

Tinkazos



revista boliviana **5** de ciencias sociales

Enero 2000



Programa de Investigación Estratégica en Bolivia





Tinkazos

DICIEMBRE 1999/MARZO 2000 AÑO 2 Nº5

Pintando paredes

Jóvenes paceños y graffiti pandillero

Verónica Auza Aramayo

75

Existencias fronterizas

Ser "chango" en El Alto: entre el rock y los sikuris

Rafael Archondo

85

Habla un experto en drogas

Francisco Thoumi: "EE.UU. no busca conquistar, quiere convertir"

99



El PIEB respalda a 27 bibliotecas

104

Reseñas/ Novedades

107

Consejos para escribir en T'inkazos

114

Revista Boliviana de Ciencias
Sociales, cuatrimestral del
Programa de Investigación
Estratégica en Bolivia (PIEB)

Director

Rafael Archondo

Consejo Editorial

Rafael Archondo

Rossana Barragán

Pamela Calla

Pierre Lavaud (Francia)

Cecilia Moreno

Rodney Pereira

Godofredo Sandóval

Javier Sanjinés (EE.UU.)

Carlos Toranzo

Diseño gráfico

Willmer Galarza

Pintura de portada

Gildaro Antezana

Esta publicación cuenta con el
auspicio del DGSI
(Directorio General de
Cooperación Internacional
del Ministerio de Relaciones
Exteriores de los Países Bajos)

Depósito legal: 4-3-722-98

Impresión

"EDOBOL" Ltda.

Derechos reservados

Fundación PIEB,

diciembre 1999

Nueva dirección:

(desde el 17 de enero del
2000) Edif. Fortaleza, piso 6
of. 601. Av. Arce 2799,

esquina Cordero

Teléfonos: 433420-432582

Fax: 431866

Casilla de correo: 12668

Correo electrónico

sinergia@datacom-bo.net

Página web:

www.pieb.org

LIBRO / DOCUMENTO DE:

PIEB

FECHA DE INGRESO:

/ /



Escribir en T'inkazos 4

La ideología del folklore

Cómo se tradicionaliza la tradición

David M. Guss

7

Inestabilidad y crisis del Estado - Nación

Belzu, más allá de la caricatura

Frédéric Richard

19

Repensando el trabajo de campo

"Sobre la ritualización de ver a una niña quemada"

Kathleen Slobin

33

Escrito por un «aguafiestas»

Se va el Milenio y el futuro no llega

Javier Mendoza Pizarro

53

Nuevas conductas sociales con raíces aymaras

Ecografía de la juventud alteña

Germán Guaygua, Angela Riveros y Máximo Quisbert

59



Escribir en *T'inkazos*

Hasta ahora y en los cuatro números precedentes, hemos usado estas líneas para presentarle a usted los artículos reunidos en estas páginas. Ahora no tenemos razón alguna para salir de la norma. Sin embargo valga apenas una breve digresión sobre una grata noticia. En esta quinta entrega de *T'inkazos* contamos por primera vez con escritos, que no solicitamos. Son aportes estimulantes e inesperados, síntoma inequívoco de que nuestra revista de ciencias sociales gradualmente se va abriendo espacio en el mundo académico boliviano.

“Escribir en *T'inkazos*”, tal es la actividad que ha empezado a ser una meta para aquellos autores e investigadores que quizás no encuentran otro espacio público dotado de regularidad y acorde con sus intereses y público. Por supuesto que aplaudimos la tendencia y deseamos que estas páginas se hagan apetecibles y codiciadas para lectores y escritores.

La flamante alegría de acoger aportes va acompañada por un pequeño manual que pudiera servir de marco de referencia para los potenciales colaboradores de *T'inkazos*. Confiamos en su utilidad y capacidad de convocatoria.

Vayamos ahora a los temas de este número con el que concluimos el año 1999. Como ya se dijo, nos han llegado aportes no solicitados y son tres. El primero corresponde a Frédéric Richard, historiador francés con residencia en Bolivia, quien nos pinta un retrato diferente del gobierno de Manuel Isidoro Belzu. El autor se aparta de las caracterizaciones generalizantes que colocaban al ex presidente dentro del pelotón de “caudillos bárbaros” y nos permite entrar en los detalles de una administración más compleja, inteligente y heterodoxa de lo que suponíamos.

Luego viene el turno de Kathleen Slobin, investigadora de la Universidad del Estado de Dakota del Norte, quien nos permite atisbar un clase magistral suya sobre el papel de la subjetividad en el trabajo de campo tan propio de la investigación en ciencias sociales. La autora presencia de forma directa las lesiones

por quemadura y la muerte, a causa de ellas, de una niña africana. La fuerza de la vivencia la obliga a interrogarse sobre la construcción de ese conocimiento. El artículo de Slobin fue gentilmente canalizado por nuestra amiga Susana Rance.

A continuación recibimos el aporte punzante de un “aguafiestas” probado. Javier Mendoza, el autor de “La Mesa coja”, una investigación histórica financiada por el Pieb, vuelve a “atacar”, a umbrales de nuevo siglo y milenio, y nos recuerda que no pasa nada con las doce campanadas sobre todo si nuestra concepción andina del tiempo pone en claro que lo único certero es el presente.

De inmediato y puestos a tono con los balances de futuro, damos curso al tema central de este número: los jóvenes. En su artículo, Verónica Auza Aramayo nos permite comprender los sentidos y trazos del graffiti pandillero, mientras Germán Guaygua, Angela Riveros y Máximo Quisbert nos adelantan los resultados de su investigación acerca de los “changos” en El Alto. Sobre ellos hablamos con los mismos Guaygua y Quisbert, Alfredo Balboa y Mario Rodríguez en el habitual coloquio de *T'inkazos*. Todos estos textos nos dibujan el conflictivo y creativo mundo juvenil alteño nacido en la urbe y normado por padres adscritos al mundo aymara migrante. Cumbias, rap, sikuriadas, tecno o rock son algunas de las disímiles destrezas simultáneas de estas existencias fronterizas fascinantes.

En este mismo marco de culturas que se cruzan, sobreponen y matizan, David Guss nos explica cómo se tradicionaliza la tradición. Para ello posa su mirada en Venezuela, donde a la luz de su análisis han surgido nuevas celebraciones populares como parte de un folklore que se reivindica originario.

En nuestra sección dedicada a los temas de la sociedad y la cultura consignamos una entrevista con Francisco Thoumi, economista colombiano de la Universidad de Minesota, quien aborda un nexo pocas veces advertido por los analistas: la relación entre la producción exportadora de drogas y la cultura de los países especializados en ello. Se trata de un punto de vista que ilumina con una particular fuerza nuestra realidad.

En esta ocasión tenemos el honor de contar con los cuadros más hermosos del pintor cochabambino Gildaro Antezana, ellos llenan con su esplendor nuestras páginas. El privilegio se lo debemos y agradecemos a su hijo, quien tuvo la gentileza de abrirnos las puertas a su colección.



Cómo se tradicionaliza la tradición

David M. Guss

Para consolidar sus naciones o imaginar sus comunidades, muchos estados "inventan" tradiciones. Y es que las fiestas caen como anillo al dedo a la hora de levantar identidades. En el caso de Venezuela, hay cuatro variaciones de esos intentos por forjar un pasado desde las mentes del presente, símbolos de sospechosa vejez

La noción según la cual las fiestas son un medio eficaz para forjar nuevas identidades fue reconocida desde hace mucho por arquitectos sociales de derecha e izquierda. Uno de los primeros en admitirlo ha sido Jean-Jacques Rousseau, quien aún antes de la Revolución Francesa aconsejaba utilizar la fiesta como una especie de dramaturgia social que ilustraría y exaltaría al ser humano recién liberado (Duvignaud, 1976:16).

Posteriormente, con el advenimiento de la Revolución, las fiestas ocuparon de inmediato un lugar y, tal como sus nombres sugieren "Fiesta de la Federación, Fiesta de la Razón, Fiesta del Ser Supremo", tenían la intención de "transferir la sacralidad del Antiguo al nuevo Régimen" (Beezley et al, 1994: xix, Ozouf 1988). Después de las revoluciones rusa y mexicana sobrevinieron experimentos similares, al crearse nuevas fiestas como equivalentes seculares para inculcar la fe en un estado en formación. El uso extendido de las fiestas por parte de Hitler y sus nacionalsozialistas también combinaba exhumaciones folklóricas con nuevas fiestas patrias (Día de los Mártires), pues el "nuevo" hombre alemán debía ser una encarnación mítica del anterior. Recientemente cuando Cuba buscaba la manera de conmemorar el inicio de la revolución de Julio y

Antigua su emancipación, ambas naciones optaron por reprogramar la celebración del Carnaval de manera que coincidiera con ellas. Estos ejemplos “que siguen proliferando con el surgimiento de nuevas naciones y el renacimiento de antiguas” nos recuerdan que los estados siempre han admitido el incomparable poder de las fiestas en la producción de nuevos imaginarios sociales¹.

Sin embargo, la manera en la cual estos estados se han apropiado de tales formas ha tenido consecuencias muy diferentes en otras intervenciones, especialmente cuando la fiesta en cuestión está desarraigada de las especificidades del medio local. Los eventos que no sólo han sido estructurados por historias y conflictos locales, sino que también son celebrados, se convierten de pronto en símbolos de la nación en su conjunto, un propósito para el cual nunca se destinaron. Para lograrlo, fue necesario restringir el emblema del comportamiento festivo, la superabundancia de símbolos y significados a un puñado de ideas de fácil y rápida comprensión. En su más corta expresión, una fiesta se transforma en un icono de “tradición nacional”, una imagen de diferenciación prestada para representar a la nación en su conjunto².

Con una audiencia sucesivamente magnificada es necesario eliminar las sutiles ambigüedades de la actuación local, así como las distintas superposiciones de la historia y del contexto. Analizando este proceso, Canclini sostiene que las formas populares experimentan una especie de “doble seducción”: de la rica diversidad étnica

de lo regional a la unión en lo nacional, y del proceso social al flujo del objeto codificado (1988:479).

Aunque resulta tentador ignorar los resultados de estas síntesis como meras representaciones teatrales, obras o cuadros pintados con modelos vivos, estas actuaciones deben concebirse como parte de las tradiciones discursivas que las originan. Como en el perspicaz ejemplo de Handler, en el cual los Quebecois rurales toman un descanso en la danza navideña “réveillon” para observarse representarla en la televisión angloparlante, estas variaciones se retroalimentan continuamente en una onda circular (1988:55-56). El efecto de este discurso expandido, o lo que Handler denomina “objetivación cultural”, es un doble proceso: estético e ideológico. El primero de ellos aborda extensamente en la discusión el *Tamunangue*. Cabe observar, empero, que para convertir estas formas en espectáculos nacionales, que comparten numerosos aspectos comunes a todas las culturas, ha sido necesaria una reconstrucción estética. El privilegio de lo visual, logrado a través de coloridos disfraces y de una coreografía dramática, se combinan con la excelencia y virtuosidad en la representación teatral de un mundo alegre e incansablemente optimista. Tan acrecentada teatralización implicó renunciar a cualquier mención de situaciones históricas reales y reemplazarlas por la recreación de un pasado mítico extemporizado.

Obviamente, al responder a la necesidad de borrar cualquier vestigio de conflicto, pobreza u

1 Hobsbawm reconocía asimismo la importante relación que existe entre las “celebraciones públicas” son una de las tres “tradiciones inventadas” necesarias para su consolidación (1983: 271). Los otros dos elementos que Hobsbawm considera esenciales en este proceso son la educación y los monumentos públicos. Vale la pena consultar también el trabajo de Mosse (1971), quien se refiere al decisivo papel que desempeñan las fiestas y monumentos en lo que identifica como una nueva política de masas, en lugar de una política en la cual intervienen las instituciones parlamentarias.

2 En “lo irreductible de la cultura” y la “contaminación de los códigos”, Cohen (1980: 81-4) y DaMatta (1991: 52-53) respectivamente ofrecen excelentes debates en torno a la apropiación de las formas festivas y su posterior reducción de significados. Ambos afirman que la fiesta, en este caso el Carnaval, es la definición misma de un evento polisemio, sometido a múltiples interpretaciones, y que por lo tanto nunca puede ser reducido a un signo político único.

opresión (elementos comunes a todas las formas populares), esta estetización subraya la imposibilidad de desconectar lo estético de otros aspectos de la ideología, pues, en el corazón de todo proceso encaminado a tradicionalizar está el deseo de enmascarar temas reales como el poder y la dominación. Cuando se habla de “tradiciones” en referencia a las formas populares, en la práctica se las está neutralizando y eliminando de tiempos reales. Probablemente no es otra la esperanza de las élites gobernantes, que las manipularían como parte de una empresa legitimadora de alcance mayor. Fomentadas como entidades naturales con lazos de sangre y tierra, se transforman en un importante respaldo para efectuar demandas más amplias a la autoridad nacional. Es igualmente en relación a estas demandas que los temas de “autenticidad” cobran de pronto importancia, ya que si las “tradiciones” se mercantilizan cual si se tratara de valiosas joyas de familia (patrimonio nacional), deben someterse al mismo tiempo a ciertas formas de verificación. En este sentido, la autenticidad y la tradición conspiran para asegurar que la práctica festiva de construcción social y naturaleza contingente continúe sin advertirse.

Igualmente importante para la ideología del folklore es el proceso de selección a través del cual se canonizan formas típicas como tradiciones oficiales. Como Williams señalara acertadamente, todas las tradiciones son selectivas por naturaleza y deben considerarse parte del trabajo hegemónico de transformar las relaciones asimétricas de poder en procesos naturales (1977:115-120). Las alternativas, por lo tanto, se guían por el deseo de ciertos grupos dominantes de imponer versiones específicas de la historia y del pasado. El éxito de este proceso hegemónico se evidencia en la tenacidad con la cual grupos locales han incorporado este discurso de autenticación a sus propios vocabularios festivos. Parte de esto es la es-

trategia económica como tal, pues la valoración suele conducir al logro del respaldo gubernamental y atrae turistas. Empero, este éxito es igualmente internalizado por la manera en como los grupos rivales debaten entre ellos. Como señalara Cowan, cuando a la comunidad norteña griega de Sohó le fue “develado” el Carnaval, debido a sus singulares cualidades folklóricas y turísticas, las facciones locales inmediatamente comenzaron a disputarse su control. El lenguaje empleado en los argumentos rivales correspondía fundamentalmente al discurso de la tradición recientemente introducido:

Más tarde, los habitantes de Sohó se darían cuenta que la singularidad de la celebración local, la fama, el prestigio y los potenciales recursos para el pueblo no elevan los sentimientos de solidaridad y comunidad. Por el contrario, las facciones opuestas, “en general facciones político partidarias que actúan bajo auspicios apolíticos”, asociaciones de educación cultural y folklórica”, se disputan el control de los actos conmemorativos. Por una variedad de razones, el discurso de la “tradicción” emerge como dominante” aunque no el único y legitima el discurso en las controversias locales en torno a la forma de celebrar el Carnaval. Al apropiarse de la retórica del partido político, de textos folklóricos, y de diversas opiniones de científicos “autorizados”, cada facción intenta calificar sus propias iniciativas de “tradicionales”, “auténticas”, y “puras” y reprueba las de sus enemigos (1992: 174-5).

EL DÍA DEL MONO

Un ejemplo similar de este proceso de internalización puede encontrarse en Venezuela. Así, en el momento que afloraron las disputas sobre

el origen de la celebración del Caicara, el 28 de diciembre, los partidarios del “Día del Mono”, de inspiración indígena, apelaron a las autoridades en busca de reconocimiento oficial. Más tarde se referirían al hecho como a “una danza folklórica nacional” o a “la fiesta folklórica del Mono”. Cuando la iglesia local instituyó la celebración de una misa anual para conmemorar a los celebrantes anteriores, ésta se conoció como la Misa de los Folkloristas Difuntos. Las inferencias de esto resultan bastante sorprendentes, pues es como si un grupo de actores indígenas de Norte América de pronto se autonóbrara como antropólogos a fin de legitimar cierta interpretación. Resulta igualmente irónico que los papeles del investigador y del actor se inviertan simbólicamente, en un momento en que varios pueblos no occidentales resisten los intentos de antropólogos contemporáneos de revertir las “invenciones” culturales que en el pasado alimentaron su disciplina³.

Pero tales reversiones no resultan sólidas, tal como lo demuestra el debate en el reciente Festival Anual de la Vida folklórica americana (*Annual Festival of American Folklife*) del Instituto Smithsonian, en el cual los folkloristas fueron los primeros en insistir en un “enfoque ascético para la puesta en escena”, y en oponerse a otras formas dramáticas de representación teatral (Kirsheblatt-Gimblett, 1998: 72-74). Por otra parte, habiendo incorporado estas estrategias de actuación en sus repertorios, ahora “lo popular” aboga a favor de la inclusión. Tan vertiginosas reversiones confirman una vez más que lo popular es definido

por su relación con el orden dominante y no así por cierta cualidad o contenido inherente. Pues, como advierte Hall, “Prácticamente todo repertorio fijo nos traicionaría, (y) la consigna o símbolo radical del presente año se neutralizaría con la moda del año siguiente” (1981: 235). De la misma manera, se podría afirmar lo contrario. Para ello, bastaría considerar el actual símbolo indígena de resistencia de las mujeres de Bolivia, “la pollera”, un tipo de vestimenta nativa inspirada en la ropa de la élite colonial.

La escasa estabilidad de estos símbolos muestra una vez más que la hegemonía nunca es total y que inclusive dentro de las tradiciones más folklorizadas seguirán emergiendo nuevas formas no previstas (Williams 1977:123). Al mismo tiempo, es importante reconocer que estas apropiaciones tienen una larga historia de resistencia en toda América Latina. Ya en 1927, el gran teórico peruano José Carlos Mariátegui prevenía:

Porque la tradición es, contra lo que desean los tradicionalistas, viva y móvil. La crean los que la niegan para renovarla y enriquecerla. La matan los que la quieren muerta y fija, prolongación de un pasado en un presente sin fuerzas. “Hablo, claro está, de la tradición entendida como patrimonio y continuidad histórica. “La tradición es heterogénea y contradictoria en sus componentes. Para reducirla a un concepto único, es preciso contentarse con su esencia, renunciando a sus diversas cristalizaciones (1927, 1970: 117).

3 Parkin hace una observación similar la señalar que “si bien a los antropólogos les hubiese gustado desechar el esencialismo y exagerada circunscripción mutua, implícita en términos como tribu y cultura, los miembros y portadores de estos mismos grupos y conceptos han resaltado estas cualidades como la base de sus propias creencias y prácticas (1996: xxviii). La respuesta de Maori al argumento de Hanson, según el cual los orígenes míticos se inspiraron en la Antropología (Wilford 1990), y las experiencias de Kaspin en Kaya al desestructurar lo “primitivo”, ofrecen dos ejemplos de este debate algo invertido, pero claramente posmoderno. Al señalar los “peligros internacionalistas” de referirse a las tradiciones de otros pueblos como inventadas. Desai (1991: 136) arguye que “es otra manera de negarlas”, al igual que la reciente colección de Bretell *When They Read What we Write: The Politics of Ethnography* (1993).



En Latinoamérica hay quienes han insistido en que la solución es prohibir el uso del término “folklore” y reemplazarlo ya sea por “cultura popular” o “artes populares” (de Carvalho 1991, de Carvalho-Neto 1990)⁴. A juzgar por su teoría, la mera aplicación de este término crea una especie de doble enlace. Por una parte, estigmatiza todo lo que se aplica y de esa manera lo convierte en marginal y atrasado. Ser catalogado de “folklórico” es ser considerado pre moderno, pre alfabetizado, pre industrial o, lo que es igual, no europeo. Esta ciudadanía de segunda clase se mantiene por el deseo de “preservar” la integridad y autenticidad de estas formas. Una empresa tanto más azarosa cuando las tradiciones se elevan al status de patrimonio nacional, pues cualquier alteración se vería entonces como un acto irrespetuoso, o lo que es peor como una traición. La vigilancia de estas formas se atribuye comúnmente a folcloristas profesionales, que las resguardan con ojo alerta ante cualquier intento de innovación o cambio.

DESFOLKLORIZAR

En Venezuela, algunos activistas como Jesús García han comenzado a demandar la “desfolklorización de la cultura tradicional”, argumentando que es el primer paso para retomar el control de los medios de producción cultural (1992: 135). Se refiere a una época, en la década de 1940, en que las comunidades afrovenezolanas de Barlovento se encontraban en un momento de plena innovación musical y experimentación. En los célebres grupos de tambores se introdujeron trombones, trompetas y saxofones y desarrollaron nuevos ritmos y lírica. Compara esto con el tipo de

explosión creativa que llevó a la salsa y merengue a otros lugares del Caribe. Empero, todo esto terminó de la noche a la mañana al crearse en 1946 el Servicio de Investigaciones Folclóricas Nacionales. Inesperadamente la cultura rural negra fue colocada en vitrinas, con un aviso de, “no molestar”. Es posible, sin embargo, que esta pérdida de control en realidad haya servido para estimular y no así reprimir la creatividad, y lo que se percibía como formas religiosas primarias ahora se haya incorporado a un discurso mucho más amplio, donde se articulan precisamente estos temas de la opresión.

EL CUARTETO VENEZOLANO

Para este trabajo he seleccionado cuatro casos venezolanos que reflejan variadas formas de comportamiento festivo. El investigador interesado en mostrar la comprensión de las prácticas festivas como un hecho histórico encontrará en la frescura de estas celebraciones una excepcional oportunidad. Lo paradójico de esto es que las huellas de la historia no se recuperan tan rápidamente al explotar repentinamente en diferentes direcciones. Si, en sus comunidades aisladas, estas formas parecen someterse a un análisis totalizador, sus recién halladas circunstancias la resisten en cada nivel. Con la competencia entre facciones locales, partidos políticos e intereses comerciales, el gobierno, la Iglesia, los medios de comunicación y el turismo “todos intentando desentrañar el significado de estos acontecimientos” no queda ya ninguna posibilidad de reducirlos a un modelo único. Con todo aún si la fastuosidad de esta visión totalizadora se hubiese desvanecido, es reemplazada por otra más realista. En lugar de

⁴ En Venezuela, el debate en torno a esta terminología ha sido especialmente encarnizado y gran parte de su enfoque está en los institutos apoyados por el gobierno en el área de la cultura popular y el folklore. Hasta 1986, esto incluía al Instituto Nacional del Folklore, Museo Nacional del Folklore y el Instituto Interamericano de Etnomusicología y Folklore. Después de bastante debate, ese mismo año los tres institutos fueron consolidados en un Centro para el Estudio de las Culturas Populares y Tradicionales, y se eliminó totalmente el empleo de la palabra folklore.

hablar del significado de las fiestas, la atención se traslada a cómo se producen sus múltiples significados.

Al seleccionar, en este estudio, este cuarteto de ejemplos mi interés es explorar no sólo la creación de significados con las prácticas de celebración, sino utilizarlos para abordar el tema más amplio de cómo los antropólogos logran representar las realidades de la cultura hoy en día. Elegí Venezuela porque conozco bien el país desde que trabajé allí, por primera vez, en 1976. Aunque estaba totalmente consciente de que el número de ejemplos no agotaría jamás la infinidad de posibilidades que los venezolanos tienen de describirse a sí mismos y a su mundo, he seleccionado cuatro casos que al menos tocan puntos cardinales. Además de reflejar la gran diversidad étnica y geográfica de esta nación de 23 millones de habitantes, estos ejemplos sugieren una gama de formas de desplegar el comportamiento festivo. Ninguna de estas formas podría, sin embargo, considerarse completamente independiente de cualquier otra. Como los radios de una rueda, todos se cruzan en el centro y comparten la misma preocupación respecto del estado. Pero, si los diálogos en que se involucran comparten muchos referentes comunes, lo que hagan con ellos está determinado por un pasado histórico radicalmente distinto.

En Venezuela, el Servicio de Investigaciones Folklóricas Nacionales fue legalmente establecido por el Ministerio de Educación, en octubre de 1946, aunque se inauguró recién en febrero del año siguiente. El evento consistió en una exposición de fotografías que documentaban la Fiesta de San Juan y bailes al son de tambores de las comunidades negras de Barlovento. Al igual que tantas exposiciones antropológicas tempranas, ésta tuvo lugar en el Museo de Ciencias Natura-

les. Varios meses después, cuando Rómulo Gallegos fue elegido presidente de Venezuela en las primeras elecciones democráticas celebradas en esa nación, se encomendó al Servicio organizar el acontecimiento inaugural más importante. La "Fiesta de la Tradición", como se la denominó, se transformaría en una gran conmemoración de la única herencia de esta nueva nación. Después de varios años de dictaduras, esta fiesta anunciaría simbólicamente que el gobierno pertenecería ahora al pueblo, mientras intentaba definirlo. Como señaló Juan Liscano, director del Servicio, en su discurso de presentación: "Con la organización de esta fiesta, este gobierno reconoce tres cosas fundamentales: que para gobernar democráticamente se requiere de apoyo popular; que desarrollar un sentido de la propia nacionalidad implica comprender la propia tradición; y que tradición, en última instancia, es folklore (1950:217)⁵.

Celebrada en una plaza de toros de Caracas, la Fiesta de la Tradición se inició el 17 de febrero y se prolongó por cinco noches consecutivas. Multitudes de hasta 15.000 personas se deleitaron y deslumbraron. Pocos imaginaron que algo así tenía lugar en Venezuela. Este hecho me fue destacado por muchas personas casi 50 años después de haberse producido. Los 16 grupos que Liscano reunió habían sido trasladados de pequeñas comunidades rurales de todo el país. Ninguno de ellos había actuado nunca en un escenario, y hasta ese momento su música y danzas habían sido actos de devoción religiosa. Por lo general, su audiencia era la del santo al que se exalta o retribuye un favor en particular. Con todo, encontrar una cultura popular única, no adherida a la Iglesia venezolana, fue un verdadero reto. Esta contradicción sería tan solo una de tantas, pues tales formas ahora cobran nuevos significados

5. La consigna oficial de la fiesta, aparecida en todos los impresos era: No hay nacionalidad sin tradición, el folklore es tradición popular.

como los símbolos de identidad y orgullo nacionales.

Si bien la Fiesta de la Tradición ha tenido un tremendo impacto en la posterior percepción que las poblaciones urbanas tenían de Venezuela, de la misma manera ha transformado el mundo de los actores rurales que participaron en ella. Liscano estaba particularmente consciente de ello y, en un artículo publicado un año después, comentaba la repentina conciencia de los actores al comprobar que formaban parte de una "tradición". Pero, la verdadera recompensa para Liscano fue observar cómo todas estas formas individuales se habían fusionado para crear una nueva síntesis nacional:

Nada puede equiparar la emoción que sentimos cuando, en el primero de cinco ensayos, comprobamos asombrados cómo los bailes y la música de unos venezolanos servían de acicate a sus compatriotas. Cuando, por ejemplo, el hombre de los llanos aplaudía al montañés, el hombre de la costa elogiaba al agricultor de los valles centrales o el indio guajira admiraba al Negro de Barlovento. Esta reunión ha sido motivo de un consecutivo estímulo, una conciencia de la propia tradición que exalta a los danzantes a niveles de perfección estética. Cada grupo ansiaba superar a los otros en una justa disputa y ganar un nuevo pres-

tigio para su región. Es más, poner en contacto esta variedad de expresiones tradicionales dio lugar a un intercambio cultural, a la perfección de las técnicas y al enriquecimiento de las tonalidades. Este es el proceso mismo de la cultura: un híbrido de expresiones y pueblos para alcanzar la síntesis perfecta (1949:35)⁶.

Para quienes participaron en la Fiesta de la Tradición había comenzado el proceso de folclorización. Permanentemente en suspenso entre el mundo del compromiso ritual y el mundo del espectáculo nacional, ahora estas formas festivas comenzaban a negociar una realidad nueva y compleja. Como la vida de quienes las animan, de la misma manera existían en medios cada vez más diversos. Es en la medida en que se desarrollan las tensiones entre estas realidades "ya sea locales y nacionales, seculares y religiosas o del hogar y el mercado" se dramatizan los conflictos por medio de estas actuaciones culturales. Esto no significa que las fiestas no hayan servido de importantes vehículos para articular puntos de vista nuevos y opuestos en Venezuela. Así, pues, el Carnaval de Caracas, en particular, es desde hace mucho el escenario de activa e incluso violenta contienda. De hecho, en este contexto tuvieron lugar las primeras protestas estudiantiles contra el régimen de Gómez en 1928; hechos que no culminaron sino 20 años después con la elección de

6 Liscano resaltó por otra parte el enorme efecto que ha causado estar en Caracas en estos actores que rara vez habían salido de sus comunidades:

Además de su función cultural, la fiesta cumplía otro propósito humano inesperado al brindar a todo el pueblo que participó en ella "proveniente de todas las partes del país", la primera oportunidad de conocer la capital. Sus reacciones eran dignas de mención. Los trabajadores del agro estaban sumidos en una especie de resaca constante. Por fin se hacían realidad los viejos sueños (1949: 35).

En octubre de 1998, se celebró en Caracas el 50 aniversario de la Fiesta de la Tradición. Además de una conferencia académica, se presentaron dos conciertos, el segundo en "Homenaje a Juan Liscano". Entre los varios homenajes que recibió estaba el de Alfredo Chacón, para quien había sido "Padre e hijo de la madre de todas las fiestas". (Liscano 1998: 67). La Fundación de Etnomusicología y Folklore (Fundef) reeditó los materiales impresos dedicados a la fiesta, originalmente publicados en 1950 en Folklore y Cultura de Liscano, junto a una selección de artículos que repasan el evento (Liscano, 1998).

Rómulo Gallegos⁷. La Fiesta de la Tradición marca, sin embargo, un giro peculiar. Actualmente y por primera vez, las fiestas se trasladan de una localidad a otra y sus representaciones escénicas se expanden al punto de incluir un significado nacional e inclusive global.

COSAS DE LA MEMORIA

En el caso de la Fiesta de San Juan de Curipe, la celebración es en sí una importante manera de rememorar la historia. Manipulada en diversas ocasiones por intereses tanto nacionales como comerciales, la fiesta ha servido recientemente para consolidar una vez más a la comunidad en un momento de enorme agitación social. Igualmente relevante es haber creado un espacio en el cual es posible recordar y celebrar la historia de sus participantes afrovenezolanos. La posibilidad de que esta historia pueda borrarse de los registros oficiales la transforma en un valioso espacio de práctica opositora. Al mismo tiempo brinda a sus participantes un medio de expresión sobre el tema comúnmente esquivado de raza y sobre cómo es construido y negado.

De igual manera, la celebración del Día del Mono, en el pueblo oriental de Caicara, se relaciona con el recuerdo de otra historia: la de los indios precolombinos de Venezuela. Algunos miembros de la comunidad desafían esta interpretación indígena y se preguntan si no es, en realidad, de reciente invención. Este conflicto revela la importancia de la fiesta para quienes que se han visto obligados a migrar a las ciudades en busca de trabajo. Su inventada etnicidad les brinda

una nueva forma de solidaridad en un mundo en el cual se ha redefinido el espacio. Al mismo tiempo crea una nueva ambigüedad en relación al estado, a medida que sus miembros intentan obtener apoyo oficial a sus fundamentos de autenticidad.

Por su parte, la campaña que sobre cultura popular fue instituida por la Fundación Bigott de la *British American Tobacco* introduce otro factor clave en la masificación de estas formas festivas: la corporación transnacional. Con sus oficinas centrales en Caracas, esta fundación ha desarrollado, desde 1981, actividades en prácticamente cada una de las áreas de producción cultural. Su escuela, publicaciones y programas de televisión no solamente han multiplicado su audiencia, han contribuido además a redefinir su interpretación y representación escénica. Por otra parte, brinda a la *British American Tobacco* una nueva identidad "criolla". Un análisis del trabajo de la Fundación Bigott muestra que el "discurso de la tradición" está ahora más desterritorializado que nunca y que se debe escuchar tanto las voces urbanas como las transnacionales.

Este proceso de desterritorialización ha afectado también la celebración del *Tamunangue*, una danza del estado occidental venezolano de Lara para exaltar a San Antonio de Padua. Mencionada a menudo como la danza folklórica más hermosa de Venezuela, el *Tamunangue* ha sido presentado en numerosos contextos del espectáculo, incluyendo museos, festivales, la televisión y aun en el teatro nacional de la ópera. Parte de esta atracción es su asociación con el ideal racial ve-

⁷ Organizado como parte de la Semana del Estudiante, por lo que pasó a conocerse como "Generación del 28", estas celebraciones se programaron para que coincidieran con la preparación de la fiesta del Carnaval en Caracas. Junto al carácter carnavalesco de los hechos, esta programación permitió a los estudiantes reunirse y marchar por las calles, algo que rara vez había tenido lugar durante la larga dictadura de Juan Vicente Gómez (1908-1935). Muchos participantes fueron encarcelados y posteriormente forzados al exilio. Muchos de ellos, incluyendo a Rómulo Betancourt, habían sido estudiantes de secundaria de Gallegos, y eventualmente habrían de formar el núcleo del partido Acción Democrática. Skurski (1993) ofrece una descripción detallada de estos hechos. Lavenda 1978 brinda ejemplos anteriores de cómo el Carnaval de Caracas respondía a los dramáticos cambios políticos y económicos de los últimos tres años del siglo XIX.

nezolano del mestizaje. Muchas personas se oponen a ella, argumentando que se trata de una danza africana. La relación de los danzantes ha cambiado y su coreografía se ha adaptado a las nuevas demandas de actuación. Ha cobrado especial importancia la redefinición del papel que desempeña el género, en muchos sentidos de manera paralela al status emergente de la mujer venezolana actual. Siguiendo los vestigios de este movimiento, junto a las decisiones del director de la puesta en escena es posible identificar la importante posición que ocupa la estética en las políticas de la representación teatral.

