de la tecnología: aprender, trabajar, comunicar o interactuar sólo es posible virtualmente, el progreso no es el hombre real, es su abstracción mediante la virtualidad. El humano está al servicio de la tecnología, y eso sólo puede entenderse o podrá comprenderse con todas sus consecuencias, cuando el ideal del ser humano sea rebasado por la tecnología.

Entonces, la antípoda, tecnología vs ser humano, se plantea como un conflicto de poderes e intereses, es decir, cuando lo androides nos hayan alcanzado y la supremacía del ciborg pueda organizar nuestra vida social, económica y cultural, o cuando confiemos nuestro sistema de decisiones políticas a la “inefabilidad” de las máquinas. El arte cinematográfico ya lo advierte en infinidad de películas. De una forma más seria, los especialistas nos alertan sobre el poder de la IA (Harari, 2018). Por ahora, la tecnología como un hecho irreversible, es muy poco evaluada, por eso este texto testimonial de docentes universitarios se convierte en un insumo valioso para comenzar esa evaluación, para apreciar nuestra relación todavía precaria con la tecnología. No obstante, el fenómeno de la virtualidad avanza, la utopía tecno sigue siendo un niño-japonés que puede diseñar sus juguetes, en un autocontrol y reproducción del robot y de sí mismo. Con la Pandemia del Covid-19, hemos entrado de lleno y casi con una violencia inusitada, en un “modo de aprendizaje tecnológico”, que desarrolla sus tiempos y sus propias pausas. Así, el paradigma establece las relaciones humano/ robot – robot/humano, como un hecho natural, consumándose

paulatinamente, como alguna vez se consolidó la televisión, como el ideal folk – popular o de masas, ahora parece tocarle ese poder a la IA, extendida ineluctablemente en el campo educativo, social y productivo. El ingeniero y sus artilugios, cables y aplicaciones, como profesión pasa a ser el humano más apreciado en el mercado laboral. Este fenómeno histórico-social, nos señala que la máquina se va mutando como parte de nosotros, como una segunda piel, el chip incrustado en nuestro cerebro no parece ser una idea descabellada, nos ahorraríamos años de escolaridad.

Entonces, la “muerte del hombre”, no será el estructuralismo foucaultiano (1968), sino la robotización y tecnologización mejorada del humano o el nacimiento del humanoide, es decir, de la máquina con características humanas. La tecnología ya no es un medio sólo para llegar al otro, es el plasma que cubrirá tu piel, fecundándose el yo-robot, digerible por el algoritmo, la estadística, la matemática o la ciencia tecnológica, incluso en la búsqueda de una nueva ética, que se apresuran a anunciar los espacios virtuales tridimensionales como el metaverso.

La tecnología ve por ti, es el ojo del ojo; la pantalla de tu ordenador, es una retina mejorada. Y debes aprender a usarla, si no verás el mundo borroso o distorsionado, así el mapeo de los nuevos aprendizajes te exige nuevos Apps, debes usar las nuevas aplicaciones, si no la máquina/humano te evaluará como un ser anacrónico.

A esta etapa de remoción de lo viejo y asunción de la esfera tecnológica, le llamamos, con cierta naturalidad nuevas capacidades basadas en el uso de las tecnologías de información y comunicación (TIC), que paulatinamente se han introducido en el mundo del aprendizaje y del trabajo, con exigencias de nuevos aprendizajes y exigencias productivas. Los docentes sensibles a nuestro analfabetismo digital, nos enfrentamos a nuestras propias limitaciones, así estos testimonios lo retratan. Entonces, tenemos una primera taxonomía: 1) docentes con limitadas habilidades y/o competencias tecnológicas, 2) docentes con competencias tecnológicas básicas, y 3) docentes con competencias tecnológicas intermedias (p. 59), nos dice el estudio focalizado de San Simón. El profesor virtual de excelencia todavía no ha llegado a la educación universitaria y menos a las escuelas, es el ideal que las evaluaciones *on line* y las competencias virtuales nos exigirán en un futuro próximo y más que inmediato.

Los profesores de la presencialidad, de la pizarra y de la biblioteca tangible, de la erudición se sienten afectados, ante esta nueva irrupción, han corrido más que prestos, obligados a aprender plataformas virtuales, a usar tutoriales, a aprovechar videos, a hablar ante una pantalla, aunque la comunicación Emisor - Receptor no tenga todas las garantías de aprendizaje y de fluidez expresiva; internet es ahora un magma que lo cubre todo, supuestamente vino en nuestro auxilio, y entonces evitamos la oscuridad de la no-comunicación, cuya impotencia de los seres humanos ante la Pandemia nos afectó estructuralmente, siendo arrojados al “sentido novedoso e infinito” de la tecnología. Ese “sentido novedoso”, tiene ahora carta de ciudadanía, y viene con antecedentes reales. No es cualquier cosa, ya que el continente asiático capitalista, se construyó de ese modo,

mejorando sus rentas con relación al mundo occidental, gracias a la revolución de las TIC (Milanovic, 2020, pp. 14-21).

El informe de testimonios también muestra que el encierro de los hogares se “iluminó con las pantallas encendidas” de nuevos aprendizajes. En la Edad Media ante la “peste negra”, las familias pudientes se encerraban ante la infección y compartían “cuentos de orden erótico” para pasar el tiempo, nos cuenta Boccaccio, en su “Decamerón”. En la actualidad, las familias nos hemos encerrado para seguir trabajando y seguir aprendiendo, sin inventar mucho, nuestros aprendizajes con la tecnología son más pasivos que activos, los cuentos ya están escritos y contados, sólo debemos verlos y escucharlos, la tecnología te los facilita, sólo debes aprender a utilizarlos, y ese es el desfase que evalúa este pionero estudio del CI PROEIB-Andes en la Facultad de Humanidades.