En ninguno de los casos las formas festivas se consideran estáticas, "textos oficiales", sino actuaciones únicas que responden a realidades históricas y sociales contemporáneas. Los cuatro están plagados de múltiples y disputados significados. Indígenas, africanos o mestizos urbanos o rurales, todos ellos son espacios de permanente contienda, escenarios públicos donde convergen intereses en pugna para desafiar y negociar la identidad. Y, tal como muestran estos ejemplos, el emplazamiento de estos escenarios y los actores varían continuamente. Confío en que esta exposición de cuatro casos, de una etnografía de múltiple ubicación y con una intersección común, ayudarán a captar el flujo y dinámica de la Venezuela actual, pues es únicamente en esta convergencia de formas y significados que podemos percibir la identidad como una realidad teatralizada, una superposición de metáforas y símbolos extraídos de la gama completa de experiencias humanas. Y es sobre todo en el estado festivo donde estas identidades se imaginan y crean.

BIBLIOGRAFÍA

Beezley, William H., Cheryl English Martin, and William E. French, eds.
1994 *Rituals of Rule, Rituals of Resistance: Public*

Celebrations and Popular Culture in Mexico.
Wilmington: Scholarly Resources.

Brettell, Caroline B., ed.
1993 *When They Read What We Write: The Politics of Ethnography*. Westport: Bergin and Garvey.

Canclini, Néstor García
1988 *Culture and Power: The State of Research*.
Media, Culture, and Society 10:467-497.

Cohen, Abner,
1980 *Drama and Politics in the Development of a London Carnival*. Man (n.s.)15:65-87.

DaMatta, Roberto
1991 *Carnivals, Rogues, and Heres: An Interpretation of the Brazilian Dilemma*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

De Carvalho, José Jorge
1991 *Las dos Caras de la Tradición: lo Clásico y lo Popular en la Modernidad latinoamericana*.
Anuario FUNDEF 2:21-41.

De Carvalho-Neto, Paulo
1990 *Valor de la palabra 'Folklore'*. Revista de Investigaciones Folklóricas 5:53-56.

Desai, Gaurav
1993 *The Invention of Invention*. Cultural Critique 24:119-142.

Duvignaud, Jean
1976 *Festivals: A Sociological Approach*. Cultures 3,1:13-25.

García, Jesús
1992 *Afroamericano Soy*. Caracas: Ediciones del Taller de Información y Documentación de la Cultura Afrovenezolana.

Guss, David M.

1993 *The Selling of Saun: The Performance of History in an Afro-Venezuelan Community*. American Ethnologist 20,3:451-473.

1995 *Indianness and the Construction of Ethnicity in the Day of the Monkey*. Latin American Studies Center Series No. 9. College Park, MD: University of Maryland, Latin American Studies Center.

1996a *Cimarrones, Theater, and the State. En History, Power, and Identity: Ethnogenesis in the Americas 1492-1992*. Jonathan D. Hill, ed. Iowa City: University of Iowa Press.

1996b *Full Speed Ahead with Venezuela: The Tobacco Industry, Nationalism, and the Business of Popular Culture*. Public Culture 9:33-54.

Hall, Stuart

1981 *Notes on Deconstructing the Popular*. En People's History and Socialist Theory. R. Samuel, ed. Amsterdam: Van Gennep.

Handler, Richard

1988 *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*. Madison: University of Wisconsin Pres.

Hobsbawm, Eric

1983 *Mass-Producing Traditions: Europe, 1870-1914*. En The Invention of Tradition. Eric Hobsbawm and Terence Ranger, editores. Cambridge: Cambridge University Press.

Kirschenblatt-Gimblett, Barbara

1998 *Destination Culture: Tourism, Museums, and Heritage*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Lavenda, Robert

1978 *From Festival of Progress to Masque of*

Degradation: Carnival in Caracas as a Changing Metaphor for Social Reality. En Play and Culture. 1978 Proceedings of the Association for the Anthropological Study of Play. Helen B. Schwartzman, ed.

Liscano, Juan

1949 *Hear the People Sing*. Américas 1,5:12-15,34-35.

1950 *Folklore y cultura*. Caracas: Nuestra Tierra.

1998 *La fiesta de la tradición 1948, cantos y danzas de Venezuela*. Edición Conmemorativa. Caracas: Fundación de Etnomusicología y Folklore.

Mosse, George

1971 *Caesarism, Circuses, and Monuments*. Journal of Contemporary History 6,4:167-182.

Ozouf, Mona

1988

Parkin, David

1996 *Introduction: The Power of the Bizarre*. En David Parkin, Lionel Caplan, and Humphrey Fisher, eds. Providence: Berghahn Books.

Skurski, Julie

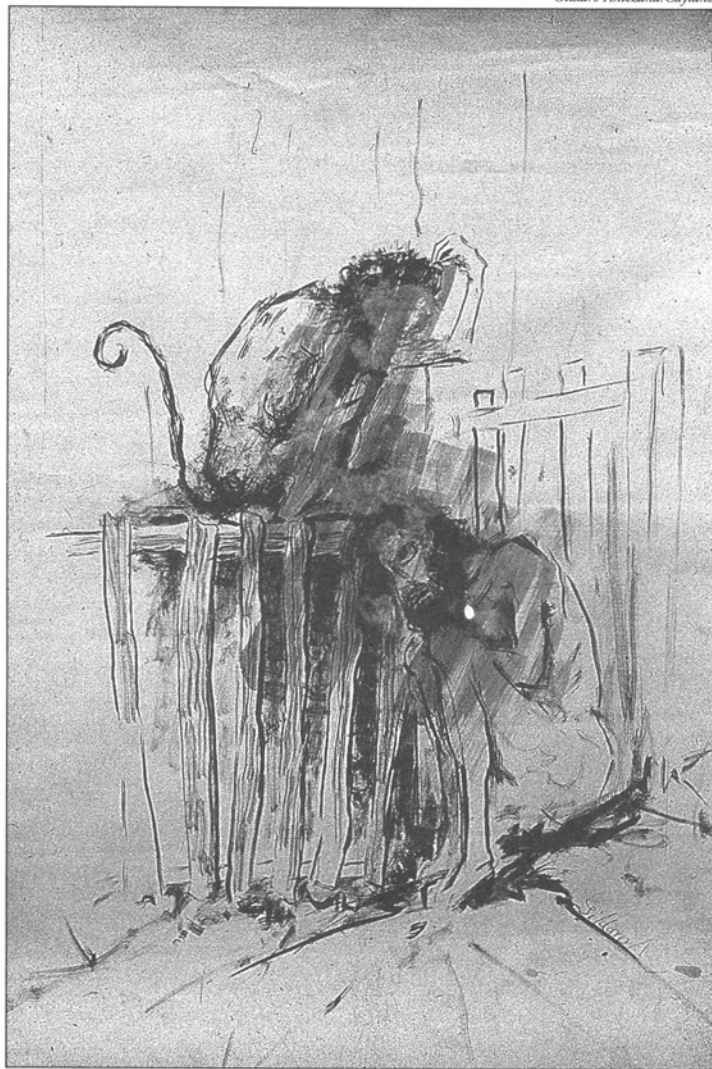
1993 *The Leader and the People: Representing the Nation in Postcolonial Venezuela*. Ph.D. Dissertation, University of Chicago, Chicago, IL.

Wilford, John Noble

1990 *Anthropology Seen as Father of Maori Lore*. New York Times. 20 de febrero: C1,C12

Williams, Raymond

1977 *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press.



Belzu, más allá de la caricatura

Frédéric Richard ¹

Cuando se piensa en Belzu, vienen a la mente las imágenes dejadas por la historiografía tradicional. Pensamos en un caudillo inculto, que lanza monedas por la calle, en pionera actitud clientelar, e impulsa desde el Palacio una política proteccionista. Se trata de medias verdades. Este acercamiento a los hechos nos dibuja sus perfiles ignorados.

MEDIADOS DEL SIGLO XIX ²

Entre 1847 y 1849, Bolivia conoció un período de crisis e inestabilidad política de extrema gravedad. A nuestro parecer, en ese tiempo hubo una ruptura fundamental en el desenlace de las prácticas y representaciones políticas de la Bolivia del siglo XIX. Las terribles convulsiones que caracterizaron este país a mediados del siglo pasado pusieron en evidencia el fracaso del proyecto modernizador de los diferentes regímenes instaurados desde 1825.

Los gobiernos de Sucre (1825 - 1828), Santa Cruz (1829 - 1839) y Ballivián (1841 - 1847) trataron de crear una sociedad y un Estado modernos que rompieran con las estructuras coloniales del antiguo régimen. Se trataba de destruir la or-

ganización corporativa y estamental para reemplazarla por un Estado-Nación compuesto por individuos libres e iguales.

Como François-Xavier Guerra ³ lo hace notar, los cambios generados por la modernidad son generalmente los siguientes:

- Los cuerpos y los estamentos deben ser reemplazados por los individuos;
- El principio de igualdad debe substituir al de jerarquía no igualitaria;
- El principio de la soberanía popular reemplaza a que se legitima en la tradición y la religión;
- Una nueva sociabilidad democrática substituye los lazos jerárquicos y no igualitarios del antiguo régimen.

1. Frédéric Richard es investigador del Instituto Francés de Estudios Andinos. Entre 1991 y 1994 fue profesor de Historia del Colegio Franco de La Paz ("Lycée Franco-Bolivien Alcide d'Orbigny")

2. Frédéric Richard, *¿Belzu un populista?*, Presencia, Linterna Diurna, 23 y 30 de agosto de 1992. Frédéric Richard, *Política, Religión y Modernidad en Bolivia en la época de Belzu*, in *El Siglo XIX en Bolivia y América Latina*, IFEA, Embajada de Francia, Coordinadora de Historia, La Paz, 1997, p. 619- 634. Frédéric Richard, *La Bolivia del siglo XIX y la herencia borbónica, Mitos y realidades*. Revista de la Coordinadora de Historia, Historias, Número uno, La Paz, 1997, p. 167 - 175. Frédéric Richard, *Belzu et le belcisme. La Bolivie de 1848 à 1865*. Manuscrito inédito, 1996.

3. François-Xavier Guerra, *Modernidad e Independencias*, Editorial Mapfre, Madrid, 1993, p. 13, 25-26.

A través de la centralización administrativa y política, el Estado y sus representantes, es decir, los prefectos ⁴, en este caso, eran los agentes esenciales de esta política modernizadora y uniformizadora.

Sin embargo, las estructuras, prácticas y representaciones tradicionales iban a oponer una resistencia tenaz al proyecto modernista, que fue incapaz de hacer desaparecer las parentelas y redes clientelistas regionales y locales, los municipios, las comunidades indígenas, las representaciones organicistas de la sociedad, el pactismo y la religión como principios de legitimación. Los actores colectivos seguían organizados en grupos estructurados por relaciones no igualitarias, jerárquicas y organicistas, cuya legitimidad se basaba en privilegios y tradiciones y no en la libre asociación de individuos libres.

A partir de 1848, el gobierno de Belzu trató de reconsiderar estas contradicciones para lo cual creó un sistema político, que sin renunciar a sus fines modernizadores, supo negociar con las prácticas y representaciones sociales y políticas de una sociedad aún tradicional. Este sistema político híbrido, consolidado a mediados del siglo XIX, no siempre devolvió la paz y la estabilidad al país, pero permitió encontrar ciertos equilibrios y mecanismos de control y negociación, que limitaron las formas más extremas y sangrientas de la violencia y los enfrentamientos políticos hasta 1857 ⁵.

Cabe subrayar la complejidad de la vida política. Por un lado era moderna, porque conocía reglas constitucionales, elecciones, el principio de la separación de los poderes y la soberanía popular, una vida parlamentaria, un legalismo a menudo sincero, pero también se organizaba en tor-

no a redes clientelistas, regionalismos, pronunciamientos, el pactismo y el uso de la religión como principio de legitimidad política.

Varios elementos de los que acabamos de describir existieron antes y después de la administración de Belzu, pero no cabe duda de que durante este gobierno, el Estado caudillista, que asociaba tradición y modernidad, alcanzó su apogeo.

RENCILLAS CON EL PERÚ

La grave crisis de 1847, que provocó la caída del gobierno de Ballivián en diciembre del mismo año, tuvo su origen inmediato en una degradación de las relaciones entre Bolivia y Perú. Desde la independencia, las relaciones entre ambos países estuvieron marcadas por enfrentamientos. Los problemas fronterizos, la cuestión de Arica, puerto y salida del comercio paceño en territorio peruano, la circulación en el Perú de la devaluada moneda boliviana llamada feble; la competencia entre las dos naciones para exportar la cascarilla ⁶, todo ello agudizaba las rivalidades entre los dos países.

La llegada en 1845 de Castilla a la presidencia del Perú explicó el rebrote de tensiones entre Bolivia y Perú. El nuevo presidente no había olvidado los malos tratos recibidos en 1841 después de la batalla de Ingavi y odiaba a Ballivián ⁷. Además, el primer mandatario peruano estaba muy preocupado por los vínculos establecidos entre Ballivián y Flores, el presidente de Ecuador, que amenazaba al Perú.

Después de varios incidentes, mediante el decreto del 9 de noviembre de 1846, Castilla de-

4. Marie-Danielle Demelas, *L'invention politique Bolivie, Equateur, Pérou au XIXème siècle*, Editions Recherches sur les civilisations, París, 1992, p. 271 - 272.

5. Los gobiernos de Belzu (1848 - 1855) y Córdova (1855 - 1857).

6. Carlos Pérez, *Cascarilleros y Comerciantes en Cascarilla durante las Insurrecciones populistas de Belzu en 1847 y 1848*, Historia y Cultura, 24, octubre 1997, La Paz, p. 203 - 205.

7. Nicanor Aranzas, *Las Revoluciones en Bolivia*, Librería Editorial «Juventud», La Paz, 1980, p. 56 - 57.

cidió aumentar considerablemente las tarifas de importación sobre los productos del comercio de tránsito de Bolivia hacia Arica. Ballivián respondió con los decretos del 31 de marzo y del 29 de abril de 1847, que disponían la interdicción comercial y la incomunicación con el Perú ⁸.

La situación del gobierno boliviano era cada vez más delicada, mientras las tropas chilenas ocupaban una parte del litoral de Bolivia. La guerra entre las dos naciones parecía inevitable.

Esta crisis comercial agravó también las tensiones existentes hace varios años ⁹. Las amenazas de guerra con el Perú paralizaron el comercio entre el sur de este país y el departamento de La Paz. Las élites de La Paz que recibían una gran parte de sus ingresos del comercio, protestaron enérgicamente contra el gobierno de Ballivián, acusándolo de haber fomentado el estado belicoso entre las dos naciones ¹⁰. Ese fue un golpe terrible para Ballivián, que vio como lo abandonaba la mayor parte de sus apoyos clientelistas y regionales paceños.

Además, las dificultades de los comerciantes paceños, cuya salida comercial natural era Arica, avivaron las oposiciones regionales entre éstos y sus homólogos de Sucre y Potosí, cuya salida era más bien el puerto de Cobija ¹¹.

Los comerciantes de Sucre y Potosí aprovecharon los problemas de las élites paceñas y trataron de reforzar y consolidar el papel de Cobija.

De manera que las rivalidades regionales entre el norte y el sur del país se agudizaron a causa de estos asuntos comerciales.

Los preparativos de guerra con el Perú y las dificultades económicas agravaron el déficit del presupuesto estatal, ya fuertemente desequilibrado por un grave endeudamiento. Para resolver este problema, el gobierno de Ballivián decidió imponer un descuento a los sueldos de los funcionarios públicos, eclesiásticos y militares. Esta medida suscitó un fuerte descontento en un sector esencial para la estabilidad gubernamental ¹².

Para conseguir fondos, el gobierno practicó también el cobro anticipado a las comunidades indígenas que empezaron a protestar contra esta decisión y se volcaron contra la administración de Ballivián ¹³. Varias medidas adoptadas por el gobierno en años anteriores, que se habían podido imponer por la fuerza y estabilidad de la administración Ballivián, empezaron a levantar protestas y críticas cada vez más vehementes de parte de los sectores afectados. La debilidad del gobierno iba a permitir el despertar una inmensa ola de descontento.

Los productores de coca y cascarilla empezaron a protestar de manera cada vez más firme contra el régimen de Ballivián, que había otorgado, por remate, el cobro de las tasas aduaneras e impuestos indirectos sobre estos dos productos, a fieles y familiares que además eran a menudo funcionarios públicos ¹⁴.

8. Valentin Abecia B., *Las Relaciones internacionales en la Historia de Bolivia*, Los Amigos del Libro, La Paz, 1979, p. 506.

9. Frédéric Richard, *Belzu et le belcisme. La Bolivie de 1848 à 1865*, Manuscrito inédito, 1996, p. 9 - 12.

10. Redactores de los Congresos Constitucional de 1846 y Extraordinarios de 1847, 1848, año 1846, Litografías e Imprentas Unidas, La Paz, 1924, p. 6 - 12, 45 - 47.

11. Marie-Danielle Demelas, 1992, p. 262 - 266.

12. Sobre la administración pública, el mejor trabajo es la tesis de Víctor Peralta, *El Poder burocrático en la Formación del Estado moderno*. Tesis de Maestría, FLACSO, Quito, 1992.

13. Raúl Calderón Jemio, *Conflictos sociales en el Altiplano paceño entre 1830 y 1860*, DATA Revista del Instituto de Estudios Andinos y Amazónicos, n° 1, 1991, La Paz, p. 152 - 153.

14. Carlos Pérez, 1997, p. 197 - 213.

Los miembros de la élite paceña, que no habían aprovechado de estos privilegios económicos y sufrían las consecuencias comerciales de la crisis con el Perú, se pusieron cada vez más hostiles al gobierno.

Los empresarios mineros estaban en desacuerdo con el monopolio estatal de compra de la plata a través de los Bancos de Rescate. Sucede que los precios ofrecidos por estos bancos eran mucho más bajos que los del mercado internacional. Los mineros reaccionaron fomentando un gigantesco contrabando y la venta masiva e ilegal de la plata al exterior ¹⁵.

En 1845, el gobierno de Ballivián suspendió la autonomía de los municipios al crear "Juntas de Propietarios", controladas por los prefectos. Las potentes oligarquías locales y regionales nunca aceptaron esta medida que socavaba su autoridad e influencia ¹⁶.

En 1843, el gobierno decidió reducir los efectivos del ejército que absorbía más de la mitad del presupuesto. Muchos oficiales se encontraron sin asignación. Llenos de amargura estaban listos para seguir a cualquier caudillo ambicioso y audaz dispuesto a tomar el poder ¹⁷.

Las poblaciones urbanas, y más específicamente los artesanos y los pequeños comerciantes mestizos, debían enfrentar una degradación continua de su condición de vida debido a:

- Las importaciones de los ricos comerciantes bolivianos y extranjeros de una gran cantidad de productos de ultramar, sobre todo textiles, que competían con los nacionales ¹⁸.

- La creación, durante el gobierno de Ballivián, de una serie de impuestos indirectos que gravaban con fuerza los productos de primera necesidad como el maíz, las harinas, los cueros, el aguardiente, y además aumentaban notablemente los precios de esas mercancías.
- Varios años de sequías que azotaron a Bolivia y Perú entre 1846 y 1849 y desataron hambrunas desoladoras. Esta crisis económica y demográfica de antiguo régimen comprometió todavía más la suerte de los sectores populares de la sociedad.

En sus informes diplomáticos, Léonce Angrand, el encargado de Negocios y cónsul de Francia en Bolivia, describió un país asolado por las dificultades climáticas y la guerra civil. Veamos su contenido.

Informe del primero de febrero de 1848. Chuquisaca: " (...) llegué a Chuquisaca el 5 de febrero. Fue una suerte, después de un viaje tan largo y de tantas dificultades, haber podido atravesar Bolivia y el sur del Perú, sin otros inconvenientes que retrasos inevitables debidos a la falta absoluta de medios de transporte. El país que he recorrido (Bolivia), por lo general bien abastecido en recursos para alimentar las bestias de carga y las monturas, estaba completamente asolado por una guerra civil precedida por dos años consecutivos de hambruna. Esta miseria sólo dejó cadáveres de toda especie, sembrados por el altiplano ya de por sí desolado. Fue el obstáculo más grande que tuve que enfrentar para llegar hasta mi puesto. Tuve que abandonar a lo largo del camino una

15. Antonio Mitre, *Los Patriarcas de La Plata. Estructura socioeconómica de la Minería boliviana en el siglo XIX*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1981, p. 51-52.

16. Gustavo Rodríguez Ostría, *Estado y Municipio en Bolivia. La Ley de Participación Popular en una perspectiva histórica*, Ministerio de Desarrollo Sostenible y Medio Ambiente, Secretaría Nacional de Participación Popular, PNUD, La Paz, 1995, p. 20-21.

17. James Dunkerley, *Orígenes del Poder militar en Bolivia. Historia del Ejército, 1879 - 1935*, Quipus, La Paz, 1987, p. 15 - 16.

18. Hans Hüber Abendroth, *Comercio, Manufactura y Hacienda pública en Bolivia entre 1825 y 1870*, in *El Siglo XIX*, Bolivia y América Latina, 1997, p. 337 - 338.

parte de las mulas alquiladas en La Paz, las cuales morían por la falta de alimento y por el rigor del clima”¹⁹.

En 1849, cuando Belzu gobernaba Bolivia desde diciembre de 1848, la situación no había mejorado.

Informe del 4 de marzo de 1849. Tacna: “(...) una sequía inusitada y casi general en toda la Cordillera no ha permitido la siembra de las tierras, en consecuencia, una hambruna está a punto de declararse en Bolivia y en Perú, que abastece los departamentos de La Paz y Oruro con productos de consumo de primera necesidad. Ya los años 1846-1847 se caracterizaron por una ausencia de lluvias. Los pastizales y las cosechas fueron muy afectadas. Una mortandad considerable hizo desaparecer una gran parte de los animales y sobre todo de las llamas, que constituyen el recurso esencial de estas tierras frías”²⁰.

TIEMBLA LA ESTABILIDAD

Desestabilizado por las dificultades con el Perú, el gobierno de Ballivián no pudo enfrentar una crisis política, económica y social de esta magnitud que implicaba a casi todos los sectores de la sociedad: élites regionales y locales, artesanos, comunidades indígenas, comerciantes, mineros, militares y funcionarios públicos.

Todos estos estamentos afectados por la crisis descrita antes reaccionaron en defensa de sus intereses inmediatos, sin embargo a un nivel más profundo rechazaban también los afanes modernizadores de una administración que a nombre de la racionalidad administrativa y fiscal comprometía los intereses colectivos y corporativos, los privilegios y el presti-

gio de casi todos los sectores de una sociedad todavía tradicional.

La firma del tratado de Arequipa entre Bolivia y Perú, verificada el 3 de noviembre de 1847²¹, resolvió en gran medida el conflicto entre los dos países y, sobre todo, evitó la guerra. Se restableció así el libre tráfico por Arica, aunque este acuerdo llegó demasiado tarde y no le permitió a Ballivián restablecer una situación ya perdida.

Entre junio y diciembre de 1847, Ballivián tuvo que enfrentar varias sublevaciones y pronunciamientos que acabaron con su gobierno el 23 de diciembre de 1847. El primer golpe fue dado por el coronel Belzu, un joven, inteligente y audaz oficial que además quería vengar la infidelidad de su esposa, la poetisa Juana Manuela Gorriti, con el presidente Ballivián. Pensó que ese era el momento propicio para derrocar al gobierno. El motín del 5 de junio de 1847 tuvo lugar en La Paz, pero fracasó y Belzu tuvo que huir al Perú mientras varios de sus cómplices eran ejecutados.

A pesar de este desastre, la acción de Belzu fue el primer paso de un amplio movimiento de sublevaciones que acabaron con el poder de Ballivián.

Varios levantamientos brotaron en el sur del país, pero Ballivián pudo restablecer temporalmente la situación gracias a la victoria de Vitichi el 7 de noviembre de 1847. La vuelta de Belzu a Bolivia significó, sin embargo, el fin de su administración por la pérdida del norte del país.

Los militares no fueron los únicos protagonistas de estos acontecimientos. Los pueblos, las ciudades, los cantones y las provincias también

19. Archivo del Ministerio de Asuntos Exteriores de Francia, Bolivia 1848 - 1853, Correspondencia política, Vol. número 5, documentos 15 - 16.

20. Idem, documentos 49 - 50.

21. Humberto Vásquez-Machicado, *Glosas sobre la Historia económica de Bolivia. El hacendista Don Miguel María de Aguirre (1798 - 1873)*, Editorial Don Bosco, La Paz, 1991, p. 203 - 211.

fueron actores esenciales. En la más perfecta tradición pactista de una sociedad hispánica de antiguo régimen publicaron actas populares de pronunciamiento ²².

Las actas populares del departamento de La Paz resultan de gran interés, porque justifican las declaraciones y las decisiones de buscar el derrocamiento de Ballivián. Estos documentos denunciaban, por ejemplo, el sistema de remate de los derechos sobre la coca y la cascarilla, la corrupción de los funcionarios públicos y los privilegios económicos otorgados a los ballivianistas. Proclamaban también a Velasco como presidente de la República y la restauración de la Constitución de 1839 ²³. Daban así un curso legal y legítimo a sus acciones. Velasco había sido derrocado por Ballivián en 1841 y la Constitución de 1839 fue reemplazada por otro texto constitucional en 1843.

Sin embargo, las actas del departamento de La Paz dejan entrever el peso político fundamental de Belzu. Él es proclamado jefe superior político y militar del norte. Fue ascendido al grado de general de brigada por las autoridades locales, después del pronunciamiento de La Paz del 17 de diciembre de 1847. Velasco, caudillo del sur, es proclamado presidente de la República, pero Belzu es sin duda el hombre fuerte del norte.

El 23 de diciembre de 1847, frente a una situación tan confusa y compleja, Ballivián, que en vano trató de conservar la comandancia del ejército, entregó la presidencia al general Eusebio Guilarte, presidente del Consejo de Estado, como preveían las disposiciones constitucionales de 1843.

El desprestigio de la administración Ballivián era tal que Guilarte no pudo conservar el poder más de diez días y dejó la Presidencia a Velasco en 1848.

EL AÑO 1848 EN BOLIVIA

Tras la caída de Guilarte, Velasco pudo mantenerse en la presidencia de la República durante casi un año. Para todos era una figura de transición. En enero de 1848, ninguno de los caudillos que competían por el poder tenía la fuerza política suficiente para imponerse. La presidencia de Velasco permitió un *statu quo* entre diversos competidores muy ambiciosos durante varios meses.

Velasco supo manejar la situación con habilidad y se hizo imprescindible mientras las facciones en presencia no podían conquistar el poder. Además representaba la legitimidad derrocada por Ballivián en 1841 y le daba un refugio legal a todo lo sucedido desde 1847.

En esta ocasión, José Miguel de Velasco ²⁴ asumió la presidencia por cuarta vez. Además fue el vicepresidente de Andrés de Santa Cruz. Ejerció este cargo en 1828 y entre 1839 y 1841. Nació el año 1795 en la ciudad de Santa Cruz y fue un actor importante de la vida política boliviana, aunque no pudo mantenerse en el poder por mucho tiempo. Fue un hombre conciliador que quizás careció de energía, pero pudo estabilizar varias veces el curso de la acción política hasta encontrar equilibrios más duraderos.

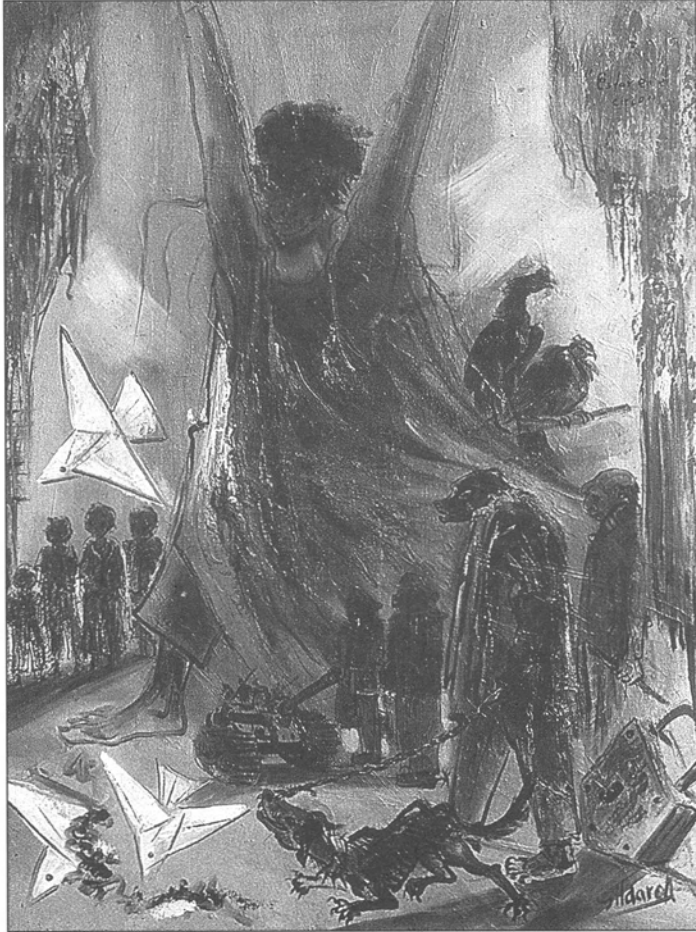
Cuatro personalidades tuvieron una gran influencia en la vida política durante el gobierno de Velasco:

22. *Sobre el complejo problema del pactismo*: Frédéric Richard, *Política, Religión y Modernidad en Bolivia en la Época de Belzu*, en *El Siglo XIX en Bolivia y América Latina*, 1997, p. 621. FX Guerra, 1993, p. 170. M.-D. Demelas, 1992, p. 80, 466 - 469.

23. Archivo Nacional de Bolivia, Ministerio del Interior, T°127, número 25, Prefectura de La Paz, 1848. Por ejemplo: Actas del cantón de Carabuco, Provincia de Omasuyos, 21 de diciembre de 1847; de la Provincia de Yungas, 21 de diciembre de 1847; del cantón Jesús de Machaca, 19 de diciembre de 1847; de Villa Aroma, provincia de Sicasica, 19 de diciembre de 1847.

24. José de Mesa, Teresa Gisbert, Carlos D. Mesa Gisbert, *Historia de Bolivia*, Editorial Gisbert, La Paz, 1997, p. 328 - 329.

Gildaro Antezana. Pelea de gallos



- Sebastián Agreda ²⁵, nacido en Potosí en 1795, combatió durante la Guerra de la Independencia, fue un fiel partidario de Santa Cruz y ejerció la presidencia durante 29 días después de la caída de Velasco en 1841. En 1848 fue prefecto de La Paz y comandante en jefe de la fuerzas armadas del norte.
- José María Linares ²⁶, nacido en 1808 en Potosí. Fue ministro plenipotenciario en España durante el gobierno de Ballivián. En 1848 fue prefecto de La Paz y presidente del congreso. En 1852, después de la muerte de Ballivián, se convirtió el opositor más tenaz al régimen de Belzu. Entre 1857 y 1861, fue el primer civil en acceder a la Presidencia de la República. Además de los citados, dos hombres dominaron de manera casi exclusiva la vida política en 1848, éstos fueron Casimiro Olañeta y Manuel Isidoro Belzu.
- Casimiro Olañeta ²⁷ nació en Chuquisaca. Fue uno de los padres fundadores de la Bolivia independiente en 1825 y uno de los actores políticos esenciales de este país hasta mediados del siglo XIX. Entre 1825 y 1848, fue cinco veces ministro del interior y de relaciones exteriores, desempeñó esas funciones durante 1848. Falleció en 1860.
- El general Manuel Isidoro Belzu ²⁸, nació en 1808 en La Paz. De origen humilde, participó en los últimos combates de la Guerra de la Independencia y fue oficial del ejército peruano hasta 1828. Hizo una carrera militar brillante y rápida durante los gobiernos de Santa Cruz y Ballivián y contribuyó de manera determinante en el derrocamiento de Ballivián. En 1848

ocupó las funciones de ministro de Guerra. Fue presidente entre 1848 y 1855 y murió asesinado en 1865.

El enfrentamiento entre Belzu y Olañeta fue, sin duda, el asunto político clave de este breve período. Hay que recalcar que el año 1848 ²⁹ es un reflejo interesante de la complejidad, las ambigüedades y contradicciones del sistema político caudillesco impuesto en Bolivia a mediados del siglo XIX.

La caída de Ballivián y la presidencia de Velasco despertaron una gran esperanza entre las élites civiles representadas por Olañeta y Linares. Ambos dirigentes trataron de imponer un orden político que se apoyara en las reglas constitucionales y en un funcionamiento legal de las instituciones. Entre junio y septiembre de 1848, las elecciones legislativas y la reunión del Congreso materializaron estas ambiciones legalistas de las élites civiles. Sin embargo, por la situación de crisis tan aguda que conoció Bolivia entre 1847 y 1848, era evidente que este legalismo debía coincidir con un mínimo de eficacia y rigor. Si el gobierno de Velasco quería durar, y evitar la suerte de la administración de Ballivián, debía adoptar medidas urgentes.

Entre los problemas más apremiantes estaba el remate de los derechos sobre la coca y la cascarilla, y la cuestión de los impuestos sobre las mercancías de primera necesidad. A pesar de las quejas de los productores de coca y de cascarilla, y de los comerciantes que empezaron a armar campañas de prensa y a provocar disturbios en el departamento de La Paz ³⁰, el gobierno decidió esperar

25. Idem, p. 354.

26. Idem, p. 375 - 376.

27. Idem, p. 319 - 320.

28. Frédéric Richard, *Política, Religión y Modernidad en Bolivia en la época de Belzu* en *El Siglo XIX* en Bolivia y América Latina, IFEA, Embajada de Francia, Coordinadora de Historia, La Paz, 1997, p. 622 - 624.

29. Frédéric Richard, *Belzu et le belcisme. La Bolivie de 1848 à 1865*, 1996, p. 12 - 17. Raúl Calderón Jemio, *Defensa del Mercado interno y Lucha política en Bolivia a mediados del siglo XIX*, in *Contacto*, número 28, 1988, La Paz, p. 22 - 27. *Las Mayorías irrumpen en la Historia* en *Los Bolivianos en el Tiempo*, La Paz, 1995, p. 229 - 231.

la reunión del congreso en junio para dar un marco legal a las decisiones que iba a tomar.

Los debates parlamentarios evidenciaron de inmediato la dificultad de combinar el interés general, la eficacia y la legalidad³¹. Cada diputado defendió los intereses de su circunscripción y propuso la desaparición de los impuestos sobre los productos que interesaban a sus electores. Muy rápidamente, las autoridades gubernamentales y legislativas se enfrentaron en torno a la oportunidad de cancelación de tantos gravámenes, lo cual iba a satisfacer a la opinión pública, aunque podía poner en peligro el presupuesto del Estado. Además, los rematadores que tenían un contrato y habían adelantado fuertes sumas de dinero al Estado, empezaron a protestar y a exigir indemnizaciones. Las medidas adoptadas fueron un fiel reflejo de las ambigüedades congresales. Casi todos los gravámenes sobre los productos agrícolas y de primera necesidad fueron abolidos por medio de la ley del 7 de septiembre de 1848. Al incluir la desaparición de las imposiciones sobre la coca y la cascarilla se suprimió también de hecho el remate de los derechos sobre estos productos.

Sin embargo la ley debía entrar en vigencia recién en 1849, pero esta demora no tranquilizó a los productores y comerciantes que siguieron protestando. Además, la supresión de tantos impuestos iba a complicar seriamente el equilibrio de las finanzas públicas. La ley preveía también la devolución de las sumas avanzadas por los rematadores. Era evidente que el Estado no tenía los recursos para llevar adelante estas disposiciones legales y fiscales.

La misma ambigüedad estaba en el tratado de Arequipa del 3 de noviembre de 1847. El Congreso aprobó este tratado por medio de la ley del 9 de septiembre de 1848. Se favorecía así

a los intereses de los comerciantes de La Paz, pero sin dar compensaciones a sus homólogos del sur. Para no agudizar las tensiones regionales, no se aplicaron las disposiciones previstas por el tratado. Se trataba de adoptar medidas muy radicales que, sobre todo, no había que aplicar. Cada decisión podía comprometer el equilibrio y el *statu quo* instaurado entre Belzu y Olañeta. Poco a poco, se abrió paso una situación de parálisis política que no permitió resolver los graves problemas pendientes como la reorganización de los municipios, el cobro anticipado del tributo sobre las comunidades indígenas, las oposiciones regionales entre el norte y el sur o los enfrentamientos entre los artesanos y los grandes comerciantes.

Los más afectados por este estancamiento político fueron los civiles como Linares y Olañeta que habían construido su estrategia política sobre un funcionamiento legal y eficaz de las instituciones republicanas.

Además, Linares y Olañeta no podían concebir un sistema político legalista con fuerzas armadas poderosas. Por eso impusieron medidas drásticas de despido que afectaban a numerosos oficiales del ejército. Estas acciones se justificaron parcialmente por el estado desastroso de las finanzas públicas después de tantas dificultades económicas y políticas, pero, en el fondo, las élites civiles trataban también de debilitar una fuerza considerada por ellas como contraria a la estabilidad política y a la legalidad republicana. Una amplia campaña de prensa promovió estas medidas que buscaban erradicar el llamado militarismo³².

Belzu supo aprovechar oportunamente la indecisión del Congreso y el gobierno. Reforzó así su posición entre los productores de coca y cascarilla, además de los comerciantes y ar-

30. Carlos Pérez, 1997, p. 207-209.

31. Redactores de los Congresos Constitucional de 1846 y Extraordinarios de 1847 - 1848, año 1848, p. 286.

32. La Época, número 159, 21 de julio de 1848.

tesanos del departamento de La Paz, pero sobre todo aplicó una política altamente favorable a los militares. Como ministro de guerra ordenó a los administradores departamentales del Tesoro negociar préstamos con comerciantes para pagar los sueldos de los oficiales afectados por las medidas gubernamentales desde 1843 ³³.

Estos préstamos agravaron la situación de las finanzas públicas, pero consolidaron definitivamente el prestigio de Belzu entre los militares. Belzu era además un político hábil que sabía manejar los símbolos. Para afianzar su amistad con el presidente Castilla, hizo devolver al Perú los restos del general Gamarra ³⁴.

Este estancamiento político y las rivalidades entre Belzu y Olañeta agudizaron más las tensiones regionales entre el norte y el sur del país. Belzu que tenía sus bases de poder en el norte, y Olañeta en el sur, utilizaron los odios y rencores regionales para consolidar sus posiciones políticas. Ya vimos que estos regionalismos habían tomado un curso peligroso desde el enfrentamiento comercial con el Perú, pero las acciones de Belzu y Olañeta los exacerbaban aún más. Evocando la crisis del período 1847-1848, Javier Mendoza utiliza, sin exagerar a nuestro parecer, el término de guerra civil ³⁵.

Las torpezas y las demoras del gobierno de Velasco suscitaron también una fuerte agitación entre los partidarios de Santa Cruz y sobre todo de Ballivián. Aprovechando el descontento que reinaba entre la población de La Paz, fomentaron una importante sublevación en esta ciudad el 7 de junio de 1848 ³⁶.

La conspiración fracasó, pero permitió poner en evidencia el desgaste del gobierno. Los ballivianistas fueron capaces de lanzar un movimiento de gran amplitud a menos de seis meses después de la caída de su caudillo. Tras este fracaso y al constatar la dificultad de conquistar el poder en ausencia de sus jefes, varios seguidores de Ballivián y Santa Cruz empezaron a apoyar a Belzu que aparecía como la única figura política capaz de derrocar a Velasco e imponer los intereses del norte. Las aspiraciones políticas de Belzu se reforzaron con la consolidación de su influencia y prestigio. Senador electo por Oruro, en vano trató de obtener la investidura presidencial del Congreso. La hostilidad de las élites civiles hacia los militares, y de los departamentos del sur hacia el caudillo del norte motivaron ese fracaso.

POR LA FUERZA

Belzu decidió entonces tomar el poder por la fuerza. El primero de octubre llegó a Chuquisaca la noticia de la sublevación de algunos cuerpos del ejército acantonados cerca de Oruro, que habían proclamado a Belzu como presidente de la República. Éste aseguró que no tenía nada que ver con el asunto y propuso ir a arreglar el problema directamente a Oruro. Olañeta no creyó en su palabra y las autoridades de Chuquisaca le prohibieron salir de la ciudad.

Durante la noche del 3 de octubre, Belzu y algunos oficiales fieles se escaparon. Éste había empezado la campaña militar que lo llevaría a la presidencia. El 6 de diciembre venció a las fuerzas de Velasco en la batalla de Yamparaez, cerca de Chuquisaca. La estrategia de Belzu durante

33. Víctor Peralta, *Amordazar a la Plebe. El Lenguaje político del Caudillismo en Bolivia, 1848-1874*, en *El Siglo XIX*, Bolivia y América Latina, La Paz, 1997, p. 644 - 645.

34. Agustín Gamarra, presidente del Perú, murió durante la Batalla de Ingavi en 1841. Sus restos fueron enterrados en el sitio mismo de la batalla.

35. Javier Mendoza, *La Mesa coja. Historia de la Proclama de la Junta Tuitiva del 16 de julio de 1809*, Sucre, 1997, p. 32- 35.

36. Nicanor Aranzaes, 1980, p. 81 - 82.

todo el año 1848 es una ilustración perfecta de lo que fue la acción política en la época del Estado caudillista a mediados del siglo XIX. Belzu utilizó sus cargos oficiales como ministro de guerra y senador para consolidar su posición y trató de llegar legalmente al poder, pero se apoyaba también sobre sus bases clientelistas, corporativas y regionalistas. Tomó el poder por la fuerza después de haber agotado todas sus posibilidades legales.

La política era una actividad violenta y sutil, en la que el manejo de las prácticas constitucionales se combinaba con el clientelismo, la violencia, los arreglos o las alianzas. Estamos lejos de la visión caricaturesca de caudillos incultos, salvajes y brutales que desempeñaban un papel político rudimentario. La modernidad política institucionalizada estaba envuelta en reglas informales muy sofisticadas que hacían del sistema político caudillista una realidad híbrida, muy compleja. Si querían tener éxito y sobrevivir, los caudillos de esta época debían convertirse en maestros del arte de la maniobra política.

LOS PRIMEROS PASOS

El 6 de diciembre de 1848, gracias a la victoria de Yamparaez, Belzu pudo conquistar el poder y se convirtió en el nuevo presidente de la República de Bolivia por más de seis años.

Para entender la complejidad e importancia de esta nueva experiencia política, es necesario volver a la personalidad de Manuel Isidoro Belzu³⁷. A pesar de su origen humilde, a través del compadrazgo, Belzu pudo contar con lazos familiares, de parentesco espiritual y amistad que le permitieron adquirir una posición muy sólida en el departamento de La Paz. Tuvo vínculos estrechos

con una parte de la élite paceña, formada por hacendados y comerciantes, que fueron una de las bases esenciales de su poder. Además, hizo una carrera militar brillante y rápida durante los gobiernos de Santa Cruz y Ballivián. En 1843 fue miembro del Consejo de Guerra que condenó a Santa Cruz, se desempeñó después como prefecto del departamento del Litoral y Oruro. Esta carrera durante estos dos gobiernos explica cómo pudo controlar ciertos segmentos de las redes clientelistas de Santa Cruz y Ballivián. Los enfrentamientos internos que caracterizaron una primera etapa del gobierno de Belzu se explican en parte por esta división entre ballivianistas y crucistas. Estas alianzas tan flexibles no deben sorprender. En un país, cuya élite dirigente se reducía a algunos centenares de individuos, todos los actores políticos importantes se conocían y habían participado, un día u otro, en los mismos gobiernos. Además eran parientes, compadres o amigos. Esa situación facilitaba los acercamientos y limitaba la violencia. Por ejemplo, los ballivianistas que se unieron a Belzu en 1848, protegieron a los ballivianistas que permanecieron en la oposición. Se puede hablar de una violencia política temperada por el clientelismo.

Belzu supo usar los múltiples descontentos nacidos durante la crisis de 1847-1848, que el gobierno de Velasco no había podido resolver. Vimos que consolidó sus alianzas con los artesanos, los hacendados y comerciantes vinculados a la explotación de la coca y la cascarilla y también con las comunidades indígenas³⁸.

A pesar de que su centro de poder estaba en el departamento de La Paz, este caudillo había conseguido poner en pie una red clientelista con una parte de las élites de otras regiones como por

37. Frédéric Richard, *Política, Religión y Modernidad en Bolivia en la época de Belzu en El Siglo XIX*, Bolivia y América Latina, La Paz, 1997, p. 622 - 623

38. Raúl Calderón Jemio, *Conflictos sociales en el Altiplano paceño entre 1830 y 1860*, Data, Revista del Instituto de Estudios Andinos y Amazónicos, número 1, 1991, La Paz, p. 145 - 157.

ejemplo los hermanos Bustillo de Sucre-Potosí. Rafael Bustillo, ministro de hacienda de su gobierno, fue candidato a la sucesión de Belzu en 1855. Su hermano Domingo fue canónigo. Los diferentes gabinetes de Belzu estuvieron conformados por ministros pertenecientes a diferentes regiones de Bolivia. El Presidente siempre tuvo el cuidado de mantener un sutil equilibrio entre Potosí, Sucre, Cochabamba y La Paz, centros de gravedad política y económica de Bolivia en el siglo XIX.

Desde el principio de su gobierno, Belzu actuó con rapidez y se empeñó en tratar de resolver problemas pendientes desde 1847, que habían provocado las caídas de los gobiernos de Ballivián y Velasco. Adoptó una serie de medidas económicas que apaciguaron a varios sectores del departamento de La Paz, los que, en gran parte, le habían permitido llegar a la Presidencia.

Una de las primeras decisiones de la administración de Belzu fue abrogar la ley del 7 de septiembre de 1848 que había suprimido la casi totalidad de los impuestos y contribuciones del país. La ley del 16 de diciembre de 1848 restableció el régimen impositivo anterior a la ley de septiembre y justificó esta medida con términos muy duros contra el Congreso «que la heroica revolución confiada a los esfuerzos del Ejército libertador, tuvo por principal objetivo destruir la influencia siniestra de un Congreso insensato que no supo corresponder a la confianza pública, que entre las medidas absurdas que abortó, ocupan prominente lugar los cálculos financieros, que descantillando considerablemente las rentas mutuales de la nación arrastraron la hacienda pública al borde de la bancarrota»³⁹.

Las ordenanzas del 2 de marzo y del 17 de marzo suprimieron los monopolios y remates

sobre los derechos que gravaban la coca y la cascarilla. Estas dos medidas apaciguaron a los sectores económicos afectados desde hace varios años.

El decreto del 28 de enero de 1849 ratificó definitivamente el tratado de Arequipa del 3 de noviembre de 1847 que restablecía la libre circulación comercial con Arica. Era también un pedido apremiante de la élite paceña que vio perjudicados sus intereses comerciales desde 1846.

El decreto del 7 de abril de 1849⁴⁰ que confinaba las casas comerciales extranjeras del interior a Cobija, debía favorecer también a sectores económicos paceños, porque un gran número de estas casas comerciales extranjeras estaba en La Paz. Sin embargo ésta es también una excelente ilustración de la estrategia política y económica de Belzu que con esta medida quería conciliarse al mismo tiempo con los artesanos y pequeños comerciantes mestizos, que protestaban contra la importación de productos de ultramar que competían con sus actividades y también con los grandes comerciantes bolivianos así que veían como serios competidores se alejaban.

No cabe duda de que estos decretos favorecían a la economía paceña, pero también fomentaban desequilibrios regionales entre el norte y el sur del país que podían agudizarse más adelante.

El gobierno de Belzu fue consciente de estos riesgos y decretó una rebaja de los aranceles sobre los productos importados desde Cobija⁴¹. Sin embargo, esta reducción no podía compensar totalmente un comercio libre. La administración belcista siempre trató de promover un equilibrio regional que no siempre era aceptado por las élites locales.

39. Casto Rojas, *Historia financiera de Bolivia*, Editorial Universitaria, UMSA, La Paz, 1977, p.152.

40. Hans Hüber Abendroth, 1997, p. 348 - 349.

41. Casto Rojas, 1997, p. 168.

Hay que insistir además en el otro pilar de la política económica belcista, la acuñación en gran cantidad de moneda devaluada llamada feble, esto a pesar de las disposiciones prohibitivas del tratado de Arequipa. Con ello se trataba de incrementar los ingresos del Estado por medio de los derechos de acuñación en la Casa de Moneda y permitir así el saneamiento de las finanzas públicas, pero también reactivar la actividad económica después de dos años de crisis, por medio de un aumento de la masa monetaria. Antonio Mitre ⁴² evidenció la importancia de esta moneda feble que articulaba la actividad económica y comercial de una amplia zona heredada de la época colonial, que cubría Bolivia, el sur del Perú y el norte de Argentina.

Todas estas medidas ponen en evidencia la complejidad de la política económica belcista calificada a veces, de manera un poco apresurada, de proteccionista por la historiografía tradicional.

Belzu restableció también los municipios mediante decreto del 27 de diciembre de 1848 y paró el cobro anticipado del tributo sobre las comunidades indígenas ⁴³. Se conciliaban así dos estructuras fundamentales de la sociedad tradicional.

A pesar de esa política activa y enérgica, la tarea de Belzu no fue fácil. Tuvo que enfrentar inmensas dificultades para mantenerse en la presidencia.

Desde 1847, ningún gobierno había podido imponer el orden. Las facciones políticas y las Fuerzas Armadas actuaban sin control cometiendo abusos y atropellos contra la población.

Además, aunque Belzu pudo llegar al poder

con el apoyo de una parte de los ballivianistas y crucistas, opositores tenaces suyos como Linares y Ballivián no habían renunciado a la presidencia y suscitaron muchas sublevaciones. Belzu, que trató de fomentar una política de reconciliación a través de una ley de amnistía, complicó todavía más su posición al permitir que varios de sus adversarios volvieran a Bolivia.

Los pronunciamientos más graves tuvieron lugar en marzo de 1849 en Oruro, Cochabamba y sobre todo La Paz. El régimen belcista pudo movilizar a los artesanos mestizos de las ciudades y los indígenas ⁴⁴ del campo de La Paz y consiguió salvar la situación.

En La Paz, los enfrentamientos fueron muy duros. Los artesanos y pequeños comerciantes mestizos saquearon varios comercios y mataron a varios partidarios de Ballivián. El pequeño pueblo urbano de entonces salvó el gobierno de Belzu y aprovechó los disturbios para ajustar cuentas con los grandes comerciantes bolivianos y extranjeros ⁴⁵.

El fracaso de las sublevaciones de marzo fue un desastre para Ballivián, quien perdió gran parte de su prestigio político y resultó un éxito para Belzu, quien pudo consolidar su posición política. A partir de este momento, Linares encabezó la oposición contra Belzu.

Belzu pudo salvar su gobierno gracias a la intervención de varios sectores populares, aunque a costa de serias ambigüedades y contradicciones que iban a debilitar y desestabilizar su gobierno hasta 1855. No fue fácil incluir en la misma alianza política a artesanos y grandes comerciantes, hacendados y comunidades indígenas.

42. Antonio Mitre, *El Monedero de Los Andes*, Hisbol, La Paz, 1986.

43. Raúl Calderón Jemio, 1992, p. 152 - 153.

44. Raúl Calderón Jemio, *En Defensa de la Dignidad: el Apoyo de los Ayllus de Umasuyu al proyecto belcista durante su Consolidación 1848 - 1849*, Estudios bolivianos, 2, La Paz, 1996, p. 99-110.

45. Nicanor Aranzaes, 1980, p. 98-101.

CONCLUSIÓN

Para conciliar, no sin dificultades, las realidades múltiples, diversas y heterogéneas de la Bolivia de mediados del siglo XIX, entre 1848 y 1855, Belzu construyó un sistema político híbrido que asociaba estructuras, prácticas y representaciones políticas modernas y a la vez tradicionales ⁴⁶. Por ejemplo, Belzu se apoyaba sobre gremios artesanales heredados de la sociedad colonial del antiguo régimen, pero también en reglas administrativas modernas ⁴⁷.

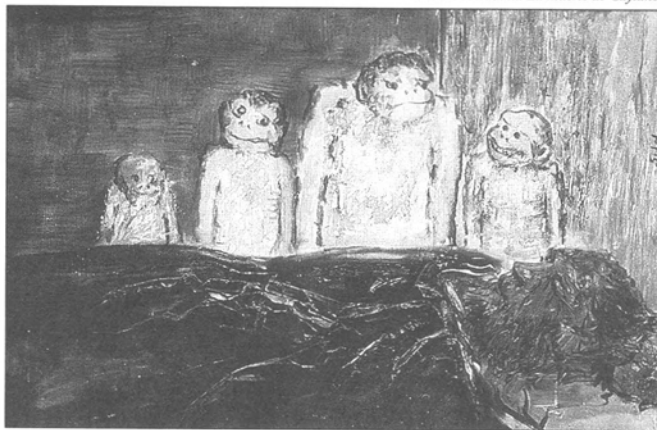
En otro trabajo tratamos de mostrar ⁴⁸ que utilizó también las referencias religiosas para legitimar su proyecto político. Sin abandonar el instrumento moderno de legitimidad que era el principio de la soberanía popular y nacional, Belzu se presentó como un dirigente político providencial y protegido por las potencias celestiales,

y sobre todo por la Virgen María. Poco a poco, y sobre todo después del amago de asesinato contra Belzu, el 6 de septiembre de 1850, el providencialismo político religioso se convirtió en el resorte ideológico esencial del Estado belcista caudillista.

Al tratar de asociar esta tradición y esta modernidad que impregnaba la sociedad boliviana y el imaginario de sus habitantes a mediados del siglo XIX, Belzu pudo resolver por un tiempo la aguda crisis que azotó a Bolivia en su primera época republicana.

Entre 1848 y 1855, el equilibrio inestable del Estado caudillista fue frágil y no pudo durar eternamente, pero permitió encontrar ciertas respuestas a los profundos problemas y temibles contradicciones de la sociedad boliviana de la primera parte del siglo XIX.

Gildaro Antezana. La muerte de Caytano



46. Frédéric Richard, *Política, Religión y Modernidad en Bolivia en la época de Belzu en El Siglo XIX en Bolivia y América Latina*, IFEA, Embajada de Francia, Coordinadora de Historia, La Paz, 1997, p. 619- 634.

47. Idem

48. Idem

“Sobre la ritualización de ver a una niña quemada”¹

Kathleen Slobin²

Aquí encontramos una redescritción de un encuentro emotivo con una niña quemada en África occidental. Es un relato fenomenológico que, por ser altamente significativo, se concentra en la introspección, la intersubjetividad y la percepción sensorial, ritualizados en el trabajo de campo. Al final, la investigadora termina entrevistándose a sí misma al decir: “Yo escribo para mostrarme a mí misma mostrando a gente que me muestra mi propio mostrarme”. Es el valor de lo subjetivo. El concepto de ritual es examinado en su función retórica como un marco para la escritura de la experiencia vivida en el campo.

El trabajo de campo es una empresa humana compleja, llena de cánones, estrategias, rutinas, corazonadas e intuiciones profesionales (Hammersley y Atkinson 1983, Kleinman y Copp 1993, Marcus y Fischer 1986, Schatzman y Strauss 1973). Opera mediante un flujo continuo de impresiones sensoriales, emocionales y cognitivas, permitiendo a los/las trabajadores/as de campo³ organizar sus reacciones ante una gama

de encuentros que abarcan desde lo mundano hasta lo extraordinario. Muchas de estas experiencias logran ser incluidas en diarios, apuntes, tablas y fotografías y luego son codificadas, ordenadas y redescritas como relatos analíticos generalizados. Las experiencias, los sentimientos y los encuentros personales fortuitos, considerados inapropiados, son excluidos con frecuencia (Clough 1992, Geertz 1988, Kleinman y Copp 1993).

Traducción: Gonzalo Araoz S.

1. Una parte de este artículo fue presentada de 1991 en el Simposio de la Sociedad para el Estudio de la Interacción Simbólica en memoria de Gregory Stone, autor de *Un Campo Diverso: El Interaccionismo Simbólico encara a los 90*
2. Kathleen Slobin es investigadora de la Universidad del Estado de Dakota del Norte. Este trabajo fue publicado originalmente en *Symbolic Interaction*, 18 (4): 487-504. ISSN 0195-6086 JAI Press Inc. 1995. La publicación de esta traducción ha sido autorizada por la autora y por la casa editorial JAI/Elsevier. Para cualquier tipo de correspondencia dirigirse a Kathleen Slobin, Department of Sociology and Anthropology, North Dakota State University, P.O. Box 5075, State University Station, Fargo, ND 58108-5075. Correo electrónico: slobin@plains.nodak.edu

EL LUGAR

Sin embargo, a veces la pura gravedad o exuberancia de un evento da lugar a reverberaciones que detienen totalmente al yo analítico (Ellis 1993). Estas experiencias, sus acciones concomitantes y resultados que funden al yo y los/las otros/as demandan un lugar central en el escenario. Sólo en la reflexión sobre tales eventos o en su recuento, es que quedan al descubierto los contextos estratificados, las perspectivas individuales y las rupturas, continuidades y resoluciones sociales (Denzin 1989; Linden 1993).

Entre 1989 y 1990, yo pasé nueve meses en Mali, África occidental, realizando una investigación de campo sobre el cuidado de la salud familiar. Esta circunstancia me dio la oportunidad de observar de cerca cómo de manera significativa las descripciones analíticas están formadas por aspectos subjetivos de la experiencia de campo. Ocasionalmente escribí descripciones completas de lo que más tarde llamaría "situaciones altamente cargadas", que me sorprendieron en los límites de mí misma como investigadora y me precipitaron hacia estrategias desconocidas de manejo. Denzin (1991a, p.62) llama a tales situaciones *epifanías*, es decir, momentos en los que una persona está "experimentando una crisis y carece de un marco interpretativo que le dé sentido a lo que él o ella ⁴ está experimentando". Escribir sobre estas situaciones me permitió inscribir su detalle visual y sensual y examinar sus aspectos subjetivos y objetivos.

Yo realicé mi trabajo de campo en el pueblo de Bendiagara y en una aldea cercana sobre la meseta de Bendiagara, al sur del río Níger. La meseta es el centro del área cultural dogon, que desde mediados de los años 1800 estaba dominada por los estados Fulbe y Tukulor y luego, desde principios de los años 20 hasta la independencia de Mali en 1959, por la administración colonial francesa. Los/las pobladores/as dogon de Sanga fueron el foco de los estudios antropológicos llevados a cabo por Marcel Griaule y su equipo ⁵. A partir de los años 1930, el equipo produjo relatos extensivos acerca de la civilización, la religión y la filosofía dogon (Clifford 1988).

Bandiagara es un centro administrativo con unos siete mil residentes, rodeado de casi 140 aldeas dogon entremezcladas con campamentos nómádicos fulbe. Si bien el francés es el idioma oficial y de la instrucción en las escuelas públicas de Mali, los/las residentes locales hablan normalmente ffulde y una de las varias lenguas dogon.

La complejidad lingüística en el pueblo estaba inevitable e íntegramente enlazada a mi proyecto de investigación. Mientras con la ayuda de dos intérpretes, conduje y registré entrevistas en las lenguas de los/las informantes y en francés, para después traducirlas al inglés, las estrategias comunicativas y el requerimiento de repeticiones, clarificaciones y formulaciones alternativas

3. En el original no se especifica el género en la palabra *fieldworker*. En esta traducción se consideran ambas posibilidades siempre que no se especifique el género.

4. *Conversations with Ogotemmêli: An Introduction to Dogon Religious Ideas* de Marcel Griaule (1965) es la monografía mejor conocida de este conjunto de trabajos en los Estados Unidos. Entre otras notables monografías se incluyen *Masques Dogons* (1963), *Le Renard Pâle* (1965) con Germaine Dieterlen, y *Words and the Dogon World* (1986) de Geneviève Calame-Griaule.

5. Antes de ir al campo yo había leído el trabajo de Víctor Turner (1968, 1969) sobre el ritual entre los Ndembu. Siguiendo a Arnold van Gennep en *The Rites of Passage* (1960), él dividió los rituales en tres fases primarias: separación de la comunidad, liminalidad y reunificación. Este proceso estructurado se aproxima vagamente a una trayectoria de la inmersión en el trabajo de campo en general y a las fases de un evento "extraordinario" en particular.

formaron un telón de fondo constante en mi labor de recolección de datos, a la par de la doble revisión de sonidos y significados. Además de estas complicaciones, mi tarea primaria, como yo la veía, era entrevistar a residentes del pueblo y la aldea acerca de sus experiencias con respecto a las enfermedades.

Como otros/as investigadores/as de campo han reportado, me vi constantemente involucrada en situaciones en las que las personas me pedían medicinas, alimentos y asesoramiento o me presentaban adultos y niños/as enfermos/as que esperaban mi ayuda. La gente con la que hablaba suponía a menudo que yo era una médica, porque la gente en África occidental tiende a asociar a los extranjeros blancos con actividades misioneras y de desarrollo, que frecuentemente incluyen la asistencia sanitaria.

Más aún, sus percepciones eran reforzadas, porque además de ser socióloga médica, las preguntas de mis entrevistas enfocaban asuntos de salud y enfermedad, mi presencia en la clínica del pueblo era recurrente y tenía la tendencia a dar consejos con respecto a la fiebre, la diarrea o la herida abierta de un/a niño/a. Mis afirmaciones en sentido contrario, acompañadas por explicaciones de que yo sólo era una socióloga investigadora interesada en el cuidado de la salud familiar, generalmente encontraron respuestas que oscilaban entre la aceptación confusa y la incredulidad.

Al incrementarse la variedad de mis encuentros, mi visión del trabajo de campo también se extendió. En lugar de depender sólo de las entrevistas, empecé a buscar activamente otras situaciones, que me ofrecieran una mayor profundización en los comportamientos relativos a la salud de las familias. Algunas de estas ocasiones fueron proporcionadas por gente a quien yo había entrevistado antes o había sido referida a mí. En otras ocasiones, yo pedí ver a personas enfer-

mas o heridas cuando me contaban acerca de ellas. En otras palabras, al sentirme más cómoda con el entorno, empecé a extender cada vez más mis entrevistas a domicilio y hacía visitas a los/las enfermos/as en sus casas y en el hospital. Cerca del fin de mi estadía, me vi llevada a actuar ocasionalmente como una consultora en salud, recomendando una visita a la clínica o un examen de laboratorio.

Sin embargo, cuando mis contactos con los/las seriamente enfermos/as y heridos/as se incrementaron, descubrí que de forma concurrente yo estaba desarrollando estrategias que tenían el efecto de moderar estas situaciones cargadas emocionalmente. Mis reacciones moderadas estaban contra-balanceadas por una mayor producción de discursos internos. Como socióloga médica, carecía de toda capacitación formal sobre el cuidado de la salud y tenía pocas experiencias previas con enfermedades severas no mitigadas por la intimidad familiar, expectativas ensayadas, los medios de comunicación o el contexto hospitalario. No tenía experiencia anterior con los encuentros aparentemente súbitos con la muerte o el desmembramiento o los estragos de una infección sin tratar, que son comunes en el África occidental rural.

El caso no era que yo hubiera ido al campo sin preparación. Había estado en África antes y sabía que tales casos se encontraban allí. En forma general había intentado prepararme para ellos endureciéndome psicológicamente. Sin embargo, durante mi estadía en el campo, tales encuentros visualmente inmediatos provocaron una mezcla necesariamente contenida de choque, ansiedad y repulsión. Estas experiencias altamente cargadas dieron lugar al inicio a un murmullo de voces interiores y percepciones fragmentadas que se unirían gradualmente en el proceso de hablar con otros/as para clarificar asuntos relacionados a la situación.

Para aliviar mi preocupación con respecto a cómo sobrellevaba yo estas situaciones más extremas, empecé a escribirlas en el intento de elaborar sus aspectos subjetivos tal como se reflejaban en mi diálogo interior: ajustes visuales, sabores, sonidos y cambios emocionales. Al reflexionar sobre este material extendido, me di cuenta de que mi trabajo de campo había sufrido un cambio y que comenzaba a entrevistarme tanto a mí misma como a los/las demás. Al mismo tiempo, me di cuenta de que si bien el trabajo conmigo misma era esencialmente introspectivo y se enmarcaba en la subjetividad, era un proceso eminentemente social. Había sido iniciado, motivado y sustentado mediante el escuchar, responder y familiarizarme yo misma con otros/as. El campo que yo había encontrado a mi llegada a Bandiagara estaba transformado en un paisaje con dimensiones internas y externas.

LA RITUALIZACIÓN DE VER UNA NIÑA QUEMADA

Este proceso de tomar seriamente los aspectos subjetivos de mi experiencia de campo empezó una noche después de haber pasado el día en una aldea donde había visto a una niña gravemente quemada. Entonces decidí escribir mis apuntes diarios como si estuviese reviviendo la experiencia. En lugar de encabezar la página simplemente con la fecha, la localidad y los eventos sobresalientes, empecé a titularla: "Sobre la Ritualización de ver a una Niña quemada".

Al encapsular la experiencia bajo el término *ritual*, intenté darle voz a la tensión entre la pasmosidad de ver a una niña quemada y los ajustes de rutina que me permitieron sobrellevar la situación. En algún sentido, además, yo me regañaba a mí misma por haber aguantado tan estoi-

camente la experiencia. Por un lado, escribir bajo el término *ritualización* me permitió descubrir emociones no manifiestas mediante la re-representación del drama, seccionándola en fases, amignorando la marcha y deteniéndome en detalles sensoriales ⁶.

Yo quería descifrar algo de mi silenciosa desesperación, para hacer justicia a la calidad vivida de la experiencia exponiendo sus valores perceptuales y sensoriales – vistas, sonidos, sabores, pensamientos internos y expresiones verbales (Jackson 1989, Merleau-Ponty 1964, 1962, Stoller 1989). Por otro lado, sentí que la experiencia había derivado en una forma de ritual interactivo, incluyendo al anfitrión y a la visitante/ investigadora, lo que al legitimar mi presencia, me permitió manejar mi comportamiento. Al final, sentí cierto encarnizamiento (qué puedo decir, "un sabor amargo") del que me ocupé volcando irónicamente la noción sobre los/las sociólogos/as y antropólogos/as (incluida yo misma), quienes veían de gran utilidad el concepto de *ritual* para discernir el comportamiento de otros/as, pero que sólo hace poco empezaron a cuestionar los rituales y rutinas de su propio trabajo (eg. Brown 1992, Clifford 1986, Clifford y Marcus 1986, Crapanzano 1986, Kleinman y Copp 1993, Marcus y Fischer 1986, Rosaldo 1989, Stoller 1989, Van Maanen 1988).

El texto "Sobre la Ritualización de ver una Niña quemada" se presenta aquí con mínimas modificaciones. Al escribir, establecí un diálogo entre yo que describía las recordadas secuencias de eventos y yo que les daba significado. Para clarificar la *intervocalidad* del texto, puse las reflexiones en cursivas. El texto que se lee como el extracto de un diario, es una mirada a un grupo de aldeanos/as que tienen que afrontar un accidente

6. Los/las pobladores/as dogon nombran tradicionalmente a sus niños/as de acuerdo al orden de nacimiento, y según el nacimiento del/la niño/a antes o después de un hermano o una hermana. Entre los/las que hablan Dogon, una lengua dogon comúnmente hablada en las aldeas cerca a Bandiagara, el nombre Samba señala que su portadora nació después de varios hermanos.

serio. Lamentablemente tales accidentes no son poco comunes en África rural, donde los niños, el fuego y la comida caliente demandan la atención simultánea de las madres.