Otra faceta que nos muestra este informe, es que la irrupción de la virtualidad en la universidad, transformó cada hogar/docente en un espacio educativo, convirtiendo forzosamente los ambientes familiares en una nueva escuela o universidad improvisada. Se amalgamó, la vida pública del trabajo y la vida doméstica privada del hogar. Lo privado fue absorbido. Miles de hogares se fueron convirtiendo en lugares absolutos de trabajo. La privacidad de tu hogar doméstico se fue mutando en tu lugar de trabajo. Se dio así: 1) irrupción del trabajo en la familia, 2) irrupción de la familia en el trabajo, 3) interrupción del trabajo en casa por trabajos en casa, y 4) compatibilidad trabajo-familia (p. 34). Proceso que muestra este estudio, de cómo el docente “estresado por la tecnología”, tuvo que aprender rápido para cumplir con su trabajo, así, se borró las fronteras de disonancia entre el trabajo y su hogar, incluso adquiriendo nuevos equipos o computadoras para su entorno y sus necesidades; terminando por adaptarse y conciliar las emergencias del trabajo provocados por la pandemia con el hogar temeroso de lo público ante la enfermedad. Había que enfrentar un doble estrés, el del aprendizaje tecnológico precipitado y el de vencer a la enfermedad en el encierro y/o aislamiento social.

Cabe recordar desde los historiadores P. Ariès & G. Duby (1988), que el capitalismo en su fase industrial posibilitó la separación de la vida privada de la vida pública, había que cruzar la calle para ir a la fábrica o a la oficina. No hace mucho, su predecesor el Taller o “atelier” amalgamaba, la vida cotidiana y el trabajo. El Maestro, el Oficial y el Aprendiz compartían su vida doméstica, social y laboral en un mismo espacio. Paradójicamente, la tecnología actual, más avanzada que la industrial, nos devuelve al espacio familiar, y a otros órdenes de nuestra vida secular, el trabajo y las relaciones sociales que ahora, las debemos condensar en la “paz colmada o necesitada” de nuestros hogares. No obstante, ha nacido otra desigualdad, ésta se pronuncia con relación al uso y acceso o conectividad a la tecnología, sobre todo con relación a los estudiantes. Con relación a los profesores, estas desigualdades parecen pronunciarse con relación a nuestras capacidades y habilidades para adaptarnos a la tecnología y sus procesos de aprendizaje.

Otro hecho que violentó este contexto precipitado de necesidades tecnológicas, espoleada por el fantasma de la muerte y la enfermedad, fue sin duda, la forma de utilizar las

herramientas comunicacionales para el aprendizaje. La utilidad del celular para el niño/joven, pasó de un concepto lúdico a formas organizativas del aprendizaje virtual obligatorio. Respecto, a los profesores, estos tuvieron que aprender nuevas estrategias. Así, se usaron nuevas estrategias didácticas, habilidades mentales y multi actividades que el docente fue recreando y adaptando a su entorno de aprendizaje. Pues, los docentes nos decantamos ante y con la tecnología de varios modos, destacamos a partir del informe comentado, los aspectos más sobresalientes de esa variedad de docentes emergentes: 1) Los dejados, no explican, ni interactúan con sus estudiantes; 2) los intuitivos, usan y abusan de videoconferencias; 3) los continuadores, mantienen sus estrategias presenciales en la docencia virtual; 4) los híbridos, uso de la plataforma combinado con tecnologías antiguas, es decir lápiz con el celular; 5) los empáticos, hacen seguimiento personalizado de motivación; 6) los invertidos, primero el aprendizaje y luego la enseñanza, apropiado para el entorno virtual; 7) los adecuadores, interés en la adecuación didáctica al entorno virtual; 8) los sistemáticos, uso de plataformas educativas y herramientas, que les permite autodefinirse como tutores virtuales, no docentes presenciales; 9) los net-investigadores, trabajo de campo virtual para desarrollo de competencias de investigación; 10) los artísticos, combinación de actividades sincrónicas y asincrónicas para el aprendizaje de un instrumento; 11) los interaccionadores, relativizadores de la tecnología, para priorizar la comunicación con sus estudiantes (pp. 77-96).

En ese nuevo contexto relacional y de aprendizaje, las relaciones de poder y autonomía fueron también modificando el espacio del aula, en el que las relaciones se subsumían tradicionalmente en el control, seguimiento y evaluación planificada de aprendizajes, cuya supremacía, la establecía el docente y las autoridades tradicionales, fue finalmente alterada. La precipitación por asumir los entornos virtuales ha permitido emerger otro tipo o tipos de docentes y también de estudiantes, como también les ha dado a los administrativos informáticos el poder de control virtual de la asistencia de los docentes, como también la consolidación de su experticia en el manejo y mantenimiento de las plataformas de aprendizaje. No obstante, se aprecia un trasfondo que no ha podido desdibujar el uso precario de la tecnología, la calidad académica del docente presencial, que con más o menos artilugios de recursos de virtualidad, ha seguido brillando con luz propia. Por ejemplo, un profesor de psicología, con sus grabaciones por YouTube, es apreciado dando una clase magistral a sus alumnos y que se reproduce por otras audiencias en el extranjero. Eso sería inimaginable con la educación presencial. O estudiantes, que han optado por trabajar y estudiar simultáneamente gracias a la tecnología, cuyas fuerzas y aspiraciones se veían reducidas si tenían que asistir a clases presenciales. Al mismo tiempo estos estudiantes, han entrado en un tren de autoaprendizaje, que ha facilitado la disolución de relaciones tradicionales y escolarizadas. La investigación también tiene su espesor en estos nuevos entornos, otro profesor ha podido editar una veintena de libros virtuales, en una extendida comunicación con otros investigadores y estudiantes gracias a la comunicación *on line* y herramientas de edición².

² El ejemplo más simple de super- inteligencia de velocidad sería una emulación de cerebro completa que se ejecutara en hardware rápido. Una emulación que funcionara a una velocidad diez mil veces más rápida que

Reiterando, la planta administrativa, la oficina de cómputo a través de sus miembros, se han convertido paulatinamente en un centro de apoyo de aprendizajes de herramientas virtuales para los docentes, cada vez más efectivos. Aunque, también en este contexto de habilidades virtuales necesarias, hemos advertido una disrupción tecnológica, dejando a muchos empleados y oficinas de la universidad sin tareas que hacer como espacios abandonados. La Universidad Mayor de San Simón sigue funcionando a pesar de la tecnología como dos subsistemas separados de docentes por un lado y de administrativos por el otro, cuando en verdad los dos estamentos se intercambian en sus servicios, y todavía no tenemos una base de datos unificado que nos permita identificar y diferenciar docentes exclusivos de docentes-administrativos y de estos con los administrativos netos.

En todo caso, las necesidades y los desafíos, todavía son muchos y variados, nos dice el informe”: 1) necesitamos sistematizar nuestras experiencias virtuales, para cotejar el modo en que hemos sido removidos de nuestra zona de confort, en un escenario incierto, de exploración, de descubrimiento, de aciertos y de errores. 2) Hacer ajustes en nuestras asignaturas, para hacer uso de tecnologías, plataformas y otras herramientas. 3) Plasmar en la educación virtual los enfoques y/o estrategias que ya usamos en la educación presencial. 4) Desafíos institucionales, es decir, necesitamos políticas de virtualidad que no vengan de arriba copiando e imponiendo modelos, sino que partan de nuestras experiencias, creando nuestros propios materiales educativos y mantengamos la libertad de cátedra. 5) Preocupaciones respecto a los estudiantes, sobre sus posibilidades de conectividad, acceso al conocimiento, condiciones económicas, y lo que más se ha resaltado es su pasividad en las pantallas. 6) Las actitudes en el ámbito virtual, como el de disfrutar de un entorno virtual que no pronuncie solo el sacrificio, sino recuperar la emocionalidad del aprendizaje, y que discutamos los valores que deben ser formados alrededor de la tecnología. 7) Reflexionar sobre el horizonte de la educación virtual, sus virtudes y limitaciones, y como éstas han mutilado nuestras relaciones personales y emocionales. 8) Capacitación y desarrollo de competencias tecnológicas (pp. 97-110), es decir, se nos abre un panorama de exigencias de capacitación permanente de habilidades en el manejo de la tecnología, volcada al aprendizaje, que estas herramientas fomenten el desarrollo del conocimiento, viendo la especificidad de cada asignatura y área de conocimiento, de temáticas nuevas. El mundo virtual se ha precipitado con la pandemia y ha llegado para quedarse dicen los docentes.

El documento nos abre un mundo de propuestas que pueden ayudar a modernizar la gestión académica y administrativa de la Universidad:

A nivel institucional: 1) diseño de políticas para el desarrollo de la educación virtual, 2) gestionar alternativas para democratizar y facilitar el acceso a las tecnologías, 3) fomentar la formación continua en la modalidad virtual, 4) adecuar los reglamentos de la educación virtual.

un cerebro biológico sería capaz de leer un libro en pocos segundos y escribir una tesis doctoral en una tarde. Con un factor de aceleración de un millón, una emulación podría lograr todo un milenio de trabajo intelectual en un día de trabajo (Bostrom, 2016, p. 91).

A nivel Facultativo: 1) profundizar la investigación sobre la población estudiantil vulnerable en el contexto de la pandemia; 2) buscar alternativas de apoyo para democratizar el acceso a WIFI y evitar la deserción estudiantil; 3) implementar un programa de formación continua en la modalidad virtual para los docentes, 4) priorizar la formación docente en didácticas de la educación virtual; 5) crear una oficina virtual para el acompañamiento de los docentes; 6) elaborar propuestas para encarar las asignaturas de investigación in situ, prácticas pre-profesionales y proyectos de intervención social.

A nivel de la práctica docente: 1) elaborar planes globales de sus asignaturas en la modalidad virtual; 2) diseñar procedimientos metodológicos de enseñanza-aprendizaje de su asignatura en la modalidad virtual; 3) adecuar la elaboración de materiales educativos; 4) adecuar el uso de tecnologías de la educación virtual a las condiciones actuales de los estudiantes; 5) sistematizar las experiencias pedagógicas de educación virtual desarrolladas por los docentes; 6) apoyar a los docentes para renovar sus equipos (pp. 117-123).

3. A manera de conclusión

- 1) Este estudio de testimonios nos deja la sensación de que los docentes sabíamos menos que más de tecnología.
- 2) Que el estado de indefensión que nos sometió la pandemia, nos volvió profesores acrílicos al asumir la tecnología casi a ciegas, pues no hubo espacios para reflexionar la virtualidad, a lo sumo aprender y capacitarnos rápidamente para salvar la vigencia de la universidad pública.
- 3) Dudamos al principio para pasar a la virtualidad, pero finalmente el contexto sanitario y la necesidad de distanciamiento social, puso las condiciones para asumir completamente las clases virtuales.
- 4) También, los docentes tuvieron que modernizar sus equipos con sus recursos, adaptar sus hogares para desarrollar clases virtuales. En definitiva, la educación se trasladó a los hogares, y la universidad física comenzó a vérsela como un elefante antediluviano. El profesor y el estudiante perdieron la privacidad del aprendizaje, convirtiendo el espacio familiar en una escuela o universidad improvisada.
- 5) La tecnología irrumpió en nuestras vidas de profesores por la puerta menos esperada, la de nuestra ignorancia, interrumpiendo nuestro confort tradicional, abriendo otras exigencias de aprendizaje.
- 6) Es probable que la educación virtual, podría lograr mejores créditos y eficacia académica, en un espacio de libertad para su aprendizaje. El estrés del docente ante la tecnología y sus novedades fue más que notorio.
- 7) Las relaciones de poder alrededor del uso de la tecnología, entre los que saben e ignoran se pronunció como un hecho irreflexivo que ahora clasifica y encasilla, los saberes seculares parece que ya no tuvieran valor, frente a la cultura memética o de unidades de información. Así, construimos nuestros prejuicios alrededor de la tecnología.