CIERTA MAÑANA

Para visualizar la escena, Aysata, mi intérprete y yo llegamos a la aldea dogon después de un corto viaje en motocicleta desde Biandagara, como lo hacíamos la mayoría de las mañanas durante la semana. La aldea se encontraba en un peñasco escarpado sobre el camino, camuflada en parte por sus muros de roca, sus casas de techos planos y unos cuantos graneros de adobe con techos cónicos. A la mitad de mi trabajo de campo, yo había elegido esta aldea como lugar de estudio por su proximidad al pueblo y su tamaño relativamente pequeño de 150 adultos y niños/as. Nosotras habíamos estado visitando gente del lugar por aproximadamente dos meses, hablando informalmente con figuras clave como el jefe, el hijo del jefe, sus esposas, el herrero y los/las trabajadores/as de salud de la aldea y realizando entrevistas más formales acerca de su salud con miembros integrantes de familias de la aldea. Yo había llegado a sentirme un tanto cómoda en la aldea, lo que se reflejaba en los saludos desde los patios que acompañaban nuestros paseos a lo largo de los senderos serpenteantes. Aquella mañana particular, al aproximarnos al centro de la aldea, Aysata señaló al jefe, que estaba sentado cerca del la fundición del herrero. El texto empieza cuando nos pusimos a hablar con él.

LA RITUALIZACIÓN EN SÍ

Aysata y yo estábamos sentadas hablando con el jefe, quien parecía cansado, con los miembros estirados sobre las rocas planas del piso, apoyando su espalda contra un muro de piedra. Él había estado enfermo por varios días y no se veía como siempre. Su rostro estaba comprimido alrededor

de sus facciones angulosas. Sus ojos brillaban sólo ocasionalmente al reconocer en mis preguntas las referencias de las personas y los eventos acerca de la vida de la aldea. Al fondo, sólo a unos cuantos pies de distancia, el herrero estaba golpeando un tambor de acero. El martilleo sonaba fuerte y como campana, pero se distanciaba por su repetición y sus rudimentarios sonidos. Sin embargo, el herrero era parte del grupo. Él y el jefe habían estado juntos antes de que nosotras nos acercásemos. Ocasionalmente él respondía o se manifestaba cuando le lanzábamos preguntas o se despertaba su interés.

Para aliviar al jefe de mi interrogatorio y satisfacer mi propia curiosidad, dejé el lugar donde estaba sentada para ver lo que estaba logrando el martilleo del herrero. Él estaba usando un martillo de mango corto para golpear cuñas de acero en el doblaje del metal que separa al borde de la rueda de su centro. Era un proceso pesado y lento. El tambor de acero no cedía su solidez ante el peso del martillo. Talán, talán, tilín, tilín... los pies callosos del herrero mantenían firme el tambor, contra equilibrando la fuerza de su brazo y el martillo. Los dedos de sus pies descalzos se veían vulnerables, a unas pulgadas de distancia del martillo que golpeaba.

De pronto me llamó la atención Eugene, un aldeano asistente en salud de la misión, que bajaba por el sendero. Entre saludos recíprocos, mis ojos se detuvieron en una caja que Eugene llevaba en una mano y que él me había mostrado antes en el botiquín médico de la aldea en una de nuestras primeras entrevistas. Recordé que la caja contenía algún tipo de desinfectante en aerosol. Le pregunté por qué llevaba la medicina y dijo que iba a tratar a una niña que se había quemado una pierna cuando se derramó agua sobre ella. Pregunté si yo podría ver a la niña. El consintió.

Como no queríamos dejar al jefe y al herrero en forma abrupta, continuamos hablando con

ellos. El herrero siguió martillando. Yo tomé la iniciativa de hacer preguntas, Aysata traducía para mí y hacía preguntas por su cuenta. Eugene fue al taller del herrero y sacó unas piezas de metal que ya habían sido divididas del tambor. Explicó que las secciones serían forjadas para convertirse en picos y azadones. Yo levanté una de las piezas, era más pesada de lo que aparentaba y desafiaba mi intento por levantarla. Todos nos quedamos observando al herrero, como si tácitamente estuviéramos honrando sus logros.

Entonces Eugene le indicó a Aysata que todas íbamos a la casa de la niña. Tras seguirle sendero abajo, serpenteando entre muros de piedra, entramos a un pequeño patio a través de una puerta abierta y entonces, apenas entrados en la casa, encontramos a una mujer acostada con la niña sobre una estera en el piso. Sólo dos pies más allá de la puerta estaba la madre sosteniéndola envuelta en una tela suelta. El paño colorido suavizaba y oscurecía a la niña, dando una impresión de normalidad del pequeño cuerpo acurrucado alrededor de la figura inclinada de su madre.

Me senté sobre el piso presionando mis piernas con fuerza contra mí misma. Empecé a mirar abajo, hacia la niña: su cuerpo oscuro estaba más oscuro por aquí y por allá. Su cabello habían sido cortados o parcialmente chamuscados. Partes de su frente estaban quemadas. Áreas lodosas, de color naranja rojizo, apelmazaban su cintura y la parte baja de su espalda en dirección a los pequeños muslos y alrededor del trasero. También había partes cubiertas por ungüento blanco.

La niña estaba echada sobre un costado, el bueno, lactando en dirección a su madre. Pregunté por el nombre de la pequeña. "Samba", dijo la mujer. "Oh", dije yo, "ella tiene muchos hermanos". La mujer sonrió, "Sí, yo tengo tres muchachos". 6

Mientras describo mi actividad, me doy cuenta de que estoy armando la imagen de la niña quemada.

da. Mirando a la niña, yo estaba buscando partes reconocibles, notando distorsiones y heridas. Estaba distinguiendo lo vivo de lo no vivo, tejidos sanos de tejidos carbonizados, tejidos apelmazados de piel suave y expuesta. Esta era una mirada detallada que incluía una mayor conciencia de que la niña estaba respirando. Aquí, yo estaba sufriendo las heridas en forma protectora. También buscaba identidad y vida en esta pequeña persona quemada, pero viva en su respirar y lactar.

Levanté mi vista, fijada en la niña, para mirar alrededor, en la habitación. Aysata está sentada a mi lado, Eugene se encuentra en la esquina opuesta a mí, moviéndose a lo largo de la pared y hacia la niña. Hay dos mujeres, una con un niño, sentadas al pie de la cama que ocupa la esquina oscura. Otra mujer está parada contra la luz de la entrada. Nosotras estamos reunidas estrechamente, rodeadas de paredes ahumadas, renegridas. El piso es desigual, perforado ocasionalmente por una piedra. Me doy cuenta de que estoy sentada, mis pies cruzados debajo mío, sobre una estera de paja.

Empiezo a hacer preguntas a Eugene, a través de Aysata. Miro a Aysata. Desde que entramos en la casa no nos hemos dicho nada. Ella empieza a tomar mis palabras francesas y a convertirlas en frases dogon. Estoy pensando en inglés y francés. Hago una pregunta y espero una respuesta: ¿Cuándo ocurrió esto?, ¿hace cuántos días?, ¿cómo ocurrió?, ¿afuera o en la casa?, ¿qué edad tiene la niña? y ¿qué piensas tú?"

Mis preguntas localizan lo que yo veo ante mis ojos en una secuencia temporal y espacial. Ellas conectan mi presencia con las otras personas en la pieza y parecen legitimarla. Me doy cuenta de que estoy tratando de normalizar la experiencia mediante el llenado de categorías comunes. Estas preguntas no son para la madre de la niña. Son interrogantes técnicas de entrevista dirigidas a Eugene, el experto local. Las preguntas y respuestas forman un diálogo

que parece suavizar la horrible visión de la niña carbonizada y apelmazada. Yo estoy amortiguando la experiencia mediante el cambio de un dominio visual a uno verbal y cognitivo. La última pregunta: “¿Qué piensas tú?”, es abierta y proyecta la situación hacia el futuro. Es vaga y trae la incertidumbre para enmascarar el asunto de mayor presión, la muerte.

La niña solloza. Miro para ver que la madre se distanció un poco. Pregunto sobre el dolor: “¿Eugene, le diste aspirina a la niña?” Pregunto sobre la substancia naranja rojiza que cubre algunas de las quemaduras. Eugene dice que es kéké. Aysata añade que en fulfulde esta planta se llama takko. Aysata y Eugene hablan sobre la planta. Aysata me dice que está tratando de recordar cuál es. Empiezo una búsqueda mental de nombres de plantas locales, kéké...takko. Recuerdo que Nahoum, un hombre fulbe mayor, recientemente entrevistado en el pueblo, había usado takko para sus problemas de estreñimiento. Yo asocio esto con lo que un técnico del laboratorio del Centro de Medicina Tradicional del pueblo me había dicho previamente: “Los curanderos dogon usan kéké para tratar el estreñimiento asociado a la malaria”. Rápidamente transmito este recuerdo a Aysata. Ella recuerda la historia de Nahoum y empieza a describir la planta y dónde se la puede encontrar.

Hemos dejado a la niña y nos hemos enfrascado en nombrar e identificar plantas. Las tres estamos activamente involucradas en aunar nuestra información, mientras seguimos el lento ritmo interpretativo del francés al dogon y del dogon al francés. Me encuentro calmada por el ritmo y la denominación neutral. De momento, la tensión de estar con la niña quemada se ha aliviado.

Regreso de repente a la inmediatez de la situación, cuando alguien me pasa un plato hondo de madera, diciendo “kéké”. Miro dentro del plato y veo pedazos de corteza y fibras, enrollados

en formas gruesas como gusanos. Los contemplo y mis pensamientos se hacen más lentos. No veo cómo lo que está en el plato se ha convertido en lo que está sobre la niña. Dejo de hacer preguntas. Eugene dice a través de Aysata que se adhiere agua a las fibras, se las estruja y se deja gotear los residuos acuosos sobre las quemaduras. Una imagen de estrujar arena mojada de la playa pasa por mi mente. Le hago una señal a Aysata para explicarle que le entiendo.

Miro de nuevo el emplasto sobre la niña. Parece que podría funcionar, pues la infección es uno de los principales problemas de las quemaduras. El emplasto parece ahuyentar a las moscas y permite que el aire penetre. Su color y textura simulan costras formadas de forma natural. Eugene me cuenta que él no tenía suficientes vendas y que el kéké es un sustituto. Pienso en vendas y nuevos tejidos de piel siendo arrancados. Empiezo a sentir que la niña ha sido bien tratada. Noto con qué concentración la está atendiendo la madre, espantando a las moscas con el constante movimiento de un abanico y reajustándose ella misma y a la niña cuando le ofrece su pecho en respuesta a los sollozos.

Aquí la conversación se dirige hacia el tratamiento. Aleja mis pensamientos de lo que es (la visión y los sonidos de la niña y la madre) hacia lo que podría ser. El jugo fresco y protector de la planta es sustituido por la piel seca y carbonizada. El tratamiento y los cuidados de la madre ofrecen esperanza.

Pregunto otra vez por la aspirina. Eugene no le dio ninguna. Dice que después de este periodo de cuatro o cinco días ya no hay más dolor. Yo sugiero que si la niña tiene problemas para dormir de noche, se le podría dar un poco de aspirina. Yo palpo la frente de la bebé. Su frente, luego su espalda se sienten tibias. Pregunto por la fiebre. Aysata le pregunta a la madre, ella dice que la niña tiene malaria durante la noche. Pienso en





Giliano Amizama. Capitan encuchando a volar a los sapos

las píldoras de quinina, entonces recuerdo que a la fiebre le llaman malaria y entiendo que la niña podría tener simplemente fiebre. Ahora sugiero que Eugene le dé aspirina para mantener baja la temperatura. Él dice que se la dará, luego se acerca a ella y empieza a untar un poco de ungüento blanco sobre las quemaduras parcialmente expuestas. Sumerge una lengüeta plana en un frasco donde tiene una mezcla de lo que se ve como una crema blanca y fría. Él menciona las vendas nuevamente.

Eugene dice que la niña está mejor hoy. Aysata añade que Eugene piensa que ella se va a sanar. Yo estoy consciente de mi incertidumbre. Mis ojos no me dicen lo suficiente. Sigo pensando más allá, en posibilidades de infección secundaria o en neumonía. Estoy mirando la aspiración levemente rápida de la niña. Comparo su respiración con la infante infectada de tétanos y la niña con la lesión en la cabeza que yo había visto antes en el hospital. Ambas niñas habían muerto. Empiezo a pensar en el hospital del pueblo. Miro alrededor del cuarto. La veo apelmazada, a la bebé lactante, a la madre atenta y siento que la pequeña está siendo atendida. El cuidado en este momento y en este lugar es evidente e importante. El pensamiento de trasladar a la bebé al hospital choca con el actual sentido del cuidado.

Con estas observaciones, proyecto la condición actual de la niña más directamente hacia un futuro cercano. Pienso de nuevo en la muerte. Comparo la muerte en el hospital con el cuidado en el hogar. Considero varias acciones, mientras mis pensamientos oscilan entre posibles resultados asociados a tratamientos alternativos.

Mientras me siento con esta gente, estoy vagamente consciente de que estoy presenciando una pequeña parte de un drama primario. Lo estoy siguiendo, empujando con mis preguntas. Me siento hosca, pesada e inerte. La bebé solloza. Miro hacia abajo y veo a esta pequeña movién-

dose rígidamente. Ella solloza otra vez. Su madre se agacha hacia ella, ofreciéndole su pecho. La bebé toma el pezón con su boca y busca el otro con su mano y lo acaricia. Yo me dejo sentir reconfortada por estos gestos ordinarios. Ellos parecen contradecir la respiración reflexiva, quizás demasiado rápida que atrajo mi atención antes. La niña en su juego parece consciente, no sólo despierta.

Decidimos irnos. Aysata dice que la madre necesita descansar con la niña. Estoy de acuerdo. Miro el rostro de la madre, parece estar firme. Toco su mano que descansa sobre el piso, queriendo sentir algo de su agobio. Nos despedimos. Ella nos agradece por haber venido. Nosotras nos concentramos en la madre y la niña mientras cerramos la puerta por fuera.

Afuera, la luz me espanta. Varias personas se han reunido en el patio e intercambiamos saludos. Una mujer me muestra la mandíbula hinchada de su hijo. Yo miro dentro de su boca. Ambas estamos hablando y preguntando, intercambiando sonrisas y preocupaciones. Eugene menciona que durante la semana él tenía un dolor de muelas, que le impidió trabajar por varios días. Nos despedimos de esta gente y seguimos a Eugene hacia su casa, sin decir nada sobre la niña a lo largo del camino. Cuando llegamos a la casa, Eugene quita el cerrojo de la puerta y nos invita a pasar y sentarnos. Él le pasa unos mangos a Aysata y sale del cuarto. Yo le digo a Aysata que le quiero hacer más preguntas a Eugene acerca de la niña. Quiero saber por qué no la llevaron al centro de salud para un tratamiento. Eugene retorna con un sombrero lleno de mangos y se los alcanza a Aysata. Nos sentamos y mientras comemos mangos, empezamos a hablar sobre la niña y su tratamiento.

Le pregunto otra vez a Eugene por qué no habían llevado a la niña al centro de salud del pueblo. El dice que la niña es pequeña y que los

padres no tienen mucho dinero. Luego él continúa diciendo que le habían llamado de los campos para traer vendas para una niña quemada. Él se había enterado a su llegada a la aldea que la niña se había caído en una caldera de comida caliente. Continúa hablando de cuán difícil es tratar a la gente en la aldea, porque no existen fuentes confiables de insumos médicos. En este caso, él no tenía ungüento ni vendas y no había podido asegurar más en la misión del pueblo. Continuamos hablando sobre el tratamiento de quemaduras y cómo aplicar y quitar las vendas. Aunque admite que las quemaduras de la niña son difíciles de tratar, Eugene parece razonablemente confiado de que ellas sanarán.

DÍAS DESPUÉS

Más tarde aquella noche, yo escribí la mayor parte de lo que presento aquí. Durante los días siguientes, realizamos varias visitas a Samba y su madre. Hubo otros sucesos. Días después de nuestra primera visita, Eugene dijo que Samba estaba mejor y cuando fuimos a visitarla, ella estaba comiendo papilla de avena y salsa. Durante otra visita, estaba dormida. Un domingo, como una semana y media después de que la vimos por primera vez, a la salida de misa de iglesia, Eugene nos informó a Aysata y a mí que Samba había muerto. Yo estaba aturdida. El rostro de Aysata se congeló. Durante nuestra primera visita, la presencia de la muerte era palpable, pero durante los días que siguieron, yo dejé que las palabras de Eugene me aseguren que el peligro había pasado. Había dejado desvanecer el peso de mis más oscuros pensamientos. Eugene miraba abajo mientras nos contaba, transmitiendo mucho remordimiento, mientras decía que él pensaba que ella no iba a morir. Varios/as otros/as vecinos/as que se encontraban alrededor hicieron comentarios acerca de la niña: "algunas quemaduras se veían

mejor" o "las del estómago estaban todavía abiertas." Nos compadecíamos mutuamente. Había rostros llenos de pena y breves explicaciones.

Eugene, Aysata y yo fuimos a ver a la madre de Samba. La encontramos dentro de la casa. Estaba sobre sus rodillas moliendo mijo para harina. Nos saludamos en voz baja. Aysata dio sus condolencias y la madre de Samba contestó: "la niña no vino para quedarse con nosotras, vino para irse." Mientras yo la miraba, ella parecía resignada a lo que había pasado y se llevaba a sí misma de regreso a la vida. Estaba trabajando como no había podido hacerlo desde la caída de Samba.

POSDATA Y DISCUSIÓN

"Sobre la Ritualización de Ver a una Niña Quemada" introduce interrogantes acerca del lugar que ocupan la subjetividad y el acontecimiento casual en el trabajo de campo y la escritura de relatos etnográficos. La concentración del relato en las reacciones de la investigadora ante un evento particular cuestiona implícitamente la validez de métodos analíticos, que excluyen la subjetividad de la autora (Clough 1992). En este sentido, el relato se inscribe en el trabajo interdisciplinario en sociología, antropología y estudios culturales feministas que están abordando enigmas epistemológicos perennes en las ciencias humanas. Estos trabajos ponen de relieve asuntos que conciernen al nexo saber/poder (Foucault 1980), problemas de representación y significado (Baudrillard 1983, Derrida 1974, Rorty 1989), el/la sujeto descentrado/a y fragmentado/a (Lacan 1977, Lyotard 1984) y una desgastada credulidad en la función emancipadora de las ciencias sociales positivistas (Bauman 1976, Horkheimer 1972, Merleau-Ponty 1964, Smart 1993). Sus temas entrópicos replantean los límites entre la ciencia y el arte y abren posibilidades para unas ciencias sociales radicalmente más in-

clusivas.

Entre los/las sociólogos/as cualitativos/as, Krieger (1991), Ellis (1991a, 1991b, 1993), Ellis y Bochner (1992), Paget (1993a), Linden (1993), Denzin (1989, 1991b), y Richardson (1992, 1993a, 1993b) se exhiben sensibilidades concomitantes a la coordinación del contenido de la investigación, la presentación escrita y la biografía del/la autor/a. Ellos/as presentan sus experiencias como autores/as/-sujetos/as de sus trabajos, escribiendo contra los modelos convencionales que delinear relatos despersonalizados, centrados en conceptos neutros y términos valorativos (Richardson 1992). Ellis, Paget y Linden escriben sobre vivencias emocionales intensas, yuxtaponiendo la descripción, la reflexión introspectiva, la escritura de diarios, la conversación y la explicación. Los arreglos textuales que favorecen los esquemas narrativos y emotivos por encima del argumento lógico se entrecruzan a través de sus relatos. En Ellis y Bochner (1992) y Paget (1993b), la escritura se extiende hasta la acción. Las voces en la historia de vida de un/a sobreviviente del Holocausto en Linden (1993 pp. 113-135), que interrumpen la biografía con la autobiografía, casi saltan de la página. La autobiografía juega un papel convalidante en los esfuerzos de Krieger por establecer una sociología más personalizada. Denzin (1989, 18) re-enfoca la Imagenación Sociológica de Mills (1959) como una serie de epifanías biográficas "donde los problemas personales se convierten en asuntos públicos". Finalmente, Richardson une su experiencia como poetisa a su escritura sociológica, usando formas retóricas para crear representaciones condensadas y evocativas de las vidas de los/las sujetos.

Estos relatos polifónicos, sumergidos en autores/as /sujetos/as descentrados/as, se leen como respuestas a los retos postmodernos y postestructurales de las ciencias sociales positivistas. Sin

embargo, ellos también se leen como exploraciones neo pragmáticas dentro de las ideas de Mead, James y Dewey acerca del sujeto reflexivo/a, los símbolos significantes, el/la otro/a generalizado/a y la indeterminación de la experiencia (Shalin 1986). En efecto, estos/as investigadores/as están "labrando" un espacio para ellos/as mismos/as y sus sujetos de investigación. Ellis (1991a, p.30) examina la reflexividad y los símbolos significantes en la experiencia emotiva a través de la auto-introspección. Ella escribe: "Usando al sí mismo/a como sujeto, podemos basar la auto-introspección de la investigadora sobre prácticas aceptadas de investigación de campo y tomar en cuenta los mismos asuntos que consideramos al estudiar cualquier 'n' de uno". Kleinman y Copp (1993, p.52) sostienen que la subjetividad es primordial para la inmersión en el trabajo de campo y argumentan que deberíamos usar todos nuestros sentimientos, incluso los que ahora consideramos inapropiados, como instrumentos para el análisis". Al tomar con seriedad los aspectos personales y sociales de la reflexividad y al/la otro/a generalizado/a, los métodos de investigación y la escritura se convierten en aspectos integrales de la experiencia vivida del trabajo de campo. De esta manera, la escritura de los apuntes de campo va más allá de representar charlas y eventos como datos para el análisis, hacia la escritura de la indeterminación de la experiencia vivida en el campo. Escribir el trabajo de campo se convierte en una actividad reflexiva, una manera de verse uno/a a sí mismo/a viendo, de sentirse a sí mismo/a sintiendo (Merleau-Ponty 1964), "una forma de 'saber' y un método de descubrimiento y análisis" (Richardson 1993a, p.516). En los términos de Mead, tal escritura se desenvuelve a través del estímulo reflexivo de símbolos significantes en el/ la escritor/a/lector/a, un "llamado" que difumina los límites entre los/las sujetos/as.

Y a veces, entonces, escribir el trabajo de cam-

po se aproxima y toma parte en lo que Dewey (1980, pp. 132-133) halla característico del arte. Dice que “a través del arte, los significados de objetos que de otra manera son mudos, rudimentarios, restringidos y resistidos, se clarifican y concentran, y no por el pensamiento que trabaja laboriosamente sobre ellos ni por la fuga a un mundo del mero sentido, sino por la creación de una nueva experiencia”.

Para hacer revivir el contexto en el que yo escribí aquella noche en Bandiagara, vuelvo a mirarme, agachada sobre mi máquina de escribir, mis dedos golpeando sobre el teclado. Me sentía “importunada” por las palabras, los mensajes, y los problemas de representación. Los debates postestructurales que constituyen la “crisis de la representación” parecían periféricos a los dilemas más personales y cuasi-éticos y las abundantes contingencias históricas que enmarcaban mi investigación de campo como una actividad etnocéntrica. En el nivel personal, cargué esa ansiedad a la que Geertz (1988, p. 97) se refiere en las etnografías contemporáneas, llenas de metáforas de “extrañeza, hipocresía, impotencia, dominación, desilusión.” Ahí estaba yo en el campo, por un periodo de tiempo relativamente corto (tres, luego nueve meses). ¿Cómo podía yo interpretar, en palabras de Crapanzano (1986, p.51) a la “hermeneuta quien, como Hermes mismo, clarifica lo opaco, convierte lo extraño en familiar, y le da sentido a lo sin sentido?”

Yo era una mujer occidental blanca, destacada, sin tutoría en las lenguas locales, haciendo una investigación fuertemente mediada por el silencio, los gestos físicos, las lenguas dogon-fulfulde-francés, y produciendo páginas de transcripciones y apuntes de campo en inglés.

En el nivel estructural, las asociaciones históricas y contemporáneas del África precolonial y colonial amenazaban con dismantelar cualquier análisis de investigación coherente. Las críticas

de Hountondji (1983), Bruckner (1986), Mudimbe (1988) y Miller (1990) demuestran cómo los discursos literario y etnográfico sobre África han dependido de los supuestos occidentales de la realidad en los que los pueblos africanos oscilan entre el/la “otro/a” degradado/a y romantizado/a. Más aún, ahí estaban los asuntos contemporáneos de desarrollo acompañados por el desfile a través de los medios de comunicación de la pobreza, la hambruna, el Sida, el conflicto civil y la corrupción política, imágenes del periodo postcolonial fácilmente montadas como “cuentos de horror” desde el campo.

Trabajando contra estos textos, yo quería escribir relatos más completos sobre la gente misma, recogiendo no sólo sus luchas, sino también sus logros. La necesidad de transformar la “experiencia sensual, subjetiva” (Prat 1986, p.32) del trabajo de campo en conceptos impersonales y precisos se sumó a mis dificultades. Era como si tal relato fuera a mermar aún más las vidas de quienes yo estudiaba, convirtiéndolos, en palabras de Ellis (1991a, p.45), en “vainas vacías de gente, sin espíritu, cuyos sentimientos se asemejan a los modelos de toma de decisión de los teóricos de la opción racional”.

En algún momento, empecé a resistirme al análisis, recordando el argumento de Sontag (1961, p.6), que tal interpretación “excava, y mientras excava, destruye, cava ‘detrás’ del texto, para encontrar un sub-texto que es el verdadero.”

En un tono similar, yo luché con el carácter paradójico de los métodos de investigación de la observación participante en el contexto de interaccionismo simbólico. Los relatos de investigación minimizan generalmente los procesos sociales de empatía e intersubjetividad, aunque se basen en ellos y sean contingentes a ellos. Si como sugiere Herbert Blumer (1969), la metodología de investigación se basa en supuestos paradigmá-

ticos, entonces los relatos investigativos deberían incluir alguna indagación de cómo se difunden e interpretan interactivamente las reacciones del/la sujeto-investigador/a. ¿Cómo pueden saber los/las investigadores/as “si están viendo objetos como otros/as los ven”, si no examinan reflexivamente sus reacciones subjetivas?, ¿si ellos/as no intentan, en efecto, verse a sí mismos/as como otros/as les podrían estar viendo?

En mi trabajo, la extensión del alcance intercultural, sostenido a través de diferencias en la lengua, motivaciones, conocimiento, creencias, y actividades habituales tornaron este aspecto en algo especialmente problemático. Yo empecé a hacerme preguntas como: ¿bajo qué condiciones podía yo suponer un entendimiento?, ¿qué signos gestuales estaba usando para señalar la concordancia, contradicción o ambivalencia? o ¿cuáles eran las contradicciones entre mis actuaciones y mis procesos subjetivos? Llegué a sentir que cualquier producto mío de investigación estaría poderosamente formado por la emergencia del entendimiento y de la cooperación, sin mencionar la buena voluntad de la gente con la que trabajé. Trinh T. Minh-ha (1989, p.22) en *Woman, Native, Other* describe así esta cualidad de la intersubjetividad emergente en sus relatos de campo: “Una escritura para la gente, *por* la gente y *de* la gente es, literalmente, un reflejo reflexivo multipolar que se mantiene libre de las condiciones de la subjetividad y objetividad y que, sin embargo las refleja a ambas. Yo escribo para mostrarme a mí misma mostrando a gente que me muestra mi propio mostrarme”.

Dado este contexto de investigación turbulento, altamente mediado, escribir en el campo se convirtió, en palabras de Barthes, en “el área confortante de un espacio ordenado” (Barthes 1968, 9). Escribir para transcribir, representar y reflejar tanto como para actuar y hablar, fundamentaron mi vida y trabajo. Escribir se convir-

tió, de alguna forma, en un sexto sentido, en un modo de experimentar a mí misma sintiendo, viendo y entendiendo. A veces la máquina de escribir arrancaba improvisaciones. La escritura, relativa a las gruesas texturas de las demandas cotidianas, se convirtió en mi libertad.

Esta cualidad de improvisación se mantuvo en mí la noche en que escribí la pieza sobre la “niña quemada”. Bordeando la “mala fe” de Sartre, mi sentido de desesperación demandaba un gesto audaz. Quería confrontar estos sentimientos un tanto rudimentarios, examinar lo que había hecho y las decisiones que había tomado. Deseaba sacar algo de la experiencia y no dejar que se deslizara como cualquier otro evento.

Recurriendo en parte a mis años como pintora, entré en un modo estético, retórico. A tiempo de mantener el contacto con las demandas de una ciencia social empírica (Blumer 1969), tomé un giro irónico, contrastando la “objetivación del sentimiento” en el arte (Langer 1967, p.87) y la negación del sentimiento en la ciencia. Sentada frente a mi máquina de escribir, escruté los eventos del día, recordando al jefe, al herrero, a Eugene, y luego a la niña. Estaba buscando una forma, un modo de contextualizar esta secuencia de encuentros, de sostener una exploración detallada de la experiencia de ver a la niña quemada. Quería trasladarme al significado de la experiencia, abrirla enfocando la interacción entre la autorreflexión y la observación externa. Estaba buscando sentimientos abandonados. La escritura proporcionaría una oportunidad, parafraseando a Dewey (1980, p.44), para [re] realizar la experiencia – uniendo “la acción y su consecuencia” en la percepción para encontrar el significado.

Tensa y lista para empezar, me abalancé sobre la palabra *ritual*. La palabra es evocativa; me dio una forma suelta y abierta para retomar y revivir la experiencia. Aludía a una abundancia de prácticas locales étnicamente constituidas. Ponía en

manifiesto imágenes de teatro y actuación, voces, iluminación, escenarios, movimiento y gestos. El hecho de escribir estas características elevaría mi sensibilidad hacia lo que yo veía y sentía. Al mismo tiempo, la palabra cargaba significados opuestos que reflejaban mi propio sentido de tensión y esfuerzo. Contrastaba rutinas vacías y hábitos compulsivos con experiencias transformativas y profundas. Entonces, también, como un rito de paso (Gennep 1960), escribir el ritual mantenía una promesa para el compromiso social – una experiencia de *communitas*, como Turner (1969, p. 96) escribe, “dando reconocimiento a un lazo humano esencial y genérico, sin el cual no podría haber *ninguna* sociedad.” Para tal efecto, mi ritual de escribir me obligó a verme a mí misma con los/las otros/as quienes, como yo, experimentaban y sufrían esta experiencia.

Renato Rosaldo (1989, p. 12) ha escrito eloquentemente que el ritual, definido por su formalidad y rutina, “se asemeja más a una receta, un programa fijo, o un libro de protocolo que un proceso humano abierto”. El sugiere que al enfocar su atención en los rituales como un proceso central en otras culturas, los/las etnógrafos/as minimizan sus exploraciones sobre las emociones humanas, distorsionan sus descripciones y alteran la configuración de variables claves en sus análisis.

Al leer las aserciones de Rosaldo, poco tiempo después de regresar de Mali, empecé a pensar en las mismas actividades del trabajo de campo como rituales que permiten a los/las investigadores/as hacer un cuidadoso seguimiento de su involucramiento y su proximidad con respecto a quienes ellos/as estudian. Estos rituales arman un ritmo de preguntas, respuestas, requerimientos, pruebas y explicaciones. Además, las entrevistas escenifican y, en grados variantes, controlan encuentros sociales ya marcados por diferencias de autoridad, rango social, vulnerabilidad, y fami-

liaridad con los contenidos.

Como se hizo manifiesto en la escritura de la experiencia de la niña quemada, la ritualización de la situación respondió a mi necesidad de manejar emociones poderosas. Los rituales sociales involucrados en las visitas y entrevistas proporcionaron rutinas que no sólo me permitieron contener mis emociones, sino que me facultaron para modular y controlar una gama de reacciones subjetivas.

No obstante, al continuar pensando en la palabra *ritual* y su *ritualización* derivativa como forma de escritura, llegué a valorar cómo funciona retóricamente. La palabra *ritual* es ambigua, enriquecida por significados literales y figurativos contradictorios. Literalmente pertenece a la actualización de ritos de significación religiosa o cultural. Como tales, las estructuras rituales ponen en juego, como escribe Turner (1986, p. 35), “el total repertorio humano vital de pensar, querer, desear y sentir, actos que se interpenetran sutil y variadamente en muchos niveles.” Figurativamente, la palabra *ritual* connota una convención, hábito o rutina social y, en modo más trivial, un gesto derivado consuetudinaria o compulsivamente.

A través de su función retórica, los múltiples significados de *ritual* compiten unos contra otros. Por ejemplo, la expresión gesto *ritual* lleva en forma velada significados asociados con su más profundo sentido de rito religioso. Las figuras del habla funcionan, según Sapir (1977, p. 3), a través de su capacidad de relacionar un significado “por reemplazo, por implicación o por yuxtaposición con respecto a otra.” Como consecuencia de su plasticidad e inestabilidad, las palabras usadas como metáfora o ironía tienen la capacidad de expresar los aspectos complejos, ambiguos e incluso inefables de la experiencia vivida. Ellas ofrecen piedras de toque, *símbolos significantes*, de experiencias comúnmente percibidas, incluso

en el momento de generar retóricamente la escritura y el habla expresivas asociadas con las vivencias.

Este uso retórico del lenguaje contrasta en forma aguda, como nota Brown (1992, p. 4), con "la deseada univocalidad de la escritura científica, en la que el autor idealmente transmite un significado y sólo un significado en lo que él o ella dice." Sin embargo, el descubrimiento científico y sus concomitantes teoría y conceptos son inconcebibles en ausencia del juego de metáforas, la comparación, la asociación fortuita y la ironía (Lakoff y Johnson 1980, Nisbet 1976). En forma similar, la escritura del trabajo de campo debe abrirse al juego del lenguaje en sus aspectos retóricos, enfocándolo de esta manera como una actividad de campo central. La escritura toma entonces su lugar junto a la participación, observación y otras estrategias reflexivas que son la experiencia de campo. Se convierte apropiadamente en lo que Barthes (1968, p. 9) llama "un campo de acción": (El lenguaje) no es tanto un conjunto de materiales como un horizonte, lo que implica tanto una frontera como una perspectiva. En pocas palabras, es el área reconfortante de un espacio ordenado. El escritor literalmente no quita nada de él, un lenguaje es más bien para él una frontera que, al sólo traspasarla podría conducir al supernatural lingüístico; es un campo de acción, la definición y esperanza de una posibilidad.

Finalmente escribir "Sobre la Ritualización de ver a una Niña quemada" me ha permitido percibir cómo los rituales y las actuaciones hacen efectivas formas de reflexividad social (Mead 1962). Como el espejo utilizado metafóricamente por Cooley (1964), Strauss (1969), Minh-ha (1989), y otros/as para representar la reflexividad del sí mismo/a, los rituales nos permiten vernos como aparecemos en nuestras interacciones con otros/as. "El espejo mismo," escribe Merleau-

Ponty (1964, p. 168), "es el instrumento de una magia universal que cambia las cosas en espectáculo, los espectáculos en cosas, a mí mismo en otro y a otro en mí mismo". En esta potencialidad para la reflexividad social, los rituales traen una perspectiva, una forma y algún grado de objetividad a experiencias que de otra manera quedarían fragmentadas en pedazos. Al transformar las experiencias profundas y habituales en espectáculos, los rituales nos llevan a vernos a nosotras mismas como otras y a otras como nosotras.

Los rituales actúan como espejos sociales, tocando, extendiendo y abriendo nuestra visión a los aspectos subjetivos y objetivos de la interacción social. Extienden el marco más allá del sí misma/o reflejada/o para hacer visibles las conexiones sociales entre nuestras acciones, objetos, deseos y situaciones. Nos proporcionan una visión de nosotras mismas y otras/os que interrumpe la mundanidad de la vida cotidiana al inscribir las múltiples perspectivas de los/las actores/as sociales en significativas y valoradas representaciones de acción colectiva.

El hecho de escribir "Sobre la Ritualización de ver a una Niña quemada" me mandó a recuperar los fragmentados aspectos sensuales y sentidos de lo que había sido una experiencia desoladora. Escribir el ritual me impulsó a retornar a un evento para reflexionar sobre el peso y la intensidad del sentimiento humano mutuo y a afirmar los constreñimientos y posibilidades de una vida en comunidad.

BIBLIOGRAFÍA

Barthes, Roland. 1968 (1953). *Writing Degree Zero*, traducido por Annette Lavers y Colin Smith. Nueva York: Hill y Wang.

Baudrillard, Jean. 1983. *Simulations*. Nueva York:

Semiotext (e).

Bauman, Zygmunt. 1976. *Toward a Critical Sociology: An Essay on Commonsense and Emancipation*. Londres: Routledge & Kegan Paul.

Blumer, Herbert. 1969. *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

Brown, Richard H. 1992. *Poetics, Politics, and Truth: An Invitation to Rhetorical Analysis*. pp. 3-8 en *Writing the Social Text: Poetics and Politics in Social Science Discourse*, editado por Richard H. Brown. Nueva York: Aldine de Gruyter.

Bruckner, Pascal. 1986 [1983]. *The Tears of the White Man: Compassion as Contempt*, traducido por William R. Beer. Nueva York: The Free Press. Calame-Griaule, Geneviève. 1986 [1965]. *Words and the Dogon World*, traducido por D. LaPin. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues.

Clifford, James. 1986. *Introduction: Partial Truths*. pp 1-26 en *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, editado por James Clifford y George E. Marcus. Berkeley, CA: University of California Press.

Clifford, James. 1988. *Power and Dialogue in Ethnography: Marcel Griaule's Initiation*. pp. 55-91 en *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Clifford, James, y George Marcus, eds. 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, CA: University of California Press.

Cooley, Charles H. 1964 [1922]. *Human Nature*

and the Social Order. Nueva York: Schocken Books.

Clough, Patricia T. 1992. *The End(s) of Ethnography: From Realism to Social Criticism*. Newbury Park, CA: Sage.

Crapanzano, Vincent. 1986. *Hermes' Dilemma: The Masking of Subversion in Ethnographic Description*. pp. 51-76 en *Writing Culture*, editado por James Clifford y George E. Marcus. Berkeley, CA: University of California Press.

Denzin, Norman K. 1989. *Interpretive Interactionism*. Newbury Oak, CA: Sage.

Denzin, Norman K. 1991a. *Representing Lived Experience in Ethnographic Texts*. pp. 59-70 en *Studies in Symbolic Interaction*, Vol. 12, editado por Norman K. Denzin. Greenwich, CT: JAI Press.

Denzin, Norman K. 1991b. *Images of a Postmodern Society: Social Theory and Contemporary Cinema*. Newbury Park, CA: Sage.

Derrida, Jacques. 1974 [1967]. *Of Grammatology*, traducido por Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore, MD: John Hopkins University Press. Dewey, John. 1980 [1934]. *Art as Experience*. Nueva York: G.P. Putnam's Sons.

Ellis, Carolyn. 1991a. *Sociological Introspection and Emotional Experience*. *Symbolic Interaction* 14 (1); 23-50.

Ellis, Carolyn. 1991b. *Emotional Sociology*. pp. 123-145 en *Studies in Symbolic Interaction*, Vol. 12, editado por Norman K. Denzin. Greenwich, CT: JAI Press.

Ellis Carolyn. 1993. *There are Survivors: Telling*

A Story of Sudden Death. Sociological Quarterly 34(4): 711-730.

Ellis, Carolyn, and Arthur P. Bochner. 1992. *Telling and Performing Personal Stories: The Constraints of Choice in Abortion*. pp. 79-101 en *Investigating Subjectivity: Research on Lived Experience*, editado por Carolyn Ellis y Michael G. Flaherty. Newbury Park, CA: Sage.

Foucault, Michel. 1980. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. Nueva York: Pantheon Books.

Geertz, Clifford. 1988. *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Gennep, Arnold van. 1960 [1909]. *The Rites of Passage*, traducido por Monika B. Vizedom y Gabrielle L. Caffee. Chicago: University of Chicago Press.

Griaule, Marcel. 1963 [1938]. *Masques Dogons*. París: Institut d'Ethnologie.

Griaule, Marcel. 1965 [1948]. *Conversations with Ogotemmêli: An Introduction to Religious Ideas*, traducido por Ralph Butler, Audrey Richards, y B. Hooke en *Dieu d'eau*. Londres: Oxford University Press.

Griaule, Marcel, y Germaine Dieterlen. 1965. *Le Renard Pâle*. París: Institut d'Ethnologie.

Hammersley, Martyn, y Paul Atkinson. 1983. *Ethnography: Principles in Practice*. Londres: Tavistock.

Horkheimer, Max. 1972. *Critical Theory: Selected Essays*, traducido por Matthew J. O'Connell y

otros. Nueva York: Seabury Press.

Hountondji, Paulin J. 1983 (1976). *African Philosophy: Myth and Reality*, traducido por Henri Evans con Jonathan Rbee. Bloomington, IN: University of Indiana Press.

Jackson, Michael. 1989. *Paths Toward a Clearing: Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry*. Bloomington, IN: University of Indiana Press.
Kleinman, Sheryl, y Martha Copp. 1993. *Emotions and Fieldwork*. Newbury Park, CA: Sage.

Krieger, Susan. 1991. *Social Science and the Self: Personal Essay on an Art Form*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Lacan, Jacques. 1977. *Écrits: A Selection*, traducido por Alan Sheridan. Nueva York: W.W. Norton.

Lakoff, George y Mark Johnson. 1980. *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press.

Langer, Susanne K. 1967. *Mind: An Essay on Human Feeling*, Vol. 1. Baltimore, MD: Johns Hopkins Press.

Linden, Ruth R. 1993. *Making Stories, Making Selves: Feminist Reflections on the Holocaust*. Columbus, OH: Ohio State University Press.

Lyotard, Jean-Francois. 1984. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, traducido por Geoff Bennington y Brian Massumi. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Marcus, George, y Michael Fischer. 1986. *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University

of Chicago Press.

Mead, George H. 1962 [1934]. *Mind, Self, and Society*, editado por Charles W. Morris. Chicago, IL: University of Chicago.

Merleau-Ponty, Maurice. 1962. *Phenomenology of Perception*, traducido por Colin Smith. Londres: Routledge & Kegan Paul.

Merleau-Ponty, Maurice. 1964. *Eye and Mind*. pp. 159-190 en *The Primacy of Perception and Other Essays*, traducido por Carleton Dallery y editado por James M. Edie. Evanston, IL: Northwestern University Press.

Miller, Christopher. 1990. *Theories of Africans*. Chicago: University of Chicago Press.

Mills, C. Wright. 1959. *Sociological Imagination*. Nueva York: Oxford University Press.

Minh-ha, Trinh T. 1989. *Woman, Native, Other*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Mudimbe, V. Y. 1988. *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Nisbet, Robert. 1976. *Sociology as an Art Form*. Nueva York: Oxford University Press.

Paget, Marianne. 1993a. *A Complex Sorrow*, editado por Marjorie De Vault. Philadelphia, PA: Temple University Press.

Paget, Marianne. 1993b. *The Work of Talk*. pp. 43-79 en *A Complex Sorrow*, editado por Marjorie De Vault. Philadelphia, PA: Temple University Press.

Prat, Mary L. 1986. *Field Work in Common Places*.

pp. 27-50 en *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, editado por James Clifford y George E. Marcus. Berkeley, CA: University of California Press.

Richardson, Laurel. 1992. *The Consequences of Poetic Representation: Writing the Other, Rewriting the Self*. pp. 125-140 en *Investigating Subjectivity: Research on Lived Experience*, editado por Carolyn Ellis y Michael G. Flaherty. Newbury Park, CA: Sage.

Richardson, Laurel. 1993a. *Writing: A Method of Inquiry*. pp. 516-529 en *Handbook of Qualitative Research*, editado por Norman K. Denzin y Yvonna S. Lincoln. Newbury Park, CA: Sage.

Richardson, Laurel. 1993b. *Poetic Representation, Ethnographic Presentation and Transgressive Validity: The Case of the Skipped Line*. *Sociological Quarterly* 34 (4): pp. 695-710.

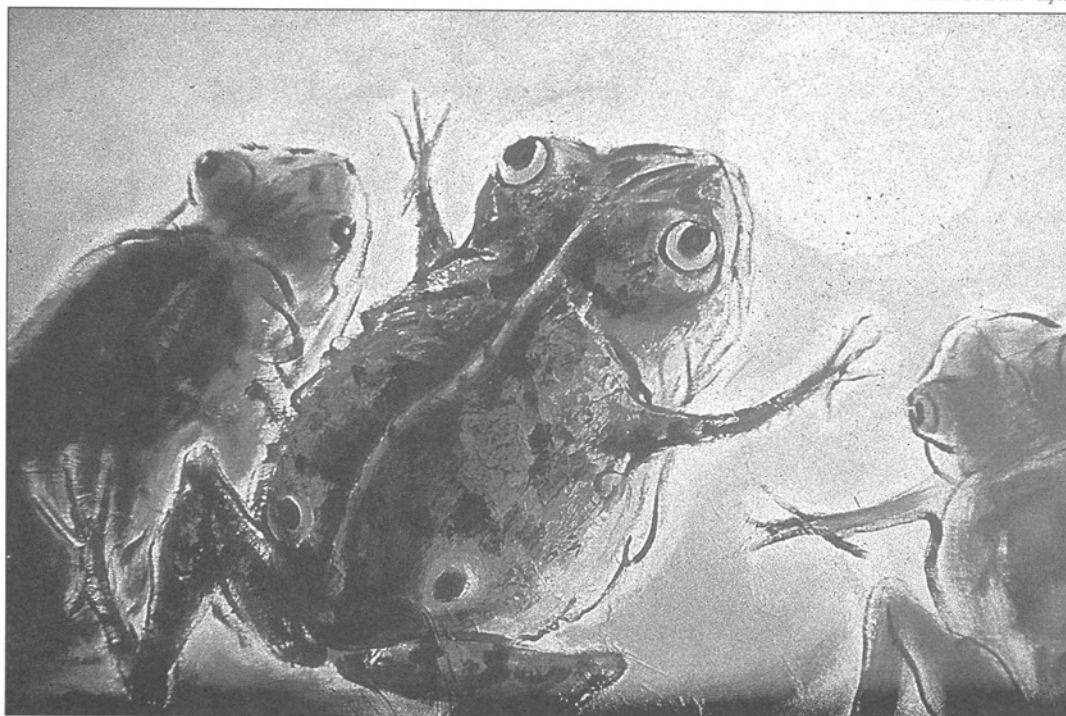
Rorty, Richard. 1989. *Contingency, Irony and Solidarity*. Nueva York: Cambridge University.

Rosaldo, Renato. 1989. *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*. Boston, MA: Beacon Press.

Sapir, J. David. 1977. *The Anatomy of Metaphor*. pp. 3-32 en *The Social Use of Metaphor*, editado por J. David Sapir y J. Christopher Crocker. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.

Schatzman, Leonard, y Anselm Strauss. 1973. *Field Research: Strategies for a Natural Sociology*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Shalin, Dmitri N. 1986. *Pragmatism and Social*



Interactionism. American Sociological Review 51(1): 9-29.

Smart, Barry. 1993. *Postmodernity*. Nueva York: Routledge.

Sontag, Susan. 1961. *Against Interpretation*. Nueva York: Dell.

Stoller, Paul. 1989. *The Taste of Ethnographic Things: The Senses in Anthropology*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.

Strauss, Anselm L. 1969. *Mirrors and Masks: The Search for Identity*. San Francisco, CA: The Sociology Press.

Turner, Victor. 1968. *The Drums of Affliction: A Study of Religious Processes Among the Ndembu of Zambia*. Oxford, UK: Clarendon Press e International African Institute.

Turner, Victor. 1969. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Turner, Victor. 1986. *Dewey, Dilthey, and Drama: An Essay in the Anthropology of Experience*. pp. 33-44 en *The Anthropology of Experience*, editado por Victor W. Turner y Edward M. Bruner. Chicago: University of Illinois Press.

Van Maanen, John. 1988. *Tales of the Field: On Writing Ethnography*. Chicago: University of Chicago Press.

Se va el Milenio y el futuro no llega¹

Javier Mendoza Pizarro

Hay ilusiones ideológicas que secundan el fin de los calendarios. Los aymaras sienten que el futuro está situado a sus espaldas, porque sencillamente no lo conocen. Un estupendo pretexto para ver con otros ojos las celebraciones del cambio de milenio

Me han pedido que me refiera a historias alternativas que permanecen ignoradas y a mitos colectivos perpetuados a través del tiempo. Con gusto voy a emprender esa tarea, sobre todo, porque me parece importante aprovechar estos efímeros momentos de reflexión antes de que la irresistible ola de milenarismo, que poco a poco se va adueñando de todo, nos arrastre sin remedio para luego abandonarnos con la resaca del Año Nuevo, varados en una manera de ver las cosas que bien podría durar un siglo o quizás mil años.

Lo cierto es que hay mucho de irreal en esto del nuevo siglo y nuevo milenio. Para empezar, es necesario recalcar algo que en estos días ya se ha vuelto una verdad de perogrullo: que en realidad, el siglo XXI y el tercer milenio no empiezan en unas pocas semanas, sino en el año 2001 por la sencilla razón de que nunca hubo un año cero y de que la cuenta correcta de cien y mil años recién finaliza el último día del 2000. Sin embar-

go este pequeño detalle no va a disminuir el entusiasmo de miles de millones de seres humanos que desde ahora se aprestan a celebrar el trascendental acontecimiento ni va a disipar la alucinación colectiva que nos irá invadiendo poco a poco, y sobre todo, no va a detener el gran negocio mundial que ya es la inminente llegada de tan trascendental fecha. Todo va a seguir igual, y quien insista frente a las multitudes enfervorizadas en que prevalezca la cuenta correcta, corre el riesgo de ser coronado como el aguafiestas del milenio en medio de las celebraciones.

LA IRREALIDAD DE LOS SIGLOS

Sin embargo en esta idea de la llegada de un nuevo siglo y un nuevo milenio hay un mito mucho más profundo, que se esconde a primera vista. En la realidad, los siglos y los milenios no existen, y mucho menos como entidades que vayan a «llegar», en el presente caso juntos, para

1. Este texto fue presentado en el Encuentro sobre Identidades del Arte y la Cultura tradicional en el Fin de Milenio del VI Festival Internacional de la Cultura, Sucre, 17 de septiembre de 1999

mayor deleite de los celebrantes al sonar las doce campanadas de la última noche de este año. Son más bien una metáfora, es decir algo que los humanos inventamos, una construcción histórica y social.

Como medidas de tiempo, los siglos y milenios no son parte de la realidad objetiva del universo, como lo son, por ejemplo, los días y los años que existen como la expresión real de los movimientos de nuestro planeta Tierra y que objetivamente pueden señalarse. En contraste, siglos y milenios son el resultado de una convención social que empezó con el cristianismo cuando se decidió que la cuenta del tiempo histórico no podía hacerse, sino a partir del trascendental nacimiento de Cristo. Si en el universo no existen años haciendo cola con sus números adosados a la espalda, a la espera paciente en una larga y eterna fila para obtener su turno para manifestarse, no hay nada especial que vaya a suceder en el universo la noche de este Año Nuevo, además de la inexplicable sensación de ser los habitantes del planeta Tierra, que imaginan llegar a un milenio.

CONCEPCIONES DEL TIEMPO

La ilusión ideológica es perfecta y difícil de romper. Ella sólo es posible gracias a la concepción del tiempo que tenemos. En la cultura occidental, de la cual somos herederos, concebimos el tiempo como algo que avanza, un ente dotado de dinamismo, que se mueve en línea recta, del pasado hacia el futuro a través del presente y que va incrementándose progresivamente. Lo imaginamos como una cosa que «pasa», algo concreto que puede tenerse, medir, perder, ganar, ahorrar o desperdiciar como son para nosotros casi todas las cosas materiales en este mundo. Esta visión objetivada, dinamizada y espacializada de lo que es el tiempo ha sido fundamental en el

desarrollo de la civilización occidental, en el ordenamiento de su vida, en la formación de las representaciones sociales de la lógica y la ciencia, y en la elaboración del imaginario colectivo y es lo que hace posible la perfecta ilusión ideológica de la llegada de un nuevo siglo y un nuevo milenio como entes reales, mientras en la inmensidad del universo, el 31 de diciembre de 1999 será un día como cualquier otro, si en esa inmensidad existen los días.

Pero nuestra percepción del tiempo no es la misma de todos los humanos. Puedo asegurar que los aymaras, que son la gente que mejor conozco después de los chuquisaqueños, no tienen esa idea del tiempo. Lo que en el idioma aymara se entiende como tiempo, no tiene nada que ver con ese «algo» que se mueve hacia adelante, creciendo, sin posible retroceso. Lo que se imagina es más bien un mundo de acontecimientos cíclicos, ligado al tiempo de la naturaleza, que se repite continuamente no sólo con el día, la noche y las estaciones, sino en épocas históricas.

El idioma aymara, y en esto es igual al quechua, no tiene una palabra que equivalga a nuestra idea del tiempo, es decir a lo que acabamos de describir como nuestra concepción. Existe, por supuesto el concepto de *pacha*, que a menudo se traduce como «tiempo», pero esa es una simplificación. *Pacha* puede referirse a una época, pero también al territorio, es decir, puede connotar tiempo o espacio a la vez, o una especie de tiempo-espacio, es decir una entidad que involucra a ambos. En castellano nosotros no tenemos una idea de un tiempo-espacio unificado, tampoco la tienen las otras lenguas europeas modernas. Sin embargo lograr una síntesis de esos dos conceptos fundamentales es actualmente una de las metas más importantes de la física, la astronomía y la filosofía en los países «adelantados». Además, cuando funciona como sufijo, la misma palabra *pacha*, expresa ideas en ámbitos, sin ninguna re-

lación con el tiempo y el espacio para nosotros, como es, por ejemplo, significar la probabilidad de que algo que creemos, pero no conocemos mediante la experiencia personal sea cierto, aunque en otros casos también puede contener la idea de la separación de algo o la repetición de una acción. Ahora sí podemos ver lo ingenuo que resulta que los diccionarios digan simplemente que «tiempo» se dice *pacha* en aymara.

Pero hay aún más diferencias. Solemos pensar, como hablantes del castellano, que los otros idiomas conciben un pasado, un presente y un futuro como nosotros lo hacemos, porque se trataría de fenómenos objetivos del universo, pero tampoco es así. Lo objetivo son el día y la noche y las estaciones, ya lo hemos visto, mientras el pasado y el futuro son abstracciones de quienes estamos en el presente. Y en realidad, ¿en qué sentido, que no sea el puramente metafórico o simbólico, podemos realmente afirmar que el pasado y el futuro *existen*? En aymara, a la inversa de nosotros, cuando el tiempo se espacializa, el futuro se coloca detrás del hablante y el pasado y el presente, adelante. Si se interroga a los aymaras por las razones de este ordenamiento, contestan que es simplemente, porque lo que va a suceder no puede verse. Y aunque esto tiene mucho sentido, con esa idea en mente no hay manera de que ellos puedan concebir que están «yendo» hacia el futuro, como nosotros, y tampoco hacia el cumplimiento de nuestra cita histórica con el nuevo siglo y milenio.

Finalmente, en un nivel lingüístico más teórico, hay bastantes razones para poder afirmar que lo que tradicionalmente se ha considerado en las gramáticas del aymara como un «tiempo futuro», probablemente no es ningún «tiempo» en el sentido gramatical, como entendemos en castellano, sino una especie de modo desiderativo que expresa la intención de alguien de hacer algo, pero que no incluye obligatoriamente una idea de «fu-

turidad» en abstracto, que sólo es necesaria para nosotros.

El futuro, concebido como lo que va a venir, actúa en la cultura occidental como un imán de todas las preocupaciones y esfuerzos humanos y como la gran justificación de lo que hacemos en el presente. En contraste, la capacidad de estar en el presente, sin que importen mucho el pasado o el futuro, característica de muchas religiones orientales, es también propia de la cultura aymara.

Además de echar una sombra de duda sobre la sensatez de nuestras entusiastas celebraciones finiseculares, la existencia de percepciones del tiempo tan diferentes a las nuestras y tan cercanas al mismo tiempo, puede ser útil para mostrarnos la debilidad de ciertos conceptos que, sin que nos percatemos, están anclados en aquella manera en que concebimos el tiempo, y que queremos transmitir, cuando no imponer, a quechuas y aymaras, como parte de nuestros esfuerzos por modernizarlos.

SOBRE LA PLANIFICACIÓN

Para citar un solo caso concreto podemos examinar nuestra idea de *planificación*, que esencialmente consiste en la capacidad de ordenar adecuadamente en un futuro, que se extiende delante de nosotros como una autopista, las actividades que debemos realizar para lograr un objetivo y que es, sin lugar a dudas, una de las piedras fundamentales de la idea de progreso y desarrollo. ¿Cómo pueden lograr esto seres humanos con una concepción del tiempo tan diferente a la nuestra? No estoy diciendo que los aymaras y los quechuas no puedan planificar, pueden hacer eso para nosotros y muchas cosas más, pero, como lo sugiere la gran cantidad de proyectos inconclusos o fracasados esparcidos por el campo boliviano en una exposición permanente de objetivos no realizados, indicadores de impacto no alcanzados, y cronogramas y horarios incumplidos.

Debe haber malentendidos más profundos que expliquen esos fracasos mejor que la simple dejadez de la gente campesina, como acaban suponiendo muchos técnicos frustrados. Aquí lo arbitrario parece ser más bien creer que la capacidad de ejercer la planificación, especialmente la llamada «estratégica», que es la que debemos ejecutar estos días, tenga que ser algo necesariamente inherente a la condición humana.

PARCIALIDAD (ES) Y PROVISIONALIDAD (ES)

Pero aquí surge una observación lógica. Suponiendo que todo eso sea verdad, en estos tiempos de inminente globalización universal, ¿para qué pueden servir esas visiones alternativas sobre el tiempo y otras cosas, aparte de ser exhibidas como productos exóticos de épocas pasadas? Poder llegar a percibir, como hemos hecho, la llegada del milenio como un mito cultural, nos puede ayudar a encontrar la respuesta a esa pregunta. Si hemos sido capaces de lograr, aunque sea por unos efímeros instantes, que se esfumen los siglos y los milenios delante de nuestros ojos, otras realidades que consideramos universales, objetivas e inevitables podrían aparecer como otras tantas fabricaciones sociales. Hay personas muy cultas que piensan que nuestra percepción occidental del tiempo y de otras cosas es la «correcta», porque funciona y está demostrada científicamente, pero me temo que la cosa va en la otra dirección. Nuestra ciencia y lo que consideramos efectivo son una consecuencia histórica de nuestra manera de entender el tiempo y esas otras cosas. Creemos que podemos controlar nuestros prejuicios e inclinaciones y ser así objetivos y científicos, pero al mismo tiempo, lo cual resulta bastante paradójico, somos consistentemente incapaces de percibir nuestra propia visión como parcial o al menos, provisional.

¿UN PROCESO INELUCTABLE?

A veces la globalización se nos presenta como algo tan innegable como la ley de la gravedad, algo contra lo cual no se puede luchar, porque de cualquier modo va a suceder. Pero debo confesar que personalmente he comenzado a sospechar que la ineluctabilidad de la globalización puede ser harina del mismo costal que la inminencia de la llegada del nuevo milenio. No voy a negar la globalización, de la misma manera que no puedo negar que el fin del año, vendrán nomás el nuevo siglo y el nuevo milenio. La diferencia es que ahora sabemos que ellos, además de suceder en la vida real, tienen lugar donde ocurren las fabricaciones sociales, es decir en nuestro cerebro, en el de todos, en las creencias compartidas, en nuestras aspiraciones comunes y en lo que consideramos como bueno y verdadero como comunidad social. Es ahí, en la forma en que vemos las cosas, donde la globalización finalmente sucederá, cuando inermes ante las incontenibles megatendencias que nos acosen, hayamos aceptado que si queremos sobrevivir, tendremos que aprender a pensar y hacer como se hace en el mundo que se nos dice «moderno», adoptando una nueva racionalidad ante el universo y la vida, opinando lo que se considera políticamente correcto de acuerdo a las coyunturas, y diciendo lo cronológicamente adecuado «de cara al siglo 21», como resulta de rigor decir estos días.

LA VIEJA GLOBALIZACIÓN

Pero en realidad este mundo se está globalizando desde que empezó. Nosotros somos parte de ese proceso como producto de la Conquista de América por los españoles y desde que tenemos conciencia, todos quienes estamos aquí hemos visto cómo cada vez somos más y más parte del mundo que nos rodea. Se dice que actualmente el proceso es más rápido y efectivo, pero

también sabemos que hace 500 años, el idioma aymara sigue igual y que siguen vigentes las grandes diferencias sociales con las que empezamos como país. Sabemos que nos quisieron civilizar, desarrollar, progresar y también modernizar y postmodernizar, y en cada caso podemos decir que no lo hemos hecho muy bien, porque seguimos siendo uno de los países más pobres del mundo. Y cuando llegue la globalización, puesto que va a llegar, como ya ha sucedido con otros paradigmas que en épocas pasadas han sido puestos delante de nuestros ojos como modelos a seguir, acabaremos haciendo un mal remedo de ella. Y en el proceso, fascinados con ser finalmente parte del mundo, echaremos al olvido las otras concepciones del tiempo y de otras cosas que todavía sobreviven como historias alternativas entre nosotros. Y cuando, abrumados de tanta civilización y progreso, querramos averiguar dónde nos hemos equivocado y busquemos una salida, como están haciendo actualmente muchos pensadores en los países más «adelantados», descubriremos demasiado tarde que arrojamos el agua sucia con el bebé incluido y nunca más volveremos a recuperarlo. Las perspectivas que otros seres humanos tuvieron sobre las cuestiones esenciales de la vida pueden ser cruciales si en algún momento erramos el camino, porque un idioma y una concepción del mundo que se pierden, lo hacen para siempre.

Se cuenta en Uruguay que a fines del siglo pasado, el último charrúa fue enviado a Europa para ser exhibido primero en el «Museo del Hombre» de París, y después en un circo. Allí murió víctima del tedio, la desesperación o alguna enfermedad extraña, y con él se diluyeron los últimos vestigios del idioma que hablaba su gente. En teoría, y en consonancia con los avances de la

ciencia, como lo demuestran las ovejas artificiales de Escocia, si hubiera quedado por lo menos una uña o un pelo de aquel infortunado indígena, se podría reconstruir uno nuevo, pero ese nuevo charrúa nunca hablaría la lengua de sus antepasados y acabaría copiando el idioma y la visión del mundo de sus clonadores, porque la verdad es que nunca más sabremos cómo sonaba el charrúa y nunca más podremos imaginar cómo pensaban quienes hablaron ese idioma cuando cabalaron libres por las pampas, porque, como ya lo dijimos, cuando una lengua y su visión del mundo se pierden, es para siempre. Y sólo por eso, por la incapacidad colectiva, producto de la globalización que experimentamos al tratar de recrear esas imágenes perdidas a través de las cuales otras gentes imaginaron el mundo, todos los que quedamos aquí somos menos humanos.

Quiero proponer estas reflexiones en un tono de saludable escepticismo frente a la inminencia de las cosas que supuestamente van a sobrevenir el fin del año. Por una natural tendencia, no pienso que sólo lo que puede medirse es verdadero ni creo que todo lo que está escrito sea cierto. Pero como no hay más remedio, voy a transponer esa frontera mágica del 31 de diciembre con mis dudas al hombro, porque estoy seguro de que poco cambiará a partir del primer día del próximo milenio, pues entonces, como ahora y siempre, nuestro destino como comunidad social, seguirá esencialmente en nuestras propias manos. Descubrir estos mitos que quizás creíamos verdades puede ayudarnos a entender que podemos y debemos hacer nuestro propio camino, porque no sólo tenemos el derecho a escoger nuestra suerte como ciudad y pueblo, sino la obligación de escribir nuestra propia historia alternativa.

Gildaro Antezana. El hombre llega a la luna



Ecografía de la juventud alteña

**Germán Guaygua Ch., Angela Riveros P.
y Máximo Quisbert Q.**

Las madres quieren ver a sus hijas con falda para que sean “unas señoritas” y no sufran la discriminación que ellas padecieron por sus polleras. Sin embargo cuando las jóvenes se alejan demasiado de las cocinas para asistir a las discotecas, las tensiones estallan en casa. Ser joven en El Alto es vivir en los umbrales de dos culturas. Aquí los adelantos de una investigación patrocinada por el PIEB ¹

La creciente incorporación de migrantes de zonas rurales, pueblos y ciudades del interior a la ciudad de El Alto es la consecuencia, entre otros motivos, de economías regionales en quiebra y de supuestas mayores posibilidades de trabajo y desarrollo personal que ofrecería la urbe alteña. Esta visión es generalmente reforzada por los medios de comunicación masiva, que difunden patrones de comportamiento y consumo que sólo pueden ser consumidos en el área urbana. Es así, que por ser una ciudad que alberga en su seno gran cantidad de migrantes, sobre todo aymaras, El Alto es un espacio en el que se articulan tradiciones y modernidades, porque está conformada por diferentes sectores socio-económicos, aunque con notorio predominio de la cultura aymara.

La penetración de estos contenidos culturales en la urbe alteña no produce necesariamente una “cultura híbrida” en los términos señalados por García Canclini (1993), sino más bien, éstos van estructurando un núcleo articulador de las tradiciones y los elementos culturales transferidos por las generaciones anteriores: el habitus campesino, con las nuevas prácticas sociales y culturales alrededor de las cuales las pautas de comportamiento juveniles se van modificando y refuncionalizando. Y son éstas precisamente la base para la conformación de identidades juveniles.

El presente artículo intenta mostrar cómo las nuevas ofertas de bienes culturales van remodelando parcialmente la estructura de la sociedad,

1. El presente artículo forma parte de la investigación «Conflictos generacionales: los dilemas de la juventud alteña» patrocinado por el Programa de Investigación Estratégica en Bolivia (PIEB).

sobre todo en las generaciones jóvenes, vale decir en los hijos/as de los migrantes aymaras nacidos en la ciudad de El Alto, que van proponiendo otro tipo de vínculos y códigos de comportamiento que de hecho generan tensiones con sus padres. En efecto, padres e hijos enfrentan la habitual tensión generacional propia de todos los estratos sociales, pero la particularidad en la familias aymaras migrantes son los cambios sociales y culturales.

Sin embargo aquí caben algunas preguntas: ¿la participación en los procesos de cambio social y cultural se da en los mismos niveles en padres e hijos/as?, ¿o es que se establecen posiciones antagónicas entre las dos generaciones?, ¿los/as jóvenes alteños/as se adhieren más a la lógica del consumo, en tanto que sus padres continúan ejerciendo sus prácticas sociales y culturales con una fuerte referencia al *habitus* campesino?

ENTRE DOS FUEGOS

“¿Kunaysas pintasta?, ¿chacha thaquiri sarta?, ¿por qué te pintas?, ¿acaso estás buscando hombre?” Desde nuestro punto de vista, este cuestionamiento al que las madres migrantes aymaras someten a sus hijas nacidas en la ciudad, encierra muchas de las contradicciones a las que se encuentran sometidos los/as jóvenes. Es por ello que a partir de éstas intentaremos reflexionar sobre lo que significa ser joven en la urbe alteña.

Para empezar, ante el bombardeo comunicacional y simbólico, los flujos migratorios crean mecanismos de fragmentación y concentración en el campo cultural, que articulan la información globalizante con los saberes locales, lo que a su vez genera particulares conflictos, relativos a las identidades colectivas e individuales.

Esta situación siempre da como resultado cambios sociales y culturales acelerados. Sin embargo, en el comportamiento de los/as jóvenes alteños/as se observan algunas continuidades cul-

turales dentro del ámbito familiar, que tienen mucho que ver con los códigos de los padres. Por otro lado, ese mismo “campo doméstico” llamado familia, es el escenario en el que se dan las tensiones entre las dos generaciones, que dan como fruto nuevos posicionamientos sociales y culturales a partir de la recodificación, refuncionalización y reinterpretación del *habitus* de los padres articulados a nuevas prácticas culturales.

El *habitus* de los padres y madres está vinculado a los códigos culturales aymaras, pero sobre todo al concepto de autoridad ejercida sobre los hijos/as. Estos saberes sobre la autoridad son transmitidos de generación en generación para que los menores aprendan a comportarse de una determinada manera en circunstancias concretas. En algunas de ellas, las imposiciones adquieren rasgos autoritarios como los castigos físicos y psicológicos (golpes, amenazas, prohibiciones o chantajes), que a la larga generan tensiones, negociaciones y aceptaciones.