- 8) Queda este testimonio como un documento valioso, para constatar en qué momento estábamos con relación a la tecnología, y hacia dónde debemos avanzar.
- 9) En todo caso hemos avanzado, -y tal vez, la próxima investigación, a futuro- nos muestre en que nos hemos convertido, o que hemos aprendido o estamos aprendiendo de la tecnología, cómo debemos evaluarla y adaptarla a nuestro entorno, ya sea regresando o no a clases presenciales; la tecnología es un hecho que debe ayudar a mejorar la enseñanza, como medio, no como fin.
- 10) Por ello aparecen inevitables interrogantes para el futuro: ¿Cómo conciliar lo presencial con lo virtual para potenciar el aula, ya sea presencial o virtual? ¿Ha nacido un nuevo profesor y un nuevo estudiante, de qué forma afectarán estos nuevos sistemas de aprendizaje en la reproducción o mejora de la cultura y a la vez incidir en la vida social y las relaciones de poder? ¿Qué valores sociales e individuales implícitos y explícitos está produciendo la tecnología, como un fenómeno que viene de arriba abajo? ¿Qué tipo de poder cognitivo implica la supremacía de la tecnología en el aprendizaje y la producción? ¿Los contenidos que ha asumido como propios la educación virtual deben ser interrogados legalmente en sus fuentes, orígenes y autoría? ¿Cuándo hablamos de tecnología, necesariamente estamos hablando de un nuevo ser humano? ¿Qué implicancias tiene el uso de la tecnología para aminorar las desigualdades sociales y económicas, y mejorar las condiciones de acceso al conocimiento?

Referencias

1. Ariès, P. & Duby, G. (1988). *Historia de la vida privada. T. III y IV*. (Traducciones de Concepción Martín Montero, Francisco Pérez y Beatriz García). Taurus.
2. Barnés, H. (2015, 22 de septiembre). El gobierno japonés propone eliminar las carreras de humanidades de la universidad. *El Confidencial*, https://www.elconfidencial.com/alma-corazon-vida/2015-09-22/gobierno-japones-universidades-eliminar-humanidades_1029705/
3. Bostrom, N. (2016). *Superinteligencia. Caminos, peligros, estrategias*. 1era. Ed. (Traducción e introducción de Marcos Alonso). Teell Editorial, S. L.
4. Castro, S. (2018). El futuro de la Humanidades en la Universidad Mayor de San Simón: Diagnóstico organizacional del escenario tendencial de la matrícula estudiantil en el periodo 2013-2017. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, UMSS. Gráfica “JV”.
5. Centro Interdisciplinario PROEIB-Andes (2021). *Se acabó, tuve que rehacer todo. Percepciones y experiencias docentes del tránsito a la educación virtual en la universidad*. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, UMSS. Kipus.
6. Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. (Trad. Elsa Cecilia Frost). Siglo XXI Editores.
7. Harari, Y. N. (2018). *21 lecciones para el siglo XXI*. (Trad. Joandomènec Ros). Debate.
8. Milanovic, B. (2020). *Capitalismo, nada más. El futuro del sistema domina el mundo*. Taurus.
9. Snyder, T.. (2010). El camino hacia la no libertad. <https://itunes.apple.com/WebObjects/MZStore.woa/wa/viewBook?id=0>
10. Zuboff, S. (2020). *La era del capitalismo de la vigilancia*. Paidós Ibérica.

Notas

*El presente texto es una reelaboración de la presentación realizada el viernes 4 de marzo de 2022 en el Aula Magna de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Mayor de San Simón. Cochabamba, Bolivia.

** Tiene una Maestría en Ciencia Política, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Quito-Ecuador; candidato a Doctor en la Facultad de Psicología y Ciencias de la Educación, Universidad de Liège (Bélgica); docente titular en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación y en la Facultad de Ciencias Jurídicas y políticas de la Universidad Mayor de San Simón. Publicaciones: “Praxis de una Pedagogía Segregativa: Composición Académica y Social en la Educación Superior en Bolivia (2022)”;

¿La universidad académica vs. la universidad política y administrativa? (2021); “De Nietzsche a Foucault” (2016). Dirección: gguido_delazerda@yahoo.es

*** *Nota.* Adaptada de la tapa del libro *Se acabó, tuve que rehacer todo Percepciones y experiencias docentes del tránsito a la educación virtual en la universidad*, por Jhonatan Aguanta y Martín Colque, CI PROEIB Andes, 2023.



Marina Arratia Jiménez

**Lengua quechua, conocimiento
etnoecológico y biodiversidad**

Una exploración desde la ecolingüística

**Reseña del libro “Lengua quechua,
conocimiento etnoecológico y biodiversidad”**

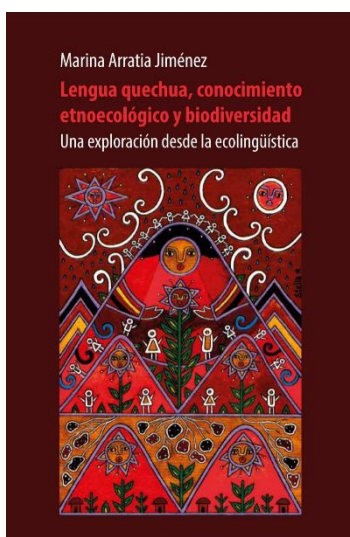
Carlos Crespo Flores

Reseña del libro *Lengua quechua, conocimiento etnoecológico y biodiversidad - Una exploración desde la ecolingüística**

Carlos Crespo Flores**

Cómo citar: Crespo, C. (2023). Reseña del libro *Lengua quechua, conocimiento etnoecológico y biodiversidad. Una exploración desde la ecolingüística*. Revista *Dialógica Intercultural*, 2, 221-224. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.10556826>

Recibido: 27 de octubre de 2023 • Aprobado: 15 de noviembre de 2023



Conocí a Marina Arratia en la carrera de Sociología, los años 80 del siglo XX. Ella estaba un año arriba a mi curso. Eran los años románticos de esta carrera, intentando consolidarse, muy influida por el marxismo. Marina bebió también de estas fuentes. Incursionó en la sociología rural, y durante años trabajó en el campo de la gestión del agua en zonas rurales, particularmente riego campesino.

Ya abriendo un diálogo con el libro desde mis reflexiones y conocimiento, llama la atención el enfoque del libro, desde el conocimiento y/o saber local; muy extendido en Bolivia a través de los trabajos del Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas (PRATEC) en el Perú, con Grimaldo Rengifo, Eduardo Grillo, Julio Valladolid, entre otros. El Centro de Investigación Agroecología Universidad Cochabamba (AGRUCO) siguió esta huella, siendo Tapacarí una de sus regiones de trabajo, casualmente (o no tanto), la misma zona de intervención del estudio de Marina Arratia. De hecho, hubiera sido plausible una mayor recuperación de la experiencia “agruquense”, en el libro.

La dimensión étnica en la relación sociedad-naturaleza es un aspecto discursivo relevante en el libro, asumiendo que existe una racionalidad campesina indígena frente a la naturaleza, basada en la creencia que la naturaleza tiene vida; la sacralización de la naturaleza, nos diría Mircea Eliade.

El enfoque de la ecolinguística, desplegado por Marina, se conecta con estos postulados, en este caso, pensar la relación de los hombres con su entorno natural, desde la lengua. O más bien: la lengua retrata un tipo de relación hombre-naturaleza. Lo conecto con el enfoque bioregional, al cual soy afín: entender una bioregión, no solo como la geografía, la ecología, sino como la “*conciencia de vivir en el lugar*”. En sus particularismos, es lo que por ejemplo constituye lo “valluno” cochabambino; tal articulación se expresa en la lengua: hablamos como “k'ochalas”.

Uno de los aportes de la investigación de Marina está en haber conectado la etno ecolinguística con el discurso del saber local, en particular los criterios de clasificar los productos, como la papa, por su color, tamaño, forma, variedad, sabor. Una variedad, por ejemplo, es tan arenosa, que puede producir ahogamientos al comerla, por ello la denominan *machu wañuchi*, que “*hace morir a los viejos*”.

La lectura del libro de Marina Arratia, al mismo tiempo, me ha sugerido algunos aspectos problemáticos del enfoque. En primer lugar, cuando era parte del equipo de AGRUCO, discutí la orientación de PRATEC, por entender las comunidades andinas como espacios cerrados, detenidos en el tiempo. Más aún, considero necesario estudiar las relaciones de poder y dominación, al interior de las comunidades alto andinas, hoy atravesadas por profundas diferenciaciones socioeconómicas.

Otro aspecto, la zona de Chuñuchuñuni, donde se ha realizado el trabajo de campo, en realidad es un territorio sobre estudiado por AGRUCO y otras instituciones de desarrollo. Tanto que sus pobladores, en particular los informantes clave, se podría afirmar que están “*entrenados*” como objetos de estudio. ¿Cómo ha influido este hecho, en la calidad del levantamiento de la información?

Hace aproximadamente veinte años, el ayllu Mujlli, vecino de Chuñuchuñuni, decidió redistribuir las parcelas de manera permanente, al modo de las parcelas del Chapare (región de migración permanente). ¿Cómo afecta al lenguaje estas transformaciones organizativas y productivas? Asimismo, ¿cómo opera sobre el lenguaje el proceso de conversión al evangelismo, por parte de buena parte de la población local? Otro tipo de transformación, que merece ser estudiado, continuando las hebras de Marina, es la actividad económico productiva: la agricultura tradicional no es más la principal actividad de las comunidades de la zona; hoy pueden ser definidas por la pluriactividad. ¿Cómo afecta al lenguaje comunicacional y de descripción de los objetos? La migración no es solo por el cambio climático, como se sostiene en la pp. 41, sino por el deterioro generalizado de las bases productivas. Es decir, está asociado a una intervención antrópica que ha puesto en tela de

juicio la estabilidad de los ecosistemas locales. Son problemáticas que desafían futuros trabajos, inspirados en el libro de Marina.

Referencias

1. Arratia, M. (2023). *Lengua quechua, conocimiento etnoecológico y biodiversidad. Una exploración desde la ecolingüística*. Plural Editores/PROEIB Andes

Notas

*Este texto es el comentario-presentación de este libro realizado en fecha 3 de mayo del 2023 en el Aula Magna de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba, Bolivia.