Aquí es importante señalar que dicha autoridad se la ejerce sobre los/as hijos/as solteros/as y convivientes, pues en caso de infidelidad conyugal cualquiera de los padres está autorizado a llamar la atención e inclusive castigar con mucho rigor al que ha cometido la falta. En definitiva la autoridad paternal y maternal debe ser ejemplarizadora: “Te pego por tu bien”. Así, desde temprana edad los/as jóvenes se familiarizan con la idea de que el mejor modo de solucionar las disputas de familia es mediante los golpes.

En este contexto, los padres y las madres demandan respeto y obediencia a los/as jóvenes también como una retribución al apoyo económico y afectivo que les proporcionan. Los padres argumentan que el ejercicio de su autoridad se apoya en su experiencia acumulada, lo que les permite tener una visión distinta de la vida y les hace merecedores de obediencia y respeto de parte de los/as jóvenes.

En la matriz cultural de los padres y las madres no existe la noción de regatear, contestar y responder. Escuchar callado es un deber, porque el sólo hecho de responder o “contestar” es considerado como una falta grave, que significa ser “malcriado/a” o desconsiderado. Ante una actitud como ésta, los padres y madres suelen argumentar: “Cuando yo era joven nunca sabía responder a mis padres”.

Las distintas prescripciones que padres y madres aprendieron de los suyos hacen que no entiendan el deseo de sus hijos/as de pertenecer a un grupo de amigos o reunirse en la esquina del barrio para charlar o ir a bailar a la discoteca, porque padres y madres generalmente asocian estas actividades al consumo de alcohol, la deserción escolar, las malas influencias y las pandillas.

Sin embargo se produce una disminución relativa de la autoridad cuando los/as jóvenes adquieren un capital cultural mayor al de los padres y madres a través de la educación formal (escuela, colegio, institutos de formación superior). En el caso de los progenitores, la mayoría sólo logró cursar el ciclo básico. En estos casos, para hacer prevalecer la autoridad, las madres recurren principalmente a parientes, amigas o profesores o también van en busca de la hija mayor cuando la menor cuestiona su autoridad. Lo mismo ocurre con los hijos varones. Cuando el padre no puede ejercer su autoridad, busca la ayuda de los hermanos mayores a fin de lograr el acatamiento.

La noción de autoridad es muy importante dentro de las familias aymaras migrantes, porque cuando se la pierde esto causa gran desilusión, pues significa que se ha fracasado en su rol de padres y/o madres, lo que los somete a la censura social de los familiares, amigos o a las habladurías de la “gente”, pues ello se interpreta como el fruto de no haber educado adecuadamente a los/as hijos/as ni haber exigido su temprana incorporación al trabajo.

Por tanto, el ideal de hijo/a para padres y madres es el que estudia, trabaja y es respetuoso, pero fundamentalmente obediente para que se convierta en un modelo digno de emular para los otros hermanos/as, primos/as y otros familiares. Es tal la preocupación cuando ello no ocurre, que después de haber agotado muchas posibilidades (haber acudido en busca de los profesores, hermanos mayores o el psicólogo) en los “casos extremos” de rebeldía y conflicto, algunos padres y madres optan por recurrir a un yatiri “para hacerle curar”.

Pero si bien los padres y madres se preocupan por el comportamiento social de los hijos/as dentro y fuera del hogar, también ignoran los dilemas en los que se ven envueltos sus hijos/as por pertenecer a un determinado colegio, lo que se traduce en sentirse marginados por ciertos grupos juveniles o vivir los problemas emocionales que conllevan las relaciones de pareja. Existen muchos casos en los que por razones de trabajo, los padres no pueden asistir a las reuniones en el colegio ni dar acceso a sus hijos/as a cierto tipo de consumos culturales, que les permitirían participar en algunos espacios o grupos.

De la misma manera, los padres no conocen ciertos códigos culturales que tienen que ver con la etapa del enamoramiento, lo que hace que subestimen los fracasos sentimentales de sus hijos/as. Así, de un modo general, los padres tienden a minimizar los problemas de los/as hijos/as, pues los consideran poco serios, dado que, según ellos, no están relacionados con ninguna responsabilidad económica y social. Los padres sólo admiten la preocupación y la tristeza en los/as jóvenes cuando algún familiar cercano fallece, cuando existe un problema económico (pérdida de dinero) o cuando se ha reprobado el año escolar.

Es importante señalar que en caso de problemas, consejos, permisos o petición de dinero, generalmente se recurre a la madre. De esta manera

el rol materno que tradicionalmente implica ser comprensiva, tolerante, flexible y sacrificada, también se reproduce en las familias migrantes aymaras, ya que ellas están mucho más predispuestas que sus parejas para conversar, dar permisos o ayudar económicamente a sus hijos/as.

Por su lado los/as jóvenes sienten deseos de experimentar nuevas sensaciones como viajar en grupo o ir de excursiones a lugares aledaños (Achocalla o Mallasa) o lejanos (Copacabana o Cochabamba). Muchas veces los padres y madres no están enterados del sentido de estas actividades por lo que dudan y desconfían. Generalmente las asocian con borracheras, mala conducta o relaciones sexuales prematuras y sólo por ello son consideradas peligrosas sobre todo para las hijas. En el caso de los hijos varones, los padres son más flexibles para otorgar permisos.

En nuestro trabajo de campo las jóvenes manifestaron que ante la negativa de obtener permisos, se vieron "obligadas" a mentir con cierta frecuencia. Es así que supuestamente van a la biblioteca o a la casa de alguna amiga para hacer algún trabajo de colegio o, en un caso extremo, van a misa, cuando en realidad acuden a las discotecas.

Por su parte, debido a su bajo capital escolar, los padres ignoran las exigencias educativas y creen que sus hijos/as realmente van a "investigar" a las bibliotecas, aunque pueden estar en otros espacios de recreación como los "tilines" (salas de juegos electrónicos).

Asimismo las jóvenes suelen aprovechar los viajes de los padres a sus comunidades para salir a divertirse, aunque previamente deben entrar en ciertas negociaciones (para no delatarse o acusarse) con los hermanos/as mayores y menores a fin de encubrirse mutuamente.

SIN EQUIDAD FAMILIAR

En contraste con el rigor y control que los

padres ejercen sobre las hijas, son más flexibles y tolerantes con ellos, y eso como parte del *habitus* de padres y madres, que guía los esquemas de ordenamiento de las prácticas sociales basadas en la tradición. Es así que las mujeres migrantes aymaras de primera generación cumplen el rol de "amas de casa", como sucede por ejemplo en mujeres de clase media, puesto que en la mayor parte de los casos son vendedoras en los mercados o se dedican al comercio.

Ante este hecho uno se pregunta: en estos sectores, ¿quiénes realizan las labores domésticas en el seno familiar? Son precisamente las hijas quienes tienen esa "obligación" tradicionalmente considerada como femenina (cocinar, lavar, planchar o cuidar a los hermanos menores), mientras los hijos varones quedan exentos de ello o en el mejor de los casos se limitan a realizar tareas livianas.

Los jóvenes varones encuentran en el "grupo de pares" y en la calle, los espacios propicios para establecer y reafirmar su identidad masculina en oposición a lo que consideran femenino. Eso quiere decir que desprecian cualquier tipo de obligación doméstica, especialmente las referidas a la vida diaria del hogar: "La identidad grupal se constituye a través de la participación en ciertas actividades exclusivamente masculinas (deportes, borracheras, cortejo, habilidades para bailar, tocar instrumentos musicales, chistes, valentía, fuerza física, indiferencia a las palizas, etc.) y por ciertos rituales informales de pasaje (primera pelea, primera borrachera, ida al burdel). En este contexto, la masculinidad se define como un status a lograr y ciertas cualidades a desarrollar por medio de pruebas y a través del moldeado de la sensibilidad. Ello supone pasar por ciertos rituales en los que el joven debe mostrar que es viril, es decir, físicamente fuerte y sexualmente activo. El 'otro significante' es el grupo de amigos que reconoce o no los logros del joven en el camino a la

hombría. Lo femenino actúa como la frontera de lo masculino” (Fuller, 1997:119).

Pero así también, dentro de la constitución de esta identidad masculina se considera muy importante la incorporación al trabajo desde una temprana edad. En esto no es tan relevante el tipo de trabajo que desempeñan los jóvenes varones, incluso si se trata de una situación de explotación o abuso hasta de parte de los familiares.

Los roles señalados no se cuestionan en la vida cotidiana, se los asume como “naturales”, porque están reconocidos por la sociedad. Pese a la incorporación masiva y obligada de la mujer al mercado de trabajo es muy difícil que los papeles domésticos se reviertan, es decir que el hombre cocine y cuide a los niños. Por lo tanto, las identidades de género se van construyendo en fuerte referencia al *habitus* de sus padres y madres.

EL IMPERIO DE LO EFÍMERO: EL CONSUMO JUVENIL ALTEÑO

En el consumo, los/as jóvenes cuestionan la autoridad de padres y madres. Al mismo tiempo ese es el espacio donde se generan los cambios. Los/as jóvenes acuden al mercado de bienes culturales para actuar como consumidores, porque han sido seducidos por la publicidad en los medios de comunicación, lo que genera tensión o conflicto entre ambas generaciones. En el consumo cultural existe la posibilidad de vestirse mejor (jeans, zapatillas, walkmans, CD, cassettes), especialmente con marcas conocidas, aunque en realidad estén comprando productos imitados (“cascos” “truchos”), ya que estos/as jóvenes están en un contexto donde las posibilidades reales de consumo son verdaderamente limitadas.

Pero si bien en muchos casos, los/as jóvenes alteños/as no pueden acceder al consumo de estos bienes, existe la posibilidad de hacerlo simbólicamente de otras maneras (peinado, gestos, modales, escuchar determinada música), que jue-

gan un rol muy importante en la relación con el grupo de pares.

Dado que las vías tradicionales de integración y movilización social son cada vez más restringidas (el promedio de escolaridad de nuestros entrevistados es el cuarto medio y los trabajos son eventuales), ¿qué prestigio otorga hoy día decir que uno trabaja voceando en algún minibus o vendiendo helados? En esta situación los/as jóvenes alteños/as procuran acceder a un proceso de movilización social a través del consumo. Es así que el mercado suple con creces el vacío dejado por los mecanismos mencionados (el educativo y/o laboral). Se “es” comprando o haciendo “como si” se comprara y/o imitando a aquellos que son presentados como exitosos por el mercado.

El hecho de “tener” cierto bien cultural mejora la imagen de uno mismo, baja la frustración y otorga una sensación momentánea de felicidad. Los/as jóvenes buscan la integración y el ascenso en el acto de andar a la moda.

Los distintos tipos de consumo cultural en los/as jóvenes implican distintas posiciones sociales y representaciones, de manera que hay diferentes y contradictorias maneras de construir y reconstruir los significados sociales y culturales, tanto dentro de la misma generación juvenil como dentro de distintas generaciones (padres e hijos), aspecto importante que funda el principio de la distinción socio-cultural.

Sin embargo estas distinciones socio-culturales no son radicales, porque el hecho de que el/la joven alteña tenga gustos diferentes a los de sus padres y propios de su generación, no es un argumento válido para afirmar que estos/as jóvenes tienen un *habitus* distinto al de sus progenitores. Tal es así que en algunos espacios a los cuales los padres no tuvieron la posibilidad de acceder, los/as jóvenes continúan recreando el *habitus* de sus padres. Por ejemplo es usual que en las discotecas alteñas se mantenga el criterio de bailar en grupo

(tropa) como lo hacen sus padres en una fraternidad folklórica.

Entonces podríamos afirmar que la identidad juvenil alteña se configura dentro de un juego de relaciones contradictorias muy serias, en el que por un lado están los cambios producidos por la globalización y por el otro, la persistencia de la tradición.

Estamos en una sociedad cuyas identidades juveniles están enmarcadas en un esquema que se impone progresivamente, un modelo massmediatizado, una globalización massmediática mediante “el efecto a distancia” como señala Mardones (1998), cuyas bases estructurales no se compadecen de las raíces económicas ni culturales tradicionales, de las cuales son herederos los/as jóvenes.

El resultado más visible es una suerte de homogeneización cultural caracterizada por el consumo de los mismos bienes: éxitos musicales, la misma moda e idénticos gustos en las comidas (cadenas de hamburguesa o pizzas). Esta “macdonalización de la cultura” (Beck, 1998) tiene por finalidad hacer creer que los/as jóvenes están ante la alternativa permanente de elegir lo diferente, nuevo y moderno, aunque es de conocimiento general que el mercado vende a todos los mismos productos estandarizados.

Por ello Giddens (1997) dice que estamos asistiendo a cambios importantes: hasta ahora la mayoría de las generaciones pasadas vivió sus propias tradiciones de manera inconsciente. Eran como su suelo nutricio y poseían la misma solidez y dureza que el granito. En cambio ahora asistimos a la conciencia generalizada de la relatividad de nuestras sociedades y culturas, más aún, de la necesidad de fundamentar las tradiciones. Ello ha dado como resultado un fenómeno denominado por este mismo autor como “destradicionalización”, lo cual no significa que desaparezcan las tradiciones, aunque algunas corran

peligro. Lo evidente es que hoy se torna necesario fundamentar las tradiciones y para ello es necesaria una dosis mayor de razonamiento y argumentación para afianzar lo que en otro tiempo se daba por supuesto.

Así por ejemplo, las creencias, los códigos culturales apoyados en la tradición aymara, se tornan más lábiles y tienen que mostrar su “verdad” allí donde en otro tiempo sólo bastaba con enunciarlas.

LA PERSISTENCIA DE LO AYMARA EN LOS COMPORTAMIENTOS JUVENILES

Sabemos que en general la familia cumple un rol determinante en el mantenimiento y reproducción del orden social, porque los códigos culturales atraviesan toda la estructura familiar. En el caso de nuestra investigación es importante diferenciar a la familia alteña de las prescripciones e imposiciones que realizan los funcionarios estatales y las de ONG, más vinculadas con el prototipo de la familia burguesa occidental.

En el caso de la familia alteña, ésta no sólo está conformada por el padre, la madre y los/as hijos/as, sino que también por otros parientes consanguíneos y afines como tíos/as, primos/as o cuñados/as, que también comparten el mismo espacio familiar.

“Aunque la mayoría de las familias urbanas vive en unidades nucleares, la parentela más amplia mantiene un rol central. No sólo se dan diversas formas de colaboración económica (no sólo participar en la misma empresa, sino dar recomendaciones e información sobre trabajo disponible, prestar dinero o otros insumos, prestar ayuda cuando hay necesidad en épocas de mayor demanda, etc.) y la participación en fiestas y eventos sociales (hay fraternidades de baile folklórico o equipos de fútbol que incluyen grupos de parientes), sino que los miembros de la parentela

participan en la socialización de los miembros más jóvenes" (Spedding, mimeo).

Dado que las relaciones de parentesco pueden ser observadas en la vida cotidiana, puede saberse con qué tipo de parientes se convive, quiénes ayudan a conseguir trabajos, a quiénes hay que recurrir cuando se necesita dinero o quién puede ser un buen padrino.

También se acude a los familiares, por ejemplo, cuando uno de los cónyuges puede pedir ayuda a sus familiares consanguíneos para solucionar los problemas de pareja cuando la joven esposa es golpeada por su esposo. También la joven pareja puede acudir a sus padres o tíos para pedir sugerencia cuando la guagua está enferma, los familiares son consultados para comprar algún medicamento o para curar con medicinas caseras. Otro aspecto importante es cuando la madre tiene problemas con los hijos varones, porque no la obedecen, beben y llegan muy tarde a la casa. En ese caso la madre se preocupa por persuadirlos de que dejen ese tipo de conductas y acude a los hermanos/as o padrinos para que los hagan entrar en razón. Por ello tener parientes e interactuar con ellos muchas veces reditúa beneficios, aunque en otros casos suele ser usado como mano de obra barata en algún pequeño taller.

Siguiendo el argumento de Spedding, podemos señalar que el parentesco es la forma más estable del capital social y por lo tanto la más susceptible a la acumulación (Spedding, 1999), pero a la vez es un aspecto importante de la cultura aymara que le permite mantenerse dentro de su tradición.

En este acápite pretendemos mostrar cómo a través de sus padres los/as jóvenes se articulan a la parentela y al compadrazgo. Basándonos en nuestros estudios de caso, vemos que no han perdido los lazos de parentela, pues al igual que sus padres los han mantenido y reproducido en la ciudad, adecuándolos a su edad y necesidades.

Ciertas agrupaciones folklóricas y ligas de fútbol son ejemplos claros de la reproducción, pero también de la adecuación al *habitus* de los padres y las madres.

La participación de los/as jóvenes en los acontecimientos que reúnen a la familia nuclear y extendida sucede de manera gradual, porque los jóvenes intervienen junto a sus padres en eventos folklóricos, prestes, cabos de años, *rutuchas*, matrimonios y los consideran momentos propicios para conocer al resto de la familia y reproducir ciertos códigos culturales indispensables para la continuidad de las prácticas sociales como la convivencia, el respeto a los mayores o la ética del trabajo. Todo ese capital social y simbólico es transmitido obviamente por los padres para que los hijos logren desempeñarse bien en sus relaciones sociales, pero además para que de ese modo se vayan estructurando las continuidades.

Es así que los padres les enseñan a recurrir a la parentela en caso de enfermedad, préstamos de dinero, recomendaciones para conseguir un empleo, para resolver problemas judiciales o policiales o efectuar el pedido de mano. En definitiva no es posible explicar las distintas relaciones de parentesco dentro de las familias aymaras migrantes a partir de un modelo familiar de tipo nuclear.

Otra de las continuidades más importantes tiene que ver con el modelo familiar campesino que tiene como rasgo esencial la inducción al trabajo desde muy temprana edad. Cuando se trata de una familia con muchos hijos y todos ellos trabajan y de paso estudian, ello puede ser un gran motivo de orgullo y satisfacción, ya que los padres consideran que de esta manera los hijos están capacitados para afrontar las duras exigencias de la vida. Dentro esta óptica, la vagancia y la flojera son vistas como serias amenazas que impedirían un buen futuro para los hijos.

Siguiendo con las continuidades culturales, aunque de algún modo refuncionalizadas,

podríamos referirnos al deseo de los/as jóvenes, siguiendo las pautas de organización de sus mayores, de agruparse para bailar en algún conjunto folklórico y así participar en una fiesta patronal de la ciudad de El Alto.

En dichos eventos es necesario reproducir el mismo modelo de los padres, es decir, el momento de “hacer recibir” el preste por ejemplo, lo que implica “saber hacer” los tradicionales “aro-aros”, colocar las guirnaldas con la bandera nacional a los nuevos pasantes, etc. La refuncionalización estaría dada en forma en que adoptan la ropa, la música y la coreografía, pero con las variantes que los/as jóvenes añaden (jeans con monteras de tinkus).

AMORES DISTINTOS

Como parte de una generación distinta a la de sus hijos/as, los padres tienen otra forma de ver el noviazgo. Ellos vivieron esta etapa de forma diferente, porque eligieron pareja con otros criterios y en distintos sitios.

Los espacios de enamoramiento eran esencialmente las fiestas de la comunidad (prestes y matrimonios). En los contextos urbanos, los espacios estaban conformados por alguna fiesta patronal, zonal, un matrimonio o un “baile” de fin de semana. En cuanto a las etapas de enamoramiento, éstas eran bastante cortas, pues la atracción tenía inmediatas consecuencias. Por otro lado, tampoco conocían actitudes vinculadas a los códigos de enamoramiento urbano como abrazarse, agarrarse de la mano, besarse o entregarse regalos (tarjetas, rosas o peluches).

Los arreglos matrimoniales de los que han sido objeto los padres en las comunidades rurales o en contextos urbanos, van estructurando la visión y las exigencias en torno a las cualidades que deberían portar los futuros yernos/as: trabajador y responsable en el caso de los varones, y respetuosa, atenta y cariñosa, para las mujeres. Sin embargo

la elección no sólo deberá beneficiar a los hijos/as, sino también a los padres en el sentido de que les ayude a fortalecer sus redes económicas y sociales.

La respuesta de los/as jóvenes a todas esas exigencias e imposiciones son los noviazgos realizados de forma clandestina, sin el consentimiento de los padres ni la imposición de un tiempo determinado. En la cultura aymara no se admiten enamoramientos por largo tiempo, pues los padres ven este tipo de relaciones como una deshonra, sobre todo para las hijas.

En cuanto al “abordaje” para establecer las relaciones amorosas, hemos podido observar la continuidad de los *habitus* de género, pues los varones y las mujeres jóvenes aún tienen la percepción cultural de que los primeros deben tomar la iniciativa para “declararse”. Asimismo cuando están de novios, ambos consideran normal que el varón corra con los gastos de las actividades conjuntas (pagar el pasaje, la cena, el almuerzo o la entrada a la discoteca). En cuanto a los cambios que los diferencian de los padres, los/as jóvenes asumen como algo “normal” que los varones deban ofrecer algunos presentes (peluches, flores o tarjetas) como muestra de cariño a la novia.

Después de la etapa del enamoramiento, la convivencia de la joven pareja forma parte de una práctica que es parte del *habitus* de los padres y de la sociedad alteña en general, pues cuando se convive, eso significa que la pareja ha sido aceptada como tal por los familiares de ambos convivientes, hecho que legitima la unión. Cuando no se conoce bien al o la nueva pretendiente, existe desconfianza y susceptibilidad de parte de los parientes: “Los de Achacachi grave son”. El conocimiento de la parentela de las identidades regionales de las provincias pacañas hace que esta información sea tomada muy en cuenta, ya sea para aceptar o rechazar posibles alianzas matrimoniales de los/as jóvenes alteños/as.

Tras esa etapa, viene la “irpaqa” (pedido de mano), también organizada de acuerdo al *habitus* de los padres y comienza con la preparación de la comida y las bebidas para seguir con la negociación tensa con los familiares de la novia. En realidad ésta es una ocasión en la que de cierta forma, en estructura y volumen, se mide el capital económico, social, cultural y simbólico de ambos grupos familiares. El/la novio/a asume plenamente las prácticas sociales de los padres, porque en la “irpaqa” no se puede discrepar y sólo les queda escuchar el aluvión de recomendaciones que surgen de ambas familias.

Dependiendo de la situación, la nueva pareja tiene que ponerse a trabajar intensamente: “la vida es dura”, “así nomás es”, “tienes que trabajar, yo con mi mujer hemos sufrido, desde abajo hemos empezado”. La imposición de los preceptos de los mayores es autoritaria y al mismo tiempo se echa mano de códigos culturales por los que ellos mismos transitaron.

En la cultura aymara urbana está presente la lógica de entender el trabajo como algo no limitado a un tiempo específico, porque no importan los días ni el horario de trabajo, cuando se genera ingresos necesarios para la familia.

Desempeñarse en dos o tres actividades a la semana será bien visto por las personas unidas por lazos familiares o de amistad, aunque pese a tal esfuerzo, la precariedad material en la que están sumidos los residentes también se encara como algo normal y parte de un destino inevitable: “es así, qué vamos a hacer”, “así nomás es la vida”.

En el caso de las mujeres, éstas se levantan en la madrugada para realizar las actividades domésticas en primera instancia. Luego tendrán que salir a la calle para vender y no esperar el sueldo del marido. Serán vistas positivamente por los vecinos, parientes y amigos, porque su actividad económica les permite ser independientes en sus gastos: “yo trabajo, no espero plata del marido”. Este

modelo de “mujer trabajadora” es inculcado a las hijas, para que éstas tengan mayor capacidad de desenvolverse, económica y socialmente en medio de condiciones precarias.

RESIGNIFICACIÓN DE CÓDIGOS CULTURALES AYMARAS

Los autores de Chukiyawu (1987) plantean que muchas peculiaridades culturales pueden persistir incluso después de haber abandonado la lengua propia, a pesar del dicho corriente de que la lengua es el alma de un pueblo. Antes nos hemos referido a los elementos culturales que aún siguen siendo impulsados por padres a hijos/as en la ciudad de El Alto, pero también hemos considerado las rupturas entre estas dos generaciones. El primero al que nos referimos es el idioma que sin duda es un aspecto todavía importante en los migrantes de primera generación de áreas rurales, que se han ido estableciendo en ciudades como El Alto.

Está claro que los padres prefieren hablar en castellano con sus hijos/as, aunque no lo hagan correctamente. El dominio de esta lengua es la condición previa para un ascenso social y es por eso que los padres no quieren que sus hijos/as hablen aymara. Para los padres, el uso de dicha lengua se circunscribe a la familia y al círculo de amigos, ya que los/as hijos/as de migrantes nacidos en la ciudad optan por hablar el castellano en casi todos los espacios: en la comunicación entre parientes en la propia casa, con los amigos del colegio, vecinos, mercado, universidad, organizaciones populares, lugar de trabajo, es decir, en todo espacio público. Ello no provoca ningún conflicto entre generaciones, al contrario, ocurre que los padres están complacidos y estimulan a sus hijos/as para que aprendan a hablar incluso otros idiomas extranjeros como el inglés o el francés.

En resumen, existe una ruptura entre el aymara y el castellano, pero de forma deliberada y

asumida como algo normal, pues se piensa que de esta manera se podrán combatir las constantes discriminaciones.

DE CHOTAS, BIRLOCHAS Y POTENCIALES SEÑORITAS

Otra de las rupturas está vinculada con el cambio de la vestimenta, es decir las jóvenes ya no se visten igual que sus madres. Ser de pollera significa comportarse de una determinada manera. La pollera es una parte del cuerpo de las mujeres, de la hexis corporal, es decir, de los movimientos del cuerpo, la manera de sentarse o de llevar la ropa (Bourdieu, 1991). La larga experiencia laboral y mercantil de estas mujeres les ha permitido acumular saberes en el mercado, dedicarse al comercio y controlar este espacio en mejores condiciones que las mujeres de vestido. Será por eso que éstas son pocas en el desempeño de estas tareas, es el caso de las llamadas “chotas”, mujeres que llevan falda, mandil y una trenza, mientras otras ya ni realizan este trabajo porque han accedido a la educación.

Las “birlochas”, que llevan falda o pantalón de tela con blusas modernas y el pelo suelto o algún peinado a la moda, no se dedican al comercio. Los medios de comunicación las hacen “aspirar” a otros espacios que no son los de las mujeres de pollera.

Podríamos situar a las jóvenes alteñas, hijas de migrantes, en la categoría de la “andina urbana”, es decir nacidas en la ciudad, pero de padres o abuelos migrantes (Rivera: 1997). Sin embargo también podrían estar en la categoría de las “chotas” y “birlochas”, considerando que entre estas dos existe una gama de matices que acercan más a una que a otra. Así por ejemplo, vemos a mujeres de vestido o “chotas”, cargando a sus hijos en aguayo al igual que las de pollera, cuando existen otras que han roto con estos *habitus*.

Durante el trabajo de campo, en un colegio

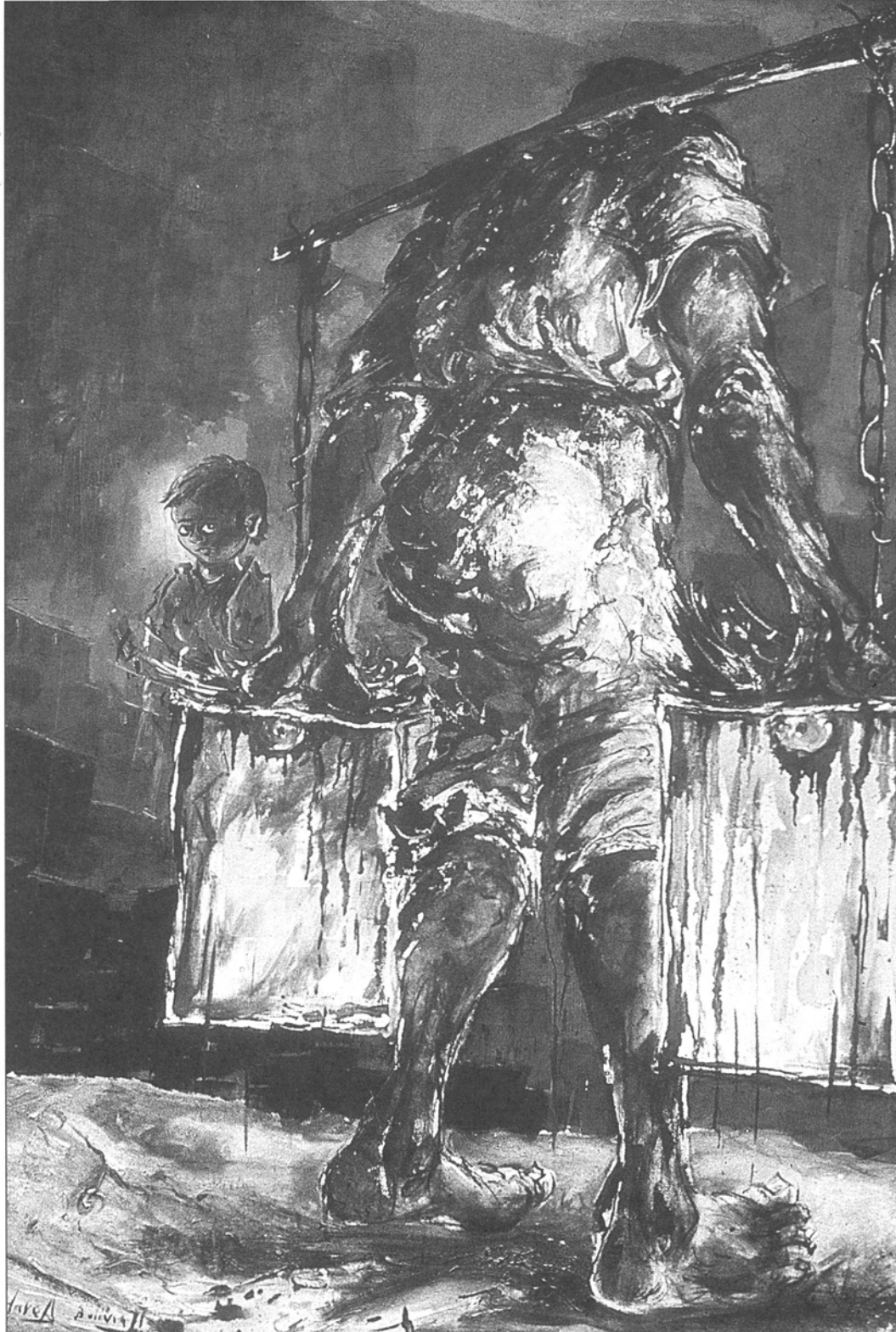
de la ciudad de El Alto observamos cómo una madre de pollera, acostumbrada a cargar a la guagua en aguayo, pidió a su hija que haga lo mismo con su pequeño hijo, argumentando que es más fácil y “hace cansar menos”, pero la hija no accedió y evadió la sugerencia de su madre.

En la urbe alteña es poco probable que las hijas de migrantes nacidas en la ciudad, y peor si es que han accedido a la educación, busquen como empleo el servicio doméstico, a diferencia de la generación de sus madres para quienes éste fue un espacio “civilizatorio” para acceder a la ciudad.

A la vez, es poco frecuente ver a estas jóvenes inmersas en las actividades de comercio en el mercado. Los padres hacen todo lo posible para que accedan a una educación y quizás más tarde a una profesión. Para ello intentan imitar en la vestimenta, actitudes y aspiraciones de las mujeres de clase de media. De manera que el mandato generacional de madre a hija es el que menciona Mendoza (1995): “No seas como yo”.

Por otro lado, Salazar (1999) señala que las madres están conscientes de que para pertenecer a otro estrato social es necesario renunciar y planean un “suicidio identitario” para que sus hijas sean “mejores”. Así, les ponen vestido o pantalón. Es decir que si estas jóvenes ya no visten pollera como lo hacen sus madres, es por decisión de estas últimas, que desde que sus hijas son pequeñas toman la decisión de no ponerles pollera, porque por vestir de esta manera ellas son objeto de exclusión y discriminación y “no quieren que sus hijas sufran igual”.

Sin embargo el que las madres quieran que sus hijas sean diferentes, va más allá del mandato generacional. Esta ruptura de *habitus* lleva consigo una fuerte carga de discriminación hacia la pollera. No es un simple vestido, es un emblema que lleva consigo una identidad fuerte y al mismo tiempo de discriminación.



Cuando les preguntamos a las jóvenes por qué no usan pollera igual que sus madres, ellas mencionan varias razones que hemos agrupado en tres categorías:

- No la usan, porque es muy pesada y es más cómodo usar vestido o pantalón (estas jóvenes prefieren usar jeans y es poco frecuente que usen vestidos o faldas).
- Las inhibe lo económico, es decir, la pollera es muy cara, no así el pantalón o la falda.
- La evitan, porque existe discriminación contra la pollera.

Estas jóvenes usan la pollera cuando bailan en algún festival del colegio o en alguna fiesta patronal de su zona o el pueblo de sus padres. En las fiestas patronales, es usual la presencia de estas jóvenes organizadas en el bloque de las “maripositas” o “palomitas”, que últimamente se han puesto de moda. Son jóvenes de vestido disfrazadas de pollera para bailar, pero con ciertas particularidades. Ocupan lugares privilegiados, siempre bailan delante de la banda, se ven más delgadas que sus madres, debajo de sus polleras llevan enaguas blancas exhibidas por los movimientos dinámicos que realizan. Sobre la manta tradicional llevan unas pequeñas mantillas de color guindo, verde o azul, que resaltan en su traje. Usan bastante maquillaje, labios y uñas pintadas. Aunque estos bloques llevan pollera, se diferencian de las otras mujeres de pollera por la *hexis* corporal (la forma en que la llevan y realizan sus movimientos) por lo que el *habitus* de la pollera de sus madres se incorpora en sus cuerpos de manera diferente.