** Carlos Osbaldo Crespo Flores: Doctor en Planificación, Oxford Brookes University (Inglaterra). Investigador Instituto de Investigaciones en Ciencias Sociales (INCISO-FACSO), en la Universidad Mayor de San Simón. Publicaciones: Crespo Flores, Carlos (2022) Apuntes sobre ciclovías, arbolado y gentrificación verde en Cochabamba. Cochabamba: Proyecto CBU.69 pp. Crespo Flores, Carlos (2021) “Festividades y representaciones religiosas en la novela Juan de la Rosa”. Decursos. Año 29, No 53. Pp. 103-113. Crespo Flores, Carlos & Crespo Peñaranda, Laura (2020) Elementos para una historia ambiental del río Rocha. Un enfoque ecocrítico y biorregional. Cochabamba: Centro Andino para la Gestión y Uso del Agua (Centro AGUA-UMSS). 209 pp. ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0009-4633-3939>. Dirección: c.crespo@umss.edu.bo.

*** Nota. Adaptada de la tapa del libro *Lengua quechua, conocimiento etnoecológico y biodiversidad - Una exploración desde la ecolingüística*, por Jhonatan Aguanta y Martín Colque, CI PROEIB Andes, 2023.

Vicente Limachi Pérez

**Reseña del libro “Resistencias ecolinguísticas
en el territorio digital”**

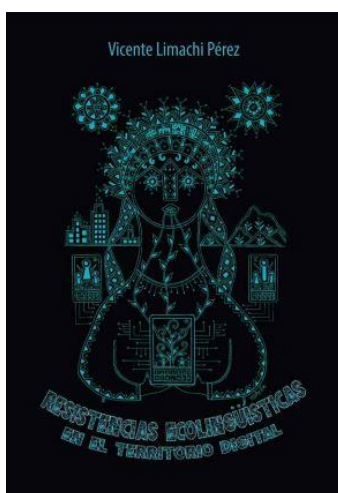
Patricia Alandia Mercado

Reseña del libro *Resistencias ecolingüísticas en el territorio digital**

Patricia Alandia Mercado**

Cómo citar: Alandia, P. (2023). Reseña del libro *Resistencias ecolingüísticas en el territorio digital*. Revista *Dialógica Intercultural*, 2, 225-230. **DOI:** <https://doi.org/10.5281/zenodo.10557032>

Recibido: 25 de octubre de 2023 • Aprobado: 15 de noviembre de 2023



Hace varios años, participé de un evento en el que el Ministerio de Educación y los Consejos Educativos de Pueblos Originarios (CEPO) presentaron lineamientos dirigidos a la revitalización lingüística. Entre estos, se presentaron dos demandas que se han convertido en casi centrales en estos eventos: redacción de manuales de gramática para profundizar las prácticas escriturarias y ocupación de los espacios digitales; casi nada se dijo de la necesidad de asegurar la transmisión de las lenguas a las nuevas generaciones. En mi calidad de comentarista, me di la licencia de cuestionar esas dos demandas. La primera porque reproduce las representaciones históricas sobre las lenguas, que se arrastran desde la Edad Media cuando las lenguas romances adquirieron su estatus frente al latín; desde esta mirada, una lengua adquiere su carné de ciudadanía gracias a su descripción gramatical y su presencia en la cultura escrita. En el caso de la incursión a los espacios digitales, alerté sobre el riesgo de ser fagocitadas no solo por las lenguas que circulan a lo largo y ancho de la Red, sino por las culturas que sostienen los contenidos, tan distantes de las cosmovisiones indígenas. Aún no he escuchado propuestas que incorporen estas observaciones.

Al respecto, la caída sistemática del número de hablantes en los grupos etarios de 15 años para abajo, como consecuencia de la ruptura en la transmisión intergeneracional en la mayor parte de lenguas, incluyendo las millonarias como el quechua, es la constatación de que esas dos demandas no son prioritarias. Sin embargo, aún no conocemos lo que sucede al interior de las familias en las que se hablan las lenguas, pero se las niega a los hijos. Y conocemos menos aún sobre el impacto de las nuevas tecnologías en la vida de los jóvenes bolivianos en general y de los jóvenes indígenas en particular.

El libro, objeto de la presente reseña, articula varios de estos temas y escudriña parte de esa realidad. El título “*Resistencias ecolingüísticas en el territorio digital*” es de por sí revelador, pues implica la situación de las lenguas que mantienen su posición subalterna, pero que, pese a las condiciones cada vez más desfavorables para su pervivencia, siguen, como dice, resistiendo. La resistencia es sin lugar a dudas una decisión política que, en el caso de la investigación realizada por Limachi, supuso una manera singular de ocupar nuevos espacios también adversos, pues las lenguas indígenas tienen pocas oportunidades de sobrevivir y de hacerse campo en cualquier ámbito que no sea el familiar.

En relación a ello, trabajos a los que hace referencia Limachi y otros que consideran el tema afirman que las nuevas tecnologías son un territorio no solo hostil, sino peligroso para la continuidad de las lenguas y culturas minorizadas. Por ejemplo, la colombiana Nathaly Espitia (Espitia, 2021) en el reportaje de la Deutsche Welle, critica que la inclusión de las lenguas a estos espacios, incluso cuando se piensa en sus comunidades, se haga desde un punto de vista que no considera su realidad. “Se están produciendo más contenidos en lenguas indígenas, pero que en realidad responden mucho a las culturas, las visiones, a las formas de los blancos mestizos”. Añade que, además, muchos de los formatos en los que se divulgan contenidos supuestamente culturales, por ejemplo, el video, una de las grandes tendencias actuales en materia de información, educación y entretenimiento digitales, son a menudo difíciles de reproducir en lugares con mala conexión, por lo que considera que sería más útil trabajar con productos radiofónicos. En otras palabras, el acceso a Internet es una variable que no debe dejar de considerarse en el tratamiento de este tema.