Estas jóvenes quieren diferenciarse de sus madres siguiendo el mandato generacional del “no seas como yo” y tratan de asemejarse a “las señoritas de clase media”. En este proceso de diferenciación se dan varios conflictos. Entre las madres e hijas hay una relación genérica y étnica parti-

cular a diferencia de los padres e hijos que no viven este dilema. Así por ejemplo, las madres no está de acuerdo en que sus hijas usen faldas muy cortas, blusas que muestran el ombligo o pantalones demasiado anchos. Tampoco les gusta que use maquillaje o se pinten los labios e incluso que usen perfume. Si sucede esto, se escucha decir con frecuencia a la madre: “tan feo te pintas, estás hediendo”. La madre no tiene ni conocimientos ni habilidades para ello, y por eso no comprende a la hija, sin embargo, a la vez y de forma aparentemente contradictoria, prefiere que su hija sea “una señorita”, diferente de ella, que vista la moda, con jeans, tops ajustados y zapatos altos de taco cuadrado, se haga algún corte moderno en el cabello o lo lleve suelto y que por supuesto acceda a una educación formal, a la cual ella no tuvo acceso o si lo tuvo fue por muy corto tiempo y sólo hasta ciclo básico. Para este fin muchas madres y padres hacen toda clase de esfuerzos y trabajan para que sus hijos/as tengan acceso a las cosas mencionadas para que sean menos discriminados que ellos/ellas.

AL CAMPO, DE VISITA

La frecuencia del retorno de los residentes a la comunidad se debe también al deseo de visitar a sus familiares y participar en fiestas patronales a fin de mostrar el status adquirido en la ciudad. (Albo et. al, 1987). Sin duda, los padres conservan los lazos con sus comunidades de origen sobre todo cuando aún no se han establecido del todo en la ciudad. Por ello viajan con cierta regularidad para visitar a sus padres o traer algunos productos agrícolas. Esto no sucede con los/as jóvenes nacidos en la ciudad, aunque a veces viajan a la comunidad de sus padres cuando están de vacaciones escolares, en fiestas de la comunidad o en Semana Santa.

Cuando visitan la comunidad de sus padres, los/as jóvenes van generalmente a pasear, a cono-

cer el lugar y a distraerse cuando se sienten aburridos en la urbe. Generalmente no realizan ninguna actividad específica como la siembra o la cosecha, aunque pueden tener alguna participación marginal en los quehaceres cotidianos de los abuelos o tíos.

Para Semana Santa, los migrantes de primera generación preparan sus equipos de fútbol en la ciudad para competir en distintos campeonatos organizados por las comunidades. Es importante conformar una buena escuadra para competir con éxito en estos eventos. Por ello recurren a sus hijos a fin de conformar el plantel con algunos amigos que tengan habilidad para jugar.

La organización de estos campeonatos de fútbol tiene ciertas peculiaridades. Por ejemplo los participantes tienen que ser familiares (afines o consanguíneos) de la comunidad, ya sea en su calidad de “residentes” o “comunarios”. Por ello la participación es controlada, aunque se pueden contratar refuerzos hasta un máximo de cuatro “extranjeros”. Los jóvenes residentes no siempre tienen habilidades para jugar por lo cual se recurre a muchos amigos citadinos, que no necesariamente son de la comunidad. En esos casos se llega a suplantar o en algunos casos incluso a falsificar los nombres de los jugadores.

Muchas veces, a través de sus hijos, los residentes en la ciudad tratan de aprovechar esta situación para lograr el ansiado primer lugar, que se traduce no sólo en el premio generalmente consistente en animales como toros u ovejas, sino en el incremento de su prestigio y capital simbólico. Sin embargo muchas veces se enfrentan con los comunarios, quienes controlan el famoso cupo, tratando de recordar si es hijo de tal o no o si es más bien el yerno.

Cuando termina el campeonato, el ganador festeja ruidosamente, compartiendo el triunfo con bebidas alcohólicas. Al igual que los demás equipos, los jóvenes de la ciudad beben cerveza. com-

parten con sus familiares residentes y los comunarios. Estos campeonatos son espacios de encuentro entre varias generaciones, es decir entre los abuelos, los padres y los hijos jóvenes.

Las relaciones con la parentela es parte del capital social que los padres y madres van consolidando, el cual va guiando la conducta de los/as jóvenes. Estas relaciones facilitan la participación en múltiples actividades laborales, recreativas y festivas (fiestas, pedidas de mano, licenciamientos o patronales). Los familiares consanguíneos y afines están muy dispersos en la ciudad, sin embargo siempre están en contacto por teléfono (celular) para participar en los diferentes acontecimientos que realiza la parentela. Existe el criterio de colaborar, asistir a las fiestas o pedir alguna colaboración para conseguir trabajo o prestarse dinero.

La generación juvenil participa de esta red social y cultural bailando en alguna fraternidad donde el tío o padrino es el pasante. Las diferencias generacionales hacen que el/la joven se esfuerce por “bailar bien” o demuestre “saber jugar”, lo que consolidaría su capital simbólico y trataría de superar las limitaciones de su capital económico. Esta participación está determinada por la edad. Mientras más joven, más limitada es la participación. A medida que va transcurriendo el tiempo (en el caso de los varones, después de salir del cuartel) existe la posibilidad de integrarse a la familia, ya sea compartiendo o participando activamente.

CONCLUSIONES

Podemos afirmar que las diferencias fundamentales entre las dos generaciones se manifiestan en el hecho de que los padres buscan acceder a bienes materiales mediante una compleja red de parientes afines y consanguíneos para estructurar lazos sociales, que permitan mejorar su capital económico y simbólico (taller propio,

automóvil o vivienda propia), mientras los/as jóvenes tienden a distinguirse por obtener bienes simbólicos (el hecho de tener su propia llave de la casa, que significaría independencia, el tener acceso a ropa de marca y walkmans), que le signifiquen distinguirse de sus pares. Asimismo, a diferencia de los padres, los/as jóvenes hacen un uso excesivo de la violencia, tienen las puertas abiertas a los espacios de diversión, a las relaciones afectivas y sociales.

Pese a que el objetivo de los medios de comunicación, esencialmente el de la televisión, es la estandarización de gustos y tendencias, hemos visto que los/as jóvenes no se encuadran en estos marcos homogeneizantes. Eso no significa que el bombardeo consumista al que están expuestos no les produzca tensión y conflicto. Éste se manifiesta entre el vehemente deseo de acceder a lo que muestra la publicidad y no tener la posibilidad real de adquirirlo. Así, por ejemplo, muchos/as jóvenes desean intensamente adquirir un par de zapatillas de marca (o imitados) no sólo por la función que cumplen, sino sobre todo por el valor simbólico que le atribuyen.

Los/as jóvenes comprendidos/as entre los 15 y 19 años son seducidos por la publicidad, acuden siempre a los mercados a consumir frenéticamente y cuando sus posibilidades así lo permitan. A otros les queda la posibilidad de consumir simbólicamente mediante la imitación de sus ídolos musicales o deportivos a través del peinado o usando los nombres de los deportistas famosos. Pero todos ellos/as, con o sin posibilidades económicas, buscan básicamente diversión, tratan de vivir de acuerdo a los nuevos tiempos y compartir el mayor tiempo posible con los/as amigos/as y junto a ellos/as persiguen el placer inmediato en espacios visibles como las discotecas, donde expresan los logros (por ejemplo bailar bien). Esto implica sentirse importante y visible para los demás con lo que acrecientan su capital simbólico.

Si por un lado los/as hijos/as son objeto de críticas de sus padres, por el otro son éstos mismos los que los inducen a que cambien ciertas pautas de comportamiento reñidas con la tradición con el claro objetivo de acceder a mejores niveles de vida, aunque ello signifique un desgarramiento de su *habitus*. Así por ejemplo, las jóvenes son inducidas a dejar la pollera por la discriminación que ello implica, pero además porque renunciar a ésta les permitirá acceder a otras actividades educativas o laborales. Lo mismo pasa con el idioma ya que existe una ruptura parcial con la lengua materna de sus padres. Muchos de los/as entrevistados dijeron que entienden el aymara, pero carecen del buen manejo de esta lengua para contestar o responder como lo hacen en castellano.

En contraposición a las rupturas, observamos una continuidad de *habitus* en varios ámbitos de la vida de estos/as jóvenes, como por ejemplo en la reproducción de ética del trabajo de sus padres. Ellos conciben el trabajo como un bien socialmente útil, por lo que rechazan a los/as jóvenes que no trabajan, considerándolos flojos, ociosos y callejeros.

Otra continuidad observada se refiere a la relación que establecen con la parentela a través de fiestas (matrimonios, prestes, bautizos o cabos de año) a fin de establecer redes sociales que en un determinado momento serán un apoyo para conseguir un buen trabajo o sentirse acompañado para la petición de mano (irpaqa). Estas redes de parentela incluso se refuncionalizan de acuerdo al espacio y actividad de los/as jóvenes como hemos visto con el caso del grupo de los tobas "Jiwasanki". En definitiva una parentela numerosa no sólo es un beneficio material, implica también gran prestigio social.

En resumen si bien los padres intentan transmitir a sus hijos/as sus propias formas de ver y actuar en el mundo, que tienen su referencia en

la tradición y los *habitus* culturales, por el otro, los incentivan a adoptar otras actitudes que les permiten acceder a situaciones sociales tipificadas como superiores a suya. Se podría hablar entonces de un doble discurso.

Ante esta actitud dual, los hijos/as tienen la posibilidad de recodificar y refuncionalizar este doble mensaje igual que hacen con la información que reciben de los medios de comunicación. Sin embargo se puede afirmar tácitamente que los *habitus* de los padres están estrechamente vinculados con las continuidades socio-culturales (ética del trabajo, relaciones con la parentela) y se mantienen casi inalterables.

BIBLIOGRAFÍA

Albó, Xavier, Greaves, Tomas, Sandóval, Godofredo, 1987, *Chukiyawu. La Cara aymara de La Paz. Nuevos Lazos con el Campo*. Tomo IV Cuadernos de Investigación 29. CIPCA, La Paz, Bolivia.

Beck, Ulrich, 1998, *¿Qué es la Globalización? Falacias del Globalismo, Respuestas a la Globalización*, Paidós, Barcelona-España.

Bourdieu, Pierre, 1991, *El Sentido práctico*. Ed. Taurus Humanidades. Madrid, España.

Fuller, Norma, 1997, *Identidades masculinas. Varones de Clase media en el Perú*. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima.

García Canclini, Néstor, 1995, *Consumidores y Ciudadanos*. Ed. Grijalbo, México D.F.

García Canclini, Néstor, 1989, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la Modernidad*. Ed. Grijalbo. México.

Giddens, Anthony, 1997, *Viví en una Sociedad postradicional* en Beck, Giddens, Lash. Modernización reflexiva. Política, Tradición y Estética en el Orden social moderno. Ed. Alianza Universidad, Madrid, España.

Mardones, José María, 1997, *Desafíos para recrear la Escuela*. Ed. PPC. Madrid, España.

Mendoza, Rosa, 1995, *Siempre me lo dicen: Mandato generacional y Movilidad social en Hijos de Migrantes* en Ciudad de jóvenes imágenes y cultura, Ed. Facultad de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima. Perú.

Rivera, Silvia, 1996, *Trabajo de Mujeres. Explotación capitalista y Opresión colonial entre las Migrantes aymaras de La Paz y El Alto*, en Rivera Silvia (comp.) Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los años 90. SAG. La Paz, Bolivia. Pp. 165-300.

Spedding, Alison, 1999, *Una Introducción a la Obra de Pierre Bourdieu*. IDIS, Carrera de Sociología, UMSA .

Spedding, Alison (en prensa) *Breve curso de Parentesco*.

Los negros se amotinan
Los burgueses se paguean.

Mujeres ~~A~~ Morrison
Cecanolo



Jóvenes paceños y graffiti pandillero¹

Verónica Auza Aramayo

B.U. en grandes trazos sobre los muros, dos letras "c" que se dan la espalda en las esquinas. Los/as jóvenes han tomado la palabra mural, marcan su territorio y se enfrentan al "blanco" de las paredes señoriales para expresar marginalidades, furias y emblemas de identidad. En este artículo, las pandillas son motivo de análisis

Siempre que se habla de los jóvenes, la tendencia más recurrente es a hacerlo desde una posición «no» juvenil. Por ello tal vez la mayoría de las investigaciones y análisis al respecto procuran las inevitables definiciones que parten de la concepción de que la juventud es un estado congelado, un mundo ajeno, extraño, de paso y transición. Pues bien, personalmente pienso y estimo al mundo juvenil como propio. Me sitúo en esta alteridad inalterable y prefiero no hablar de los y las jóvenes, sino con ellas y ellos, atreviéndome también a practicar un análisis menos aferrado a las miradas y concepciones congelantes y clasificadoras.

La juventud como sujeto social es eminentemente urbano, sin embargo es necesario tener en cuenta que como sujeto social no es homogéneo ni está determinado ciegamente por su variable etárea. Al contrario es uno de los sujetos sociales más variables en sus delimitaciones y comporta-

mientos. Y aquí salta la pregunta: ¿quiénes son jóvenes y quiénes no? La respuesta tal vez dependerá de la forma de ser, sentir, pensar y actuar más que de cualquier otra abstracción.

LA CIUDAD: EL ESPACIO URBANO PACEÑO

La ciudad de La Paz es un espacio urbano donde se compacta, fragmenta, dispersa y excluye a identidades colectivas de una manera furiosa y matizada. Es un espacio que contiene una peculiar forma de «ser urbana», que deviene de una dinámica social y cultural en permanente cortocircuito. Es así una condensación histórica que va, simultáneamente, hacia y contra la modernidad al tener entre sus dinámicas sociales a la segregación cultural instaurada como matriz desde la temprana colonia, imponiendo formas directas y sutiles de intolerancia social. La Paz es un espacio topográficamente diverso, ecológica-

1. Esta ponencia fue presentada al «Seminario sobre la Problemática de la Juventud en las ciudades de La Paz y El Alto» realizado en el auditorio del Museo de Etnografía y Folklore el 24 de julio de 1999. La Paz, Bolivia.

mente variable y culturalmente abigarrado.

En esta ciudad se observa un panorama estratificado y excluyente, donde se segrega jerárquicamente a colectividades situadas entre lo dominante y lo marginal ². El espacio urbano se encuentra dividido en tres diferentes territorios finamente definidos por sus habitantes según sus fronteras culturales, lo que hace de cada contexto barrial un espacio cultural: el norte conforma-

do por sectores urbanos populares, separados por el centro en ladera este y ladera oeste; el centro, espacio de choque y amortización cultural, y finalmente el sur, zona de residencia para sectores medios y altos ³.

En nuestros días, este complejo andamiaje cultural se va justificando paradójicamente en el discurso moderno de ciudadanía. Si bien en lo simbólico la ciudadanía política y social contemporánea, convoca a toda la población, en la práctica resulta ser esquiva, excluyente, precaria y formal. Los diversos sujetos sociales se relacionan conflictiva y verticalmente, generan la diversificación de ciudadanías alternativas o de dinámicas mar-



2. Esta dinámica se da en el principio de identidad de lo que Silvia Rivera llamó reciprocidad negativa, práctica social y cultural que va forjando identidades sociales no «en sí» o «para sí», sino «para otro». Cf Rivera, Silvia. «La raíz colonizadores y colonizados» en: Violencias encubiertas en Bolivia. CIPCA-ARUWIYIRI. Bolivia. 1993.

3. La ciudad está definida espacialmente por sus tres grandes zonas pobladas con distintas identidades urbanas, ciudadanía del norte, del sur y del centro, matizando el espacio de la hoyada por la economía y el origen de sus habitantes. Las laderas y prácticamente toda la periferia de la ciudad están pobladas por sectores sociales empobrecidos, cuyo origen es la «ciudad india» (cf. Barragán: 1996), el centro está destinado al funcionamiento del aparato estatal en todas sus formas, es un espacio «institucionalizado»: el Palacio de Gobierno, los ministerios, la alcaldía, la policía, los centros de comunicación, el correo, la banca, las universidades, vale decir, el espacio que confronta a toda la población paceña. Finalmente viene la zona sur, sitio residencial donde habita la población de elevados recursos económicos. Es necesario, sin embargo precisar que la zona sur, como las otras zonas, no es un espacio cerrado y sellado por una exclusividad socioeconómica, pues, en los últimos años, producto del crecimiento de la población, se percibe la presencia de unos y otros sujetos sociales y económicos en una u otra zona urbana polarizada.

ginales contrarias en sus lógicas y prácticas a este principio unificador de la modernidad.

Estas múltiples trayectorias urbanas van revelando la diversidad de oposiciones a la forma dominante de constitución ciudadana moderna, marcada por el silencio, la segregación y la exclusión por el color de la piel, la vestimenta, el lenguaje, la edad y el lugar de origen que, de manera abierta o encubierta, van determinando la integración y la marginalidad de cada quien en la hoyada.

En la ciudad de La Paz, el graffiti es una de las trayectorias urbanas usualmente juveniles. Aquí, la expresión graffiti se muestra como una expresión iconoclasta caótica, diversa, aunque si a un factor determinante se enfrenta, es al núcleo de poder. Por ello el

graffiti paceño es radical en sus formas y diverso por la segregación que supone la fuerte presencia del poder. En pocas palabras, el graffiti se halla en la dinámica imperiosa de lidiar y combatir esa estirpe de ser «sede de gobierno». Sin embargo, ello genera una expresión graffiti de anonimato colectivo, que sugiere una dinámica situada al margen del sistema. De ahí que el graffiti paceño se exprese de un modo constante fuera del ideal ciudadano al enfrentarse a las diversas estructuras de poder y control.

TRAYECTORIAS URBANAS: EL GRAFFITI

Hacer referencia a las expresiones graffiti es hablar de atmósferas urbanas asombrosas y sin límites, a voces de quiebres que se emiten desde el silencio y la clandestinidad. Es una práctica cultural fundamentalmente nocturna que permite actuar desde las calles y sobre las paredes. Las palabras se escriben, los rechazos se imprimen, y de repente, el espacio urbano cobra otra dimensión. Las paredes se hacen visibles y descubren lo

negado. Es así, que desde las paredes escritas, la cultura excluida se rearma y comienza a reapropiarse de la historia, la identidad y el espacio expropiados, engendrando nuevas formas imaginarias de ser urbano y de hacer ciudad, porque sucede que decir y



escribir en un mundo silenciado y silencioso es enfrentar lo normativo, es establecer la diferencia, evidenciar lo negado, sentar presencia, habitar el espacio y traspasar la exclusión. Y es, precisamente, en este fascinante mundo incomprendido donde se puede encontrar la veta alternativa de la marginalidad.

Comparto la idea de Armando Silva de que el graffiti es una escritura que nace de una conciencia de prohibición, pero que circula como un acto de exhibición territorial, con un mensaje elaborado

4. Silva, Armando. *Graffiti: una Ciudad imaginada*. 2ª edición. Tercer Mundo Editores. Colombia. 1988.

desde la marginalidad, el anónimo y la espontaneidad. Es una nueva estrategia comunicativa de diferentes sectores marginales y de amplios alcances ⁴.

Según Armando Silva ⁵, el graffiti se define a partir de siete criterios:

- La marginalidad (imperativo comunicacional)
- El anonimato (imperativo ideológico) ⁶
- La espontaneidad (imperativo psicológico)
- La escenificabilidad (imperativo estético)
- La precariedad (imperativo económico)
- La velocidad (imperativo físico)
- La fugacidad (imperativo social)

Las ciudades se hacen y se deshacen en sus formas y límites a través del graffiti callejero. El graffiti urbano es avasallante en su plástica, en sus puestas en escena, en su estética o antiestética, por ello no sólo es un hecho comunicativo, sino un hecho social ⁷.

El graffiti nos permite rastrear los significados sociales dentro de los códigos fragmentados de comunicación de identidades fragmentadas, los graffiti son trazos de personajes hacedores de ciudad, de la conciencia urbana de la época, de las manifestaciones sociales sesgadas y de los universos culturales escindidos. Son parte activa del

«rizoma» ⁸ que forma el espacio urbano en La Paz.

Se trata de escrituras urbanas que inyectan en las calles, plazas y avenidas una resonancia social desde la singularidad, desde la no presencia, la marginalidad, la negación y la exclusión, plasmando en la escritura tensiones sociales y culturales, registrando a los diversos imaginarios urbanos y a las identidades fragmentadas. De ese modo arribamos a un panorama urbano que despliega tendencias y estilos de graffiti: los expresivos, los estéticos, los de choque, los intelectuales, los subversivos, los contestatarios, los elaborados, los que surgen de la mera individualidad, los teóricos, los de furia pura, los poéticos, los de pandilla o los existencialistas, que crean un novedoso proceso comunicativo con profundas e innegables posturas sociales dentro de la ciudad.

El graffiti rompe y compite con la tradicional propaganda política pedestre y se enfrenta con el anuncio comercial. Su impresión clandestina emite voces marginales, quebrando lo blanco, irrumpiendo el silencio impuesto y exigido, nos hace estar frente a escrituras fragmentadas de resistencia que se rebelan en su sentido a la construcción común de la ciudad y la ciudadanía. Toda expresión graffiti que se reapropia de los muros privados, territorializa el espacio urbano e introduce intramuros en la ciudad ⁹, enfrentándose

5. Cf. Silva, Armando. *Punto de vista ciudadano: Focalización visual y puesta en escena del graffiti*. Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo. Series Minor XXIX. Colombia. 1987.

6. Es necesario aclarar que para el presente ensayo, el criterio de anonimato no presenta el contenido seleccionador de Silva, que establece a las expresiones graffiti partiendo del hecho de que carecen completamente de «identidad» explícita. Considero que en el caso del graffiti pandillero, efectivamente se exponen firmas o nombres, pero esta identidad manifiesta no supone romper con el anonimato puesto que las firmas y los nombres que se imprimen, no tienen la intención de desarrollar una proyección pública. Al contrario son meramente «identitarios», subjetivos o grupales y únicamente buscan sentar presencia, decir «yo existo», por lo cual, el principio de anonimato, a mi entender, aún está presente en el graffiti pandillero.

7. Al expresar la compleja herencia, el graffiti urbano traza en los muros negaciones, frustraciones y marginalidades desde sus formas más letradas hasta sus escritos precariamente alfabetizados, desde universos culturales finamente escenificados hasta universos culturales que rayan en la inexpressión. Todo lo anterior hace del graffiti una unidad de análisis sociolectal.

8. Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *Rizoma*. Introducción. 2ª edición. Ediciones Coayacán. México: 1996.

9. De Certeau, Michel. *La Invención de lo Cotidiano. Artes de hacer*. Universidad Iberoamericana. México. 1996.

directamente a los criterios formales de «urbanismo». Toda expresión graffiti que se reapropia del silencio con palabras fragmentadas y marginales, cuestiona a las diversas estructuras del poder, enfrentando a discursos ciudadanos y a la cultura formal dominante. Es así, que toda expresión graffiti le muestra a la dinámica ciudadana sus límites e introduce nuevos y variados márgenes para habitar la ciudad y hacerla «urbana», desde sus ciudadanías rechazadas.

El acto de ir contra la blancura de los muros, nos remite en La Paz al individuo que está excluido, pero que no cesa de crear dinámicas que dan las espaldas a esa matriz excluyente que la segrega y margina. El graffiti expresa el No a la ciudadanía, a la cultura oficial y al modelo como una acción colectiva que más allá de enfrentar la segregación y la exclusión, las ignora constituyendo un espacio propio. Expone así una nueva dinámica simbólica en la cultura, hace visible a la pared urbana y la convierte en un espacio de escenificación social y territorialización cultural. Logra, de alguna manera, que la ciudad sea capturada por determinados seres urbanos que a través del graffiti se plasman como personajes sociales con patrones culturales alternativos, debido a que sus mensajes interpelan a los que no escriben, a las normas que organizan la sociedad, a la

jerarquía que promueve y al paradójico sentido de realidad dominante.

Las expresiones graffiti son escrituras y al mismo tiempo lecturas simbólicas de ciudad. Son expresiones particulares de ciertas voces sociales que concretizan un rumor, marginalidades que miran y sienten a la ciudad de distinta forma, personas que marcan con las paredes una furia directa, un transitar anónimo y límites cultura-

les, políticos, generacionales, sociales, espaciales, y a veces, límites vitales. De esa manera, el graffiti marca en las fachadas las identidades que habitan la ciudad. Por ello sólo puede ser asumido desde su entorno social.



Ningún graffiti es separable de su lugar de ejecución, de su puesta en escena y de su lenguaje. El graffiti hace a un imaginario a partir de fronteras culturales y demarcaciones de ese espacio tan disímil que es la ciudad, desde el cual nos hacemos urbanos.

JUVENTUD PACEÑA Y GRAFFITI PANDILLERO

En La Paz, el graffiti presenta una identidad tan abigarrada como su geografía, su composición social y su tejido cultural. El mundo marginal que graffitea las paredes en esta ciudad, varía desde uno casi analfabeto hasta puestas en escena

exquisitamente estéticas, pasando por el universo pandillero que territorializa cada esquina de la ciudad. Así tenemos en la ciudad de La Paz, tres estilos principales de graffiti que implican tres tendencias imaginarias de urbe. Dentro de estas tres, el pandillero es el graffiti urbano juvenil por excelencia.

Hablar del graffiti pandillero es hacer referencia a un tipo de graffiti que se despliega de oeste a este, de norte a sur, que llega a cubrir la ciudad de extremo a extremo, es intrabarrrial e interespacial, no tiene un espacio concreto y posee una puesta en escena dinámica que tiene el exclusivo fin de territorializar las calles de la ciudad. Es en definitiva un graffiti que expresa al mundo marginal juvenil urbano.

Conforme sienta presencia, el graffiti pandillero provoca que los espacios se hagan próximos o distantes, vale decir, propios y ajenos. El logo en una pared o el uso de signos y símbolos ininteligibles para la mayoría establece para el mundo juvenil el «estar dentro» o el «estar fuera», delimitando esa particular dinámica marginal que preña a la ciudad de nuevas escenas sociales y culturales. Todos los graffiti pandilleros tienen la característica de manejar un lenguaje exclusivo y excluyente dado que sólo jóvenes pertenecientes a una pandilla¹⁰ pueden leer y enfrentar tales escritos y signos. Es una puesta en escena y un mensaje visible para el mundo juvenil urbano-marginal.

La segregación de las identidades juveniles en la ciudad lleva a la creación de pandillas que marcan en los muros los territorios de cada quien. El graffiti expone a grupos, que imprimen sus nombres sin temor alguno alrededor de su logo representando simbólicamente a la pandilla en las calles. El graffiti pandillero nos habla de una interrelación espacial sólo posible en similares universos simbólicos. Es un mundo concretamente juvenil que necesita demarcar los espacios urbanos como suyos, propios, en el sentido estricto de la palabra, una zona se iguala a otra si la pandilla deja el sello en las paredes en sus recorridos y dinámicas. Para un pandillero la pandilla es la ciudad, es el espacio de realización social que da respuesta a su marginalidad, por ser un núcleo afectivo y de prestigio.

De esa manera, el graffiti pandillero nos remite a un cuerpo social urbano juvenil, que siendo parte de esta ciudadanía precaria y segregada, desde su no participación, expresa la construcción de una identidad urbana que quiebra la ciudadanía moderna. El mundo juvenil paceño rompe con las formas tradicionales de lo contestatario y lo político e impone una forma de enfrentamiento cultural desde grupos marginales autogestionarios como las pandillas.

El graffiti pandillero tiene una personalidad nocturna. La noche es precisamente el tiempo en que una calle y otra dejan de ser el lugar diurno avasallado por la política y el comercio, y se con-

10. Cabe aclarar que el mundo pandillero hacia afuera suele manifestarse como un meramente masculino, sin embargo toda pandilla contiene indudablemente presencias femeninas. Ahora bien, debido a la estructura social sesgada genéricamente, las jóvenes pandilleras tienden a estar encubiertas u ocultas, y establecen una participación difusa y casi desconocida. Considero que si bien no se sabe mucho sobre los problemas de género dentro del mundo pandillero, a simple vista puede observarse, como sucede en muchos ámbitos sociales, que las mujeres son silenciadas o silenciosas, pero que logran apropiarse o reapropiarse de los mismos bajo múltiples formas y trayectorias femeninas. De ese modo, las mujeres de las pandillas que he conocido se han mostrado reacias a hablar, a pesar de estar confirmando las ideas dadas o estableciendo sus criterios en susurros a los oídos de los interlocutores, que conversaron conmigo acerca de la pandilla. Por otro lado y como parte de esta «apropiación y reapropiación», encontré muchas pandilleras que graffitean, así que de cierto modo se pueden apreciar trazos masculinos y femeninos en el graffiti pandillero.



vierten en otro territorio. Para la pandilla, la ciudad es un escenario de conflicto y medición de fuerzas, un sitio a conquistar.

Otra de las características fundamentales en el graffiti pandillero en La Paz, es la influencia de la cultura «chicana»¹¹ de Estados Unidos, que problematiza el conflicto racial y juvenil en el mundo contemporáneo. No es de extrañar entonces que sabiendo o no, las pandillas graffitean las calles con los infalibles tres puntos, que son algo así como los puntos sobre las íes, que dan el carácter pandillero a un grupo de jóvenes, que debido a la protección que exige y enfrenta, depositan en la pandilla un mismo sentimiento y forma de ser.

Los tres puntos pueden ser leídos desde cuatro ideas generales:

- Tu mara (tu pandilla), tu familia, tu dios
- Tu sangre, tu prestigio, tu raza
- La extensión del mundo por la W anglosajona del termino word y
- El signo que establece un hecho común, ser pandilla.

Dentro de este dinámico y extenso mundo social, se pueden observar pandillas como APS que de día se autodenominan “Amigos Por Siempre” y en la noche son “Alcohol, Pucho y Sexo”, la B.U. (Brown Union), Cartel Central (Cartel Central Sur), La Recta Final, Doble You (Tu doble Yo), La Raza (La Raza Este), Latin Soul, Doma, etc. Los nombres de pandillas encarnan la realidad juvenil en el mundo urbano: discriminación, marginalidades, deseo de pertenencia, la ventaja de no pertenecer, la contradicción, la

ruptura, fuertes lazos emotivos y excluyentes, en definitiva sugieren un universo social y cultural complejo que noche a noche cobra mayores repercusiones entre los pares y en el medio social, es decir, sugieren un devenir siempre cambiante y nunca definible.

A MODO DE CONCLUSIÓN

La puesta en escena del graffiti juvenil es un enfrentamiento con el silencio y contra la obediencia exigida, el «rasgar» lo blanco de los muros privados es una reapropiación del poder de nominación de la realidad y desafía al monopolio sobre lo público de los sectores dominantes, construyendo una imagen urbana diferente y dando nuevas delimitaciones sociales y culturales sobre el hecho de ser joven.

La autorepresentación de cada joven mediante la escritura en las paredes, hace del graffiti pandillero una comunicación desde la «incomunicación» del mundo juvenil. Son las y los jóvenes «incomunicad@s» y marginales los que nos plantean una forma de «ser urbana» novedosa y variable, con perfiles subjetivos, sociales e indisciplinados.

El graffiti pandillero, que es juvenil, consigue hacer de lo clandestino y lo marginal, un motor de formas de hacer ciudad, pero no desde las ciudadanías pensadas o deseadas, sino desde las paredes y las palabras, desde prácticas culturales que trascienden los márgenes de acción urbana, desde imaginarios urbanos alternativos, identidades fragmentadas, recreaciones del espacio, marcas que sin pretensiones políticas son la expresión de ciertas «voluntades de poder» que nombran al ser «innombrable» y sientan presencia al ser «desconocidas e ignoradas».

11. Esta característica se observa de un modo más nítido en los graffitis de la zona sur, espacio urbano donde es palpable la segregación de un/a joven por tener un color de piel o una procedencia india, lo que delata la pigmentocracia que se mantiene en su espectro sutil y evidencia la ofensa que lo tradicionalmente blanco encuentra en la presencia indígena o chola, lo cual demuestra que el sustrato étnico en La Paz continúa segregando identidades colectivas.



El mundo juvenil y el graffiti urbano van construyendo imaginariamente espacios urbanos de resistencia contra la exclusión y la segregación y realizan esta acción al reapropiarse del espacio, construir nuevos escenarios y hacer de la ciudad un espacio también para jóvenes. Con sus expresiones graffiti, los y las jóvenes se convierten en hacedores de ciudad y hacen de la ciudad un espacio propio.

BIBLIOGRAFÍA

Barragán, Rossana. *Espacio urbano y Dinámica étnica. La Paz en el siglo XIX.* Hisbol. Bolivia. 1990.

Bourdieu, Pierre. *Sociología y Cultura.* Colección Los Noventa. CNCA-Grijalbo. México. 1990.

Bourdieu, Pierre. *O Poder simbólico.* Lisboa. Difel. 1989.

Deleuze, Gilles y Guatari, Félix. *Rizoma.* Introducción. 2ª edición. Ediciones Coyoacán. México: 1996.

De Certeau, Michel. *La Invención de lo Cotidiano. Artes de Hacer.* Universidad Iberoamericana. México. 1996.

Foucault, Michel. *Historia de la Sexualidad. Voluntad de Saber.* Tomo I. 3ª edición. Siglo XXI editores. México. 1978.

Foucault, Michel. *Microfísica del Poder.* 3ª edición. Ediciones La Piqueta. España. 1992.

García Canal, María Inés. *El Loco, el Guerrero, el Artista. Fabulaciones sobre la obra de Michel Foucault.* Plaza y Valdés Editores. Unidad Xochimilco. México. 1990.

Giddens, Anthony. *Consecuencias de la Modernidad.* Alianza Universitaria, Madrid. España. 1993.

Reguillo Cruz, Rossana. *La Construcción simbólica de la Ciudad.* Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente. Universidad Iberoamericana. México. 1996.

Rivera, Silvia. *La ratz, colonizadores y colonizados en: Violencias encubiertas en Bolivia.* CIPCA-ARUWIYIRI. Bolivia. 1993.

Rivera, Silvia (comp). *Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los años 90.* Ministerio de Desarrollo Humano, Subsecretaría de Asuntos de Género. Bolivia. 1996

Silva, Armando. *Imaginarios urbanos. Cultura y comunicación urbana.* 3ª edición. Tercer Mundo Editores. Colombia. 1997.

Silva, Armando. *Punto de vista ciudadano: Focalización visual y puesta en escena del graffiti.* Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo. Series Minor XXIX. Colombia. 1987.