Volviendo al trabajo que nos ocupa, la pregunta central que la investigación se propuso responder es: *¿Cuál es la situación de la lengua quechua en las redes sociodigitales Facebook y WhatsApp por parte de estudiantes bilingües del nivel secundario del área rural de Cochabamba?* Para responderla, el trabajo adopta la perspectiva sociológica, que permite abordar las relaciones entre lengua y medio ambiente social, asumiendo que el entorno sociocultural es un entretejido complejo, dinámico y por ello cambiante.

Por otro lado, adopta también la perspectiva ecolingüística, que parte de la premisa de que toda lengua depende tanto de los hablantes, de sus usos, actitudes, como del entorno que la rodea. La novedad de la investigación de Limachi es que el territorio del que se ocupa ya no es físico o físico-cultural, sino digital, lo que genera una serie de reflexiones teóricas, metodológicas e inclusive epistemológicas para repensar y explicar esta realidad que ya no es ajena o circunstancial, sino que ha llegado para quedarse a nivel global.

Las conclusiones, a las que arriba esta investigación, permiten no solo comprender estos nuevos escenarios de contacto de lenguas, sino que sientan las bases para debates necesarios y desafíos por asumir. En ese entendido, nos centraremos en aquellas que consideramos más relevantes.

En primer lugar, a partir de la observación de las interacciones producidas por estudiantes en dos redes sociales, *Facebook* y *WhatsApp*, Limachi afirma que los hablantes del quechua, gracias a sus actitudes positivas hacia su lengua y cultura, han logrado abrir espacios de resistencia en el mundo sociodigital, expandiendo así el territorio de las lenguas minorizadas a este territorio del ciberespacio. Este es un hallazgo muy importante porque, dada la fuerza e imposición del castellano como lengua de poder, y del inglés como lengua internacional configuradora de estos espacios, lo esperable es que el quechua (u otra lengua indígena) no pueda abrirse espacio en estos nuevos territorios, pero ha logrado incursionar a través de las interacciones cotidianas de estos jóvenes.

En segundo lugar, el estudio concluye que esta resistencia depende mucho de las actitudes de los hablantes hacia sus lenguas, lo que no quiere decir que sean completamente positivas. De hecho, lo positivo prevalece en ese proceso de negociación que suponen las interacciones, las que se van (re)construyendo con interlocutores en los que puedan reflejarse.

En esa dirección, otra conclusión revela que, de acuerdo con la teoría de la acomodación, los hablantes bilingües, también en las redes sociales, se adaptan a sus interlocutores a partir de las percepciones que tienen de la lengua indígena, del contexto social y de las conductas comunicativas de sus interlocutores. Sin embargo, cabe preguntarse si esta es una estrategia propia de una acción de resistencia, que tendría que suponer una decisión política consciente, en este caso, de adoptar el quechua como lengua de interlocución. Quizás podría entenderse como parte de las estrategias comunicativas que nacen de la convergencia de voluntades, poco conscientes, aún no claras ni decididas, y que se refuerzan mutuamente.

En tercer lugar, el estudio identifica las funciones del lenguaje predominantes en las interacciones que ocurren en los territorios digitales, bajo el concepto de “*refuncionalización*”; entre ellas están como predominantes las funciones “*expresiva*” y “*fática*”. Sin embargo, como el mismo trabajo advierte, es posible que mucho de lo observado haya ocurrido por la presencia del investigador (la paradoja del observador de Labov), por lo que habría que ver en qué medida esas interacciones se dan de manera presencial. Si normalmente no ocurren, estaríamos frente a una recuperación de funciones que habrían sido desplazadas por el castellano, lo que debería generar en los planificadores lingüísticos la consideración de estos espacios como parte central de las estrategias desarrolladas para la revitalización lingüística.

En cuarto lugar, está uno de los aportes más importantes en la propuesta teórica y metodológica del trabajo de Limachi, que supone esta nueva comprensión de territorio que

se está configurando en el mundo digital. Limachi considera que, al dejar los territorios físicos, geográficos y desplazarse a otros territorios (también físicos), como la ciudad, los hablantes se ven obligados a adoptar la lengua dominante —en nuestro caso el castellano— o a bilingüizarse; en cambio, en los territorios digitales, viven las tensiones entre un monolingüismo en la lengua predominante de comunicación, el castellano, y un trilingüismo, que supondría además el uso de su lengua y del inglés, es decir que esta dinamicidad y plasticidad del territorio digital posibilita el incremento de sus repertorios lingüísticos y culturales. No obstante, habría que contrastar esa supuesta ganancia con toda la pérdida lingüística y cultural que ocurre al dejar el territorio geográfico, entorno que deja de ser nombrado y clasificado por las lenguas. O con la pérdida de los repertorios lingüísticos y culturales necesarios de las interacciones presenciales, que también recurren a territorializaciones en el campo urbano.

En quinto lugar, con respecto a las percepciones mediadoras del uso de las lenguas, el estudio constata que la oficialización de las lenguas indígenas no ha cambiado su situación subalterna. Los hablantes deben transitar por los distintos territorios armados con sus propias estrategias y enfrentar los conflictos sociolingüísticos en los territorios digitales, ya sea en desmedro de sus lenguas o en beneficio de ellas. Es decir, la escuela no cumple hasta ahora ninguna función en la revitalización lingüística, y el Estado no ha revertido la jerarquía colonial, transcurridos ya 14 años desde la aprobación de la Constitución Política del Estado, 13 años de la aprobación de la Ley Avelino Siñani y Elizardo Pérez y 11 años de la Ley de derechos y políticas lingüísticas.

En sexto lugar, con respecto a las relaciones entre lengua indígena y las nuevas literacidades, que deberían ocurrir en la escuela, el trabajo destaca que el espacio digital rompe la dicotomía lengua oral/lengua escrita, que se refuerza por el hecho de que los hablantes estudiados no portan una tradición escritural en su lengua materna; esto podría develar también que, como ocurre en el sistema educativo boliviano en general, la población estudiada no logró desarrollar un nivel adecuado de competencias en la lengua escrita en castellano. Limachi coincide con las posturas que promueven la flexibilización normativa de la escritura, y plantean su cercanía a la oralidad y la multimodalidad como parte de la riqueza expresiva de los hablantes, en favor de la comunicación, es decir, como estrategias para construir mensajes y lograr una interacción exitosa en otros territorios.

La reivindicación de la escritura “sin reglas” es una posición cada vez más extendida en este tipo de estudios y en los espacios en los que se trabaja la interculturalidad. Sin embargo, habría que hacer algunas consideraciones. Esta posición es absolutamente válida cuando se trata de la escritura de las lenguas indígenas, que se encuentran en las primeras etapas de incorporación a las vivencias de los hablantes de tradición predominantemente oral. En el caso del castellano, en cambio, la falta de un desarrollo competente de la escritura limita el desarrollo cognitivo que esta posibilita. El acceso a la lengua escrita, con sus normas y camisas de fuerza, debe verse como lo que es, una vía real para el ejercicio de los derechos ciudadanos, en este mundo en el que, pese a la multimodalidad y la

diversidad de literacidades, todavía es el único medio con el que se construye y socializa el conocimiento.

Ya casi para terminar, se encuentra uno de los conceptos que seguramente van a desarrollarse más en estudios de este tipo y que el presente trabajo ha permitido su abordaje de manera más ilustrativa, y es el de “*translenguaje*”. El ciberespacio está generando, a partir de los distintos soportes, programas y aplicaciones, la configuración de nuevos géneros textuales y códigos que afectan las estructuras lingüísticas. En este caso, el contacto de lenguas, como todo contacto, está generando la eliminación de fronteras entre las lenguas en el uso que hace de ellas el hablante bilingüe para favorecer sus objetivos comunicativos. No obstante, siguiendo la naturaleza del bilingüismo, tan compleja y diversa, según las experiencias y necesidades comunicativas de los hablantes, habrá que estudiar otros ciberespacios, con otros tipos de hablantes, para llegar a comprender de manera más amplia las formas posibles de manifestación de este fenómeno.

Para concluir, destacamos las reflexiones con las que finaliza este trabajo, en las que se plantean los desafíos de aportar al plurilingüismo en las redes sociodigitales, pero favoreciendo la revitalización en sus espacios físicos, que al fin y al cabo son el espacio de la continuidad cultural. Una investigación como esta no podía dejar de enviar un mensaje político, aunque de manera tímida, ya que la academia no puede mantenerse como testigo indiferente de los procesos de ecocidio y etnocidio que se están cometiendo en las distintas reservas naturales, muchas además territorios indígenas, enmascarados en discursos de desarrollo para los pueblos y defensa de la madre tierra.

Referencias

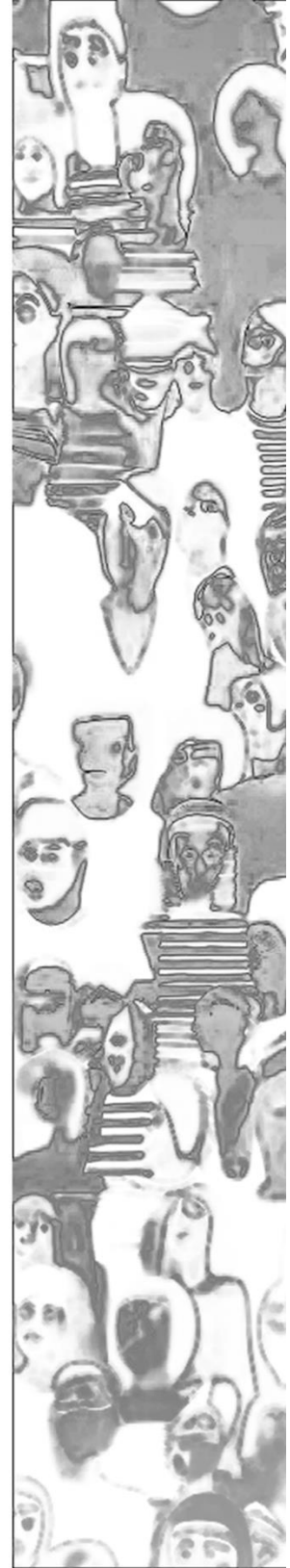
- 1.Limachi, V. (2023). *Resistencias ecolingüísticas en el territorio digital*. Plural Editores/PROEIB Andes

Notas

* Este texto es el comentario-presentación del libro *Resistencias ecolingüísticas en el territorio digital* de Vicente Limachi, realizado en fecha 27 de marzo del 2023 en el Aula Magna de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba, Bolivia.

** Licenciada en Lingüística e Idiomas por la UMSS (Cochabamba-Bolivia), docente titular de Lingüística y Lenguaje. Entre otros, tiene un diplomado en Educación, lectura y escritura por la Flacso Argentina. Cuenta con maestría en Educación Superior por la UMSS y varios cursos en el Centre of Discourse Studies, fundado por Teun van Dijk (Barcelona). Es editora de la revista *Página y Signos*. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4818-8287>. Dirección: p.alandia@umss.edu

*** *Nota*. Adaptada de la tapa del libro *Resistencias ecolingüísticas en el territorio digital*, por Jhonatan Aguanta y Martín Colque, CI PROEIB Andes, 2023.



Segundo número

Cochabamba, Bolivia 2023