Silva, Armando. *Graffiti: una Ciudad imaginada.* 2ª edición. Tercer Mundo Editores. Colombia. 1988.

Ser “chango” en El Alto: entre el rock y los sikuris

Rafael Archondo

Estos chicos y chicas están hechos de flexibilidades enloquecedoras. Por la mañana ensayan con música autóctona, en la tarde manipulan computadoras y por la noche se besan en una esquina, minutos antes de correr a la discoteca, donde bailan tecno con acrobacia de vértigo. Entre un ritmo y otro preguntan dónde se arriendan los mejores trajes para la morenada, mientras compran el último disco de Luis Miguel. ¿Qué pasa con las nuevas generaciones en El Alto?

Adrián Ticona es un típico “rockalla”¹. Sus padres llegaron a esta ciudad hace diez años, cuando él apenas cumplía siete y sólo quería olvidarse de la provincia Pacajes, lugar adonde a veces va a visitar a sus abuelos, que lo contemplan como si fuera un extraterrestre. Y es que a Adrián le cuelgan del cinturón unas cadenas plateadas. No suenan tanto como uno podría imaginarse, porque el pantalón le queda ancho...anchísimo. Cuando su “vieja” lo vio así, con los botapiés hechos hilachas de tanto arrastre al ras del suelo, pensó que el “chango” se había equivocado de talla y que por tímido no había podido devolvérselo a la vendedora. Nada de eso, Adrián quiere lucirse así por todo lado. Lo atestiguan sus dos aretes, el tatuaje en el hombro y los últimos “kits”

reebock “truchos” que se compró ayer por el mercado de la riel.

En los enormes bolsillos le cabe bien la lata de pintura de aerosol, esa que agita por las noches cuando quiere escribir su nombre y el de sus “cuates” en las paredes. La “gran BU” al centro y las firmas de todos, cual rayos de un sol excéntrico. Adrián está en la mejor pandilla urbana de todos los tiempos. Ah...me olvidaba, ayer logró sacar en zampoña el último éxito de los “Azul Azul”. Cuando lo sepan en su grupo de “khantus”, fija que lo felicitan. En una semana más tienen que ir a tocar al preste de sus “viejos”. Ahí la pasan tan bien como en la discoteca más heavy de la zona 16 de Julio. Y es que no hay lugar donde no haya una ñata buena, que se anime a relajear.

1. Si usted no entiende alguna palabra, no se angustie, acuda al “breve diccionario para los viejos” que publicamos en las siguientes páginas.

De esa manera parecen pronunciarse las existencias juveniles en El Alto, esa ciudad nueva e ignorada, una especie de gigantesco patio trasero de La Paz y una gran pista migracional de aterrizaje para las provincias del altiplano y el sur del país.

Y quizás “rockalla” sea la palabra ideal, algo de rock y llockalla a la vez, una vida estrujada por dos fuerzas equivalentes en seducción: el mundo de los padres, poblado de polleras, sombreros, aymara, cerveza, mixtura y abrazo comunitario y el de la globalización, lleno de consumos caros, blue jeans, simulacros, comidas rápidas, ropa estrafalaria, sexo libre, música en inglés y discursos como rascacielos.

Los jóvenes alteños están cruzados por dos fuegos y de ambos extraen el calor que los funde como únicos. ¿Son estos “changos” la cabeza de playa de la extinción final de la cultura paterna? o ¿no serán acaso la única forma realista de mantener viva la herencia cultural aymara en contextos urbanos cada vez más internacionalizados?

Las ciencias sociales ya atisban sobre este mundo complejo y cuentan con algunas respuestas para tales inquietudes. En esta quinta entrega de *Tinkazos* le dedicamos varias páginas al tema. El siguiente coloquio es parte de ello. Han llegado hasta nosotros Germán Guaygua, Máximo Quisbert, Alfredo Balboa y Mario Rodríguez. Todos ellos tienen algo en común: su interés académico y vivencial por la existencia creativa de estas nuevas generaciones. Los dos primeros compartieron un proyecto de análisis financiado por el Programa de Investigación Estratégica en Bolivia (PIEB), el tercero escribió sobre el concepto de “chojcho” y el último trabaja con el movimiento juvenil alteño, el llamado *underground* rockero congregado en torno al Wayna Tambo, un boliche cultural situado sobre esas alturas.

Los cuatro nos llevaron de la mano por las casas, zaguanes, calles, discotecas y escenarios

públicos de los muchos «Adrián Ticona» con que empezamos esta historia.

LA LUCHA ENTRE PADRES E HIJOS

Máximo Quisbert es bueno para describir situaciones cotidianas, aquellas vividas con intensidad dentro de las casas de adobe y ladrillo, cortinas de nylon, puertas de hojalata y patio interior con olor a ropa lavada.

Todos los padres son muy parecidos en los hogares migrantes de El Alto. Hay un retrato retocado de ambos en la sala, ella con su mejor manta celeste, el topo de oro, el sombrero ladeado y la mirada triste; él, con la sonrisa discreta, el terno gris con chaleco interior y la escarapela tricolor sobre la solapa. Se casaron muy jóvenes y trabajaron de sol a sol para financiarse el prestigio otorgado por la posibilidad de organizar las fiestas más sonadas de la zona, portaron a la Virgen en andas y no hay vecino que no los salude con una venia. Pero Máximo se interesa por sus hijos. Los imagina en la calle o la plaza, junto a sus amigos y pares, refugiados allí donde los brazos de la autoridad no alcanzan a llegar. En esos sitios pueden hablar con una libertad siempre negada en domicilio. “Allí expresan lo que piensan, hablan de sus chicas o si alguien les gusta. En la familia eso no puede hacerse, porque el papá o la mamá tienen la percepción cultural de que el hijo debe ser obediente y disciplinado. Por eso en la familia, por ejemplo, no se habla de la sexualidad”, advierte Máximo. Así es. Entre las familias migrantes asentadas en El Alto y lógicamente en las que les dieron origen y se quedaron en el campo, el joven está hecho para acatar órdenes sin chistar. No es raro entonces que a la primera oportunidad, salga a buscar un poco de oxígeno a la calle.

Máximo prosigue con su descripción. Si un padre o una madre ven a su hija hablando muy seguido con un chico de su misma edad, no sólo suponen de inmediato que es su novio, sino que

tocado de ambos en la sala, ella con su mejor manta celeste, el topo de oro, el sombrero ladeado y la mirada triste; él, con la sonrisa discreta, el terno gris con chaleco interior y la escarapela tricolor sobre la solapa. Se casaron muy jóvenes y trabajaron de sol a sol para financiarse el prestigio otorgado por la posibilidad de organizar las fiestas más sonadas de la zona, portaron a la Virgen en andas y no hay vecino que no los salude con una venia. Pero Máximo se interesa por sus hijos. Los imagina en la calle o la plaza, junto a sus amigos y pares, refugiados allí donde los brazos de la autoridad no alcanzan a llegar. En esos sitios pueden hablar con una libertad siempre negada en domicilio. “Allí expresan lo que piensan, hablan de sus chicas o si alguien les gusta. En la familia eso no puede hacerse, porque el papá o la mamá tienen la percepción cultural de que el hijo debe ser obediente y disciplinado. Por eso en la familia, por ejemplo, no se habla de la sexualidad”, advierte Máximo. Así es. Entre las familias migrantes asentadas en El Alto y lógicamente en las que les dieron origen y se quedaron en el campo, el joven está hecho para acatar órdenes sin chistar. No es raro entonces que a la primera oportunidad, salga a buscar un poco de oxígeno a la calle.

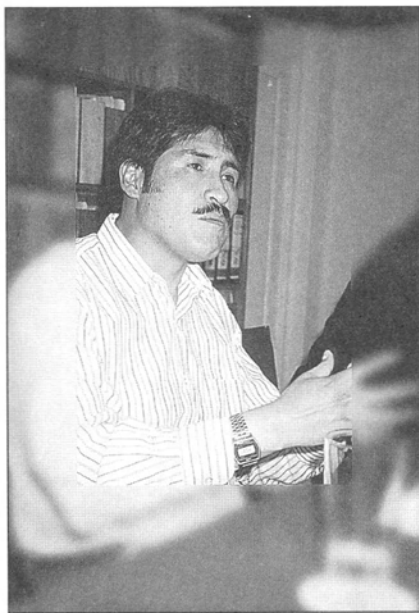
Máximo prosigue con su descripción. Si un padre o una madre ven a su hija hablando muy seguido con un chico de su misma edad, no sólo suponen de inmediato que es su novio, sino que es el hombre que registró lo mucho que le resta de

vida. “Eso pasa, porque ellos nunca han tenido varios novios, a la primera o segunda ya se han casado, pero en la generación de sus hijos, ellos empiezan a enamorarse a los 12 o 14 años y pueden tener varias relaciones sentimentales antes del matrimonio”, agrega nuestro coloquiante.

No hay duda, es un vuelco fundamental. La manera de entender el amor ha cambiado radicalmente de padres a hijos. Para los primeros, el énfasis estaba puesto en el matrimonio como una alianza pragmática para enfrentar los desafíos de la existencia material, mientras para los segundos es más importante el cimiento sentimental y el ingrediente romántico.

Este desencuentro produce una lluvia de palizas, llantos y desgarramientos internos. La brecha entre generaciones engendra dolor y resentimientos. Máximo cuenta por ejemplo que “los papás no conciben que sus hijos vayan a las discotecas”. Entienden que en ellas sus herederos pueden desviarse de la senda recta, toparse con malas amistades, perder el juicio en medio de la farra y extraviar por ahí los valores del trabajo y el estudio. ¿Cómo podrían entender lo

que sucede en esas pistas de baile mal iluminadas si nunca fueron por allí cuando tenían esa edad? Son consumos que los padres no comparten y que obligan a arduas negociaciones entre ellos y los chicos. Cuando éstas fracasan, vienen en auxilio las mentiras más convencionales. “Papá, estoy yendo a escuchar misa”, “mamá, tengo que ir a hacer tareas a la casa de la Julia”..., son los “pa-



Alfredo Balboa

saber, recién entonces se les ha faltado al respeto», añade Mario. Similares ejemplos podrían encontrarse en El Alto, donde nuestro coloquiante está seguro de que los padres conocen el paradeo de sus hijos, pero prefieren guardar sus armas represivas para ocasiones más apremiantes. Esas son las negociaciones amparadas por los supuestos y las sospechas, esas que están vigentes mientras no salgan a la superficie.

Este mecanismo tiene una clara razón de ser. Dado que en El Alto la brecha entre padres e hijos es tan profunda, estas mudas tratativas permiten acortarla y hacer que la vida familiar sea más soportable.

CONSUMOS QUE NO SE COMPARTEN

Como muchas otras, en diversos sitios del mundo, la juventud alteña es una máquina de distinciones. Mientras más se compara con sus padres y congéneres, más pugna por diferenciarse de ellos. Alfredo Balboa toma la palabra para hacernos notar que la ropa distinta, los ritmos musicales estridentes y los accesorios estrafalarios son la receta precisa para no confundirse ni con sus progenitores ni con los otros jóvenes de barrios, clases sociales o gustos distintos. La meta más añorada aquí es el ascenso social simbólico, escalar lo más alto posible para mirar desde arriba a sus similares.

En este tren, en el que arrecia la sed juvenil por adquirir avalorios que acrediten diferencia, los medios de comunicación son el mejor de los manantiales. Balboa recuerda que de allí, los

«changos» extraen códigos, modas, posturas y formas de pronunciarse en público. Es cuando más abiertos están a las influencias provenientes de mundo exterior a la familia. En este contexto, se cotizan muy alto valores como la sensualidad entre las mujeres o beber tragos y pelear a puñetes entre los varones.

Y surge aquí un detalle interesante. Mario Rodríguez advierte que la juventud se congrega o separa por lo que compra y exhibe. El consumo es el emblema que aproxima o distancia a los jóvenes de todos los sitios. Y resulta que de pronto

«changos» de distintas clases sociales aparecen consumiendo los mismos productos en medio de un marasmo de idénticos gustos y subculturas juveniles. Así, sin importar mucho el grosor de las billeteras o la pulcritud del barrio en el que se habita, chicos y chicas de la misma afición y predilección se juntan con menos reparos que sus pares clasistas adultos.

Mario registra varios ejemplos de estos desplazamientos interclasistas. Sucede que si alguien quiere entrar de lleno en la onda tecno, está obligado a visitar una gran discoteca de referencia, situada en la zona 16 de Julio de El Alto y aquí no importa

si uno toma el minibús desde el respingado Calacoto o el aseado La Florida. De igual manera, los muchachos de la zona oeste pacañan tienen una especial debilidad por los locales de baile de la Ceja de El Alto, mientras los pandilleros de las poderosas «la gran BU» o «Cartel Central» pugnan por copar el territorio en el que destella la



Germán Guaygua

formas de pronunciarse en público. Es cuando más abiertos están a las influencias provenientes de mundo exterior a la familia. En este contexto, se cotizan muy alto valores como la sensualidad entre las mujeres o beber tragos y pelear a puñetes entre los varones.

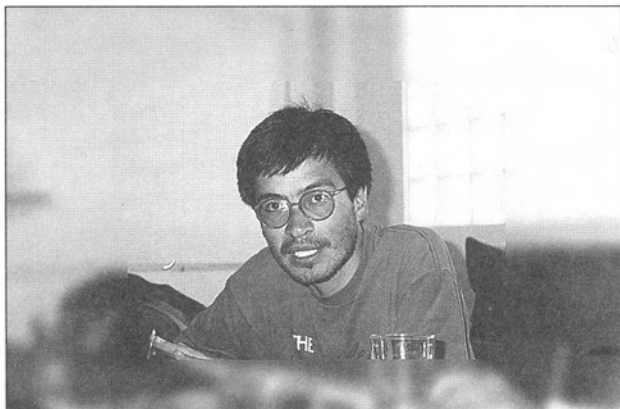
Y surge aquí un detalle interesante. Mario Rodríguez advierte que la juventud se congrega o separa por lo que compra y exhibe. El consumo es el emblema que aproxima o distancia a los jóvenes de todos los sitios. Y resulta que de pronto «changos» de distintas clases sociales aparecen consumiendo los mismos productos en medio de un marasmo de idénticos gustos y subculturas juveniles. Así, sin importar mucho el grosor de las billeteras o la pulcritud del barrio en el que se habita, chicos y chicas de la misma afición y predilección se juntan con menos reparos que sus pares clasistas adultos.

Mario registra varios ejemplos de estos desplazamientos interclasistas. Sucede que si alguien quiere entrar de lleno en la onda tecno, está obligado a visitar una gran discoteca de referencia, situada en la zona 16 de Julio de El Alto y aquí no importa si uno toma el minibus desde el respingado Calacoto o el aseado La Florida. De igual manera, los muchachos de la zona oeste paceña tienen una especial debilidad por los locales de baile de la Ceja de El Alto, mientras los pandilleros de las poderosas «la gran BU» o «Cartel Central» pugnan por copar el territorio en el que destella la discoteca

«Espaguetti» de Alto Cementerio. Y como si estas acciones nómadas no bastaran, los hijos de embajadores y acaudalados señores de La Paz suben a tocar rock en los boliches más *underground* de las alturas alteñas. «La estratificación social se mantiene, pero los consumos similares han llevado a reposicionar y recomponer la ciudad acercando clases sociales diferentes», teoriza Mario.

Pero ¿por qué los jóvenes hacen más poroso el muro que divide a ricos y obres? La respuesta es simplemente fascinante. Mario pide no olvidar que uno de los emblemas de la juventud es esa loca gana de romper las cristalerías de lo sagrado. Mientras más rebelde el gesto de la muchachada, más sólida su afiliación generacional. Transgredir, desbaratar, irritar y subvertir son los verbos predilectos de los «changos» en cualquier latitud. Se vemos así las cosas, queda clarísimo el valor de la discoteca de suburbio, del boliche destartado o de la huida hacia los arrabales.

Los jóvenes se sienten más leales con su época cuando transgreden las normas y excursionan por los linderos de lo nefasto y riesgoso. «Siempre se mira como inferior lo que está cada vez más arriba, así, la transgresión se transforma en un articulador juvenil muy fuerte», refuerza Mario. Por todo eso, hay que ver el poder magnético que posee un concierto de rock interpretado dentro de un tambo alteño y lo convencional e inofensivo de uno similar realizado bajo los controles adultos en el centro de La Paz. En ese sentido, lo



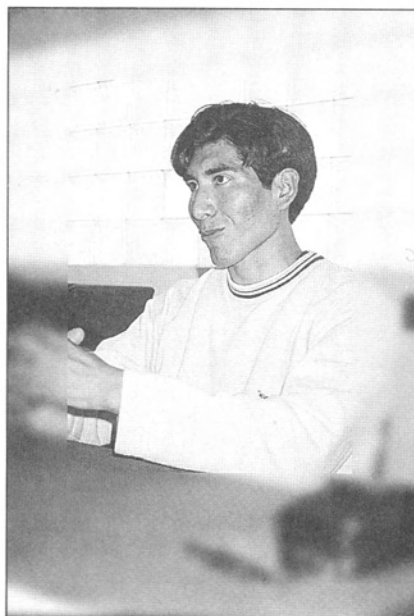
Mario Rodríguez

desarrapado, marginal, enigmático y cruel se torna en un auténtico imán generacional. En esta estamentaria sociedad colonial, quizás sólo los jóvenes sean capaces de diluir, aunque sea por breves momentos, las demarcaciones de la piel y los billetes, y de poner a lo socialmente inferior como una meta deseable en la perspectiva de irritar a la maquinaria adulta habituada a la segregación.

Pero las cosas en este caso tampoco son tan sencillas. Si pensamos que lo único válido son estos puentes entre clases sociales, estaríamos viéndolo todo con un solo ojo. El propio Mario se encarga de hacernos notar que, aunque debilitadas, las diferencias sociales interjuveniles se mantienen. Para percibirlo basta con presenciar los ya mencionados conciertos de los chicos de barrios residenciales en El Alto. Mario informa que si bien los «changos» de la «high» son bien recibidos en las alturas, el público plebeyo no termina de integrarse a su espectáculo, y no es que no les guste la música, es que las murallas sociales no alcanzan a desplomarse del todo pese al socavamiento generacional.

Una muestra de ello es lo que sucede con el movimiento rapero alteño. La mayor parte de los jóvenes adscritos a esta subcultura de la agilidad acrobática viven en Ciudad Satélite, el barrio más próspero de la ciudad altiplánica. Esto se explica, cuenta Mario, porque los consumos signados por el rap demandan mucho dinero. Así, un pantalón original de esta tendencia se cotiza en unos

cien dólares, lo cual excluye de cajón a los jóvenes de los demás conglomerados barriales de El Alto. Es por eso que los raperos de «Satélite» se identifican más con La Paz que con sus vecinos próximos. Vemos aquí la faz contraria de hace un momento, un trasvase de identidades al margen del territorio pero, esta vez, dentro de una clase social en común.



Máximo Quisbert

NO SEAS COMO YO

Pero he aquí que quienes más alientan el ascenso social simbólico de los «changos» son los que más tarde lo lamentan, nos referimos nada menos que a los padres. En efecto, ningún migrante adulto quiere que sus hijos sigan sus pasos, pero cuando los ven en exceso distintos y apartados de las tradiciones familiares, entonces se arrepienten y le ponen freno a sus deseos de ascenso por encargo.

Máximo Quisbert le llama a eso el «doble discurso paternal». En labios adultos, la recomendación reza «no seas como yo, porque sino vas a sufrir y ser marginado». Es la manera pragmática y prospec-

tiva de eludir una herencia que consideran perjudicial. Así, los padres son los primeros en negar sus propios valores e impulsar a sus vástagos a que sean diferentes, se olviden del aymara, acudan a los colegios más caros, aprendan inglés y se adhieran a los cultos de consumo occidentales. Pero el entusiasmo paternal se extingue cuando los «changos» se consagran de cuerpo entero al baile, al ocio, a los amores fugaces e intensos, a la moda subvertora y hasta a la estética «chicana».

En ese instante se redoblan las incomprensiones, los controles y las riñas.

Germán Guaygua agrega que detrás del con-sabido «no seas como yo», anida la exigencia de que el hijo tenga el mayor acceso posible a un capital escolar más alto que el de los padres. Sin embargo, cuando el cumplimiento de esta meta pone a sus herederos en «peligro» de convertirse en eternos estudiantes y potenciales «vagos», entonces llega la hora de ponerle una valla a tanta libertad con los libros. Guaygua cuenta que los padres saben detectar con claridad cuando un título académico se ha devaluado lo suficiente al extremo de ser inútil en el hallazgo de empleo. En vez de ver a su hijo convertido en uno de los cientos de bachilleres alteños, muchos mayores prefieren engancharlos en un taller de mecánica o como ayudantes de una fábrica a fin de que aprendan habilidades mucho más prácticas y lucrativas que un conocimiento formalizado, pero sin rumbo cierto en el contexto suburbano. En esos casos, la frase «quiero que mi hijo aprenda a trabajar» es capaz de sobreponerse a la negadora y originaria «no seas como yo». De esa forma, la ética del trabajo, un valor muy profundo en el mundo andino es capaz de moderar las ansias irracionales de ascenso social.

EL RETORNO A LA CUNA

Hasta aquí hemos descrito los conflictos y forcejeos entre padres e hijos en El Alto. También hemos pasado revista a ese afán juvenil por la diferencia, alentado y más tarde lamentado por sus mayores. Germán Guaygua no está dispuesto a dejar las cosas en ese estado. Por eso lanza a bocajarro la primera conclusión del trabajo de investigación compartido con Máximo Quisbert y un equipo de respaldo. Adelanta que a pesar de esos signos irrefutables de «alienación» cultural prevalecientes entre los jóvenes aymaras de El Alto, las actitudes de estos «changos», de la A a la

Z, siguen siendo ordenadas y estructuradas por la tradición familiar de sus mayores. Lo que ase-gura es que todas las identidades juveniles, incluso las más rebeldes, mantienen su conexión con la cultura aymara urbana que las prohijó. En sus palabras, la hipótesis suena así: «Al principio nosotros también veíamos que las brechas entre padres e hijos parecían ser muy dicotómicas, pero luego nos dimos cuenta de que el eje que ordena la vida de estos jóvenes es justamente la tradición de sus padres. No estamos diciendo que nada cambia, hay transformaciones, pero siempre en función de ese eje ordenador».

Dicho de otra manera, tanta cadena, tatuaje, pantalón ancho, melenas o aretes sólo forma parte de una etapa, la de los 13 a los 17 años de edad, en la que la nueva generación necesita trazar fronteras con sus padres. Una vez que la línea está cavada, la distinción deja de ser tan imprescindible, y se produce un retorno gradual hacia las redes familiares con las que se había operado la ruptura.

Alfredo Balboa secunda la conjetura. No es que los jóvenes entierren su identidad original, sólo la archivan hasta nuevo aviso, porque la pelea intergeneracional los obliga a empuñar esas armas foráneas. Pero una vez que se casan, por ejemplo, y lo hacen temprano (a los 18 o 20 años), desempolvan sus anteriores destrezas y vuelven al redil de origen.

«Cuando adoptan nuevos roles, esa etapa transitoria termina y se reintegran a la cultura aymara urbana. El desarraigo es pasajero», puntualiza Alfredo.

Para este y otros casos, rinde mucho el concepto de *habitus*, popularizado por el sociólogo Pierre Bourdieu. Se trata de algo parecido a la tradición, aunque la idea del francés cala más hondo. *Habitus* es mucho de lo que aprendemos en la infancia y que deviene tan natural que ya ni pensamos en ello. Está ahí y nadie lo pone en



cuestión, porque está escondido en el sentido común, las actitudes corporales y la mentalidad de los individuos. Hemos entrado en el terreno de las pre-disposiciones.

De retorno a El Alto, comprobamos que a pesar de sus innumerables transgresiones, los jóvenes no consiguen escapar del *habitus* dictado por los padres. Germán Guaygua lo demuestra con ejemplos. Uno de ellos es el valor de la masculinidad reinante entre los chicos. Para los jóvenes, una de las medallas más preciadas es saber pelear y en eso no están muy distantes de sus padres, propensos a los puñetes cuando la rabia calienta la sangre.

Sucede algo parecido con respecto a la ética del trabajo. Padres e hijos miran con buenos ojos la capacidad de ganarse el pan de cualquier manera y a toda edad. Esta idea dominante se hace aún más patente cuando los muchachos se ven impelidos a alimentar a una familia. Es el instante de la reconciliación intergeneracional.

Máximo Quisbert advierte que la presión familiar de los mayores para cristalizar ese retorno a la cultura de origen es muy fuerte y va acompañada por variados premios y castigos. Sin embargo es obvio que los jóvenes no regresan al hogar como salieron, vuelven con las alforjas llenas de experiencias vividas, que más adelante reinsertan en la matriz cultural familiar. Máximo habla, por ejemplo, de que traen una visión más amplia de la ciudad, el mundo y sus protagonistas.

Para Mario, el análisis del regreso puede corroborarse incluso en la actual generación de los padres. Resulta que ellos también tuvieron su huida pasajera en las décadas del 60 y 70. En ese entonces irrumpieron en la Entrada del Gran Poder convertidos en los «extraños rebeldes del pelo largo», un grupo de kullaguada bastante «nuevaolero», compuesto exclusivamente por jóvenes, a quienes se distinguía por tener en la espalda, bordado, al cantante argentino Sandro.

Esa misma generación que combinó el folklore con su cultura juvenil, también tuvo la osadía de introducir la batería, los instrumentos electrónicos y el juego de luces en las fiestas populares. Desde entonces, por las pistas de baile suburbanas campea la cumbia, el teclado, la amplificación y, por supuesto, el tinku «Celia», sometido a los acordes metálicos. Ahí están, según Mario, las huellas de ese paso generacional que modificó el folklore y no así las matrices culturales que lo acunaron.

De manera que el regreso de los jóvenes alteños al eje ordenador de su cultura madre trae vientos de cambio sobre ella, aunque, al parecer, no le desordena el «disco duro». En uso de la amnistía eterna que le otorgan sus mayores, los «changos» se acogen al mundo cultural de origen para enriquecerlo con las nuevas marcas de distinción que han adquirido en su breve escape del hogar.

Mario está de acuerdo con Germán, aunque más que de *habitus* prefiere hablar de matriz cultural. Es ella la que sigue imperando y ordenando los nuevos aportes. Es una lógica aymara urbana que pone en vereda a los elementos invasores, los digiere y reestructura bajo nuevas reglas.

¿Cómo lo logra? Mario Rodríguez saca otro ejemplo de su arsenal de vivencias. Cuenta que el tecno es una danza individual por definición. Quien se mete en esa onda, sabe que ni siquiera la pareja cuenta en el asunto y que lo fundamental es más bien el «disk jockey», enfrascado en las mezclas musicales más alucinantes. Sin embargo cuando el tecno se afianza en una ciudad como El Alto, los «changos» se organizan de inmediato en tropa, ensayan pasos uniformes, sincronizan atuendos y ademanes. Para reír un poco se podría decir que hacen del tecno un tinku o una morenada. «Si tú miras el grupo de ensayo de tinku, tecno o cumbia, a pesar de sus grandes diferencias, ves elementos comunes. A veces suele ser incluso el mismo grupo que pasa por los tres tipos de música y participa así de concurso en

también se mete con la cumbia», retrata Mario. Pasa y seguramente son las convivencias más insólitas.

Por su lado, Germán Guaygua cuenta que en muchos segmentos juveniles reina la cultura «chicana», impulsada por otros migrantes, esta vez los hispanos en los Estados Unidos. Ocurre con las pandillas «Cartel Central» o «la Gran BU», las más grandes. Esta subcultura tiene como sólido cimiento la película «Sangre por Sangre» («Blood in, blood out») y se expresa localmente de forma masiva entre los concursantes de tecno del programa televisivo «Sábados Populares». Cuando usted vea en las paredes una «B» junto a una «U» o dos letras «C» que se dan la espalda, ya sabe a que se refieren. Pero ¿por qué sentirse «chicano» en El Alto?

Quizás los cultores de «la raza» sean la mejor identidad disponible para quienes se sienten extranjeros en su propio suelo altiplánico, sacudidos al mismo tiempo y con igual rigor, por la discriminación dominante y las reprimendas familiares. Quizás...

LO CHO'JCHO

Alfredo Balboa ha estudiado la identidad de lo «chojcho» y parece pertinente mencionarla aquí. A primer oído, la palabra nos remite a algo ordinario, tosco o feo. Su conocedor dice que «chojcho» es una persona que proviniendo de la cultura aymara, ha decidido «refinarse», es decir, ensayar un ascenso social simbólico, escalar. Con un sentido claramente peyorativo, el término es aplicado con frecuencia a los jóvenes, a su andar desarrapado y cuestionador, a sus ganas de fastidiar con una estética rebelde. A pesar de tener un sentido negativo cargado de reproches de traición a la raíz fundante, lo chojcho atrae al mundo juvenil más que la política o la religión, y por eso mismo, es parte de una identidad estigmatizada, pero identidad al fin. Alfredo vuelve a re-

petir que la fiebre chojcha es pasajera y que se diluye o asimila con la conversión en adulto.

Germán Guaygua se apunta para hablar sobre el término. Afirma que lo chojcho es un nítido estigma antes que una identidad, que pueda exhibirse con orgullo. «El de San Pedro le dice chojcho al del Cementerio, los de allí le dicen lo mismo a los de la Ceja y ellos, a los que están en la 16 de Julio. Son cadenas de segmentación muy vinculadas con la discriminación», comenta. Es un mecanismo clásico de la sociedad colonial boliviana, en la que escapar de los desprecios definidos por el color de la piel siempre parece ser una ilusión.

VIVA EL ALTO

Pero volvamos a las preguntas motivadoras de este coloquio. Repito: ¿son estos «changos» la cabeza de playa de la extinción final de la cultura paterna? o ¿no serán acaso la única forma realista de mantener viva la herencia cultural aymara en contextos urbanos cada vez más internacionalizados? A estas alturas, Máximo, Mario, Alfredo y Germán parecen haber resuelto el dilema. Al no poder escapar del *habitus* dominante de los padres o de la matriz cultural aymara urbana, los jóvenes alteños están lejos de convertirse en los extinguidores de la tradición familiar. Vuelven y lo hacen con elementos nuevos, recogidos a su paso por el tecno, el rock, el rap, la cumbia o la salsa. En ese sentido, el cambio generacional transformaría década tras década la cultura madre, pero sin cuestionar su lógica más íntima. Hasta ahí las respuestas obtenidas.

Mario desea añadir algo más: «Si bien el abandono de la pollera, el cambio del apellido, los nombres en inglés, el peinado con base o los lentes rayban conforman una tendencia fuerte y vigente, no es la única».

Él cree que cada día la conducta autoafirmativa se abre más espacio, es decir, el orgullo por lo propio: «soy alteño». Antes era muy común decir

«voy a la ciudad» para referirse a La Paz, como si El Alto careciera de ese rango. Ahora, poco a poco, más jóvenes buscan su centro en la altura de su urbe natal.

Germán está de acuerdo. Recuerda que la cantidad de jóvenes que empuñan la zampoña, se ponen un poncho, participan de una Entrada folklórica o amenizan un preste ha crecido bastante en los últimos años. Incluso se ha puesto de moda tocar cumbias con instrumentos autóctonos, una manera de reinsertar accesorios culturales extraños bajo las pautas andinas y otra senda juvenil para reemprender la trayectoria social de los padres.

En el caso de las mujeres, las chicas reivindican la pollera cuando integran los grupos de «maripositas», segmento juvenil femenino obligado de cada fraternidad. «Están participando de la

misma expresión de sus padres y van por los mismos caminos», asegura Germán. Aunque las jóvenes se pintan y visten polleras más cortas y sensuales, se muestran, a su manera, con el mismo telón de fondo de sus mayores.

¿Lo hacen conscientes del proceso que capitanean? Nuestros entrevistados coinciden en que no, se trata más bien de algo espontáneo y poco meditado, nace del *habitus*. Es curioso, en Bourdieu la vigencia del *habitus* tienen frecuentes connotaciones lastimeras, pues es la plataforma de reproducción de la dominación y el capitalismo. En El Alto, el *habitus* parece actuar a favor de una cultura oprimida, día y noche cercada por el bombardeo de los medios de comunicación, la industria de cantantes, los alaridos de los clanes religiosos y políticos y el férreo cabalgar de la globalización.

La joda sí se detiene, con la madurez

Historias de «changos». Eso es lo que queremos contar en este recuadro. Mario Rodríguez nos proporciona algunas. Cierta primero de noviembre, día de Todos Santos, él, junto a algunos amigos, recorrió en tropa juvenil las riberas del lago Titicaca. La idea era acompañar a los dolientes y devotos con una ejemplar sikuriada. Se fueron casa por casa, soplando a más no poder para que la música resplandezca en ese su entorno natural de la pampa. Lo que Mario presenció durante esas horas fue la irreverencia hecha tojpa. Los «changos» no paraban de reír, ya sea porque se burlaban de los silenciosos rezadores o porque se ponían a contar chistes macabros sobre la muerte. En síntesis, a estos jóvenes su cultura parecía importarles «un carajo». ¿Significa eso que querían darle la espalda a lo venerado por sus padres? Mario cree que no. El que hayan ido a jugar y divertirse en Todos Santos no es lo importante, el hecho vital es que así, en chacota, «se estaban socializando en su esfera cultural».

Claro está, ahora que han crecido, que alguien importante se les ha muerto y que otros ocupan su lugar en la «joda», se han reconciliado con esos rituales, ahora acuden a ellos, probablemente rezan y se acuerdan de vez en cuando cómo fregaban.

tocar cumbias con instrumentos autóctonos, una manera de reinsertar accesorios culturales extraños bajo las pautas andinas y otra senda juvenil para reemprender la trayectoria social de los padres.

En el caso de las mujeres, las chicas reivindican la pollera cuando integran los grupos de «maripositas», segmento juvenil femenino obligado de cada fraternidad. «Están participando de la misma expresión de sus padres y van por los mismos caminos», asegura Germán. Aunque las jóvenes se pintan y visten polleras más cortas y sensuales, se muestran, a su manera, con el mismo telón de fondo de sus mayores.

¿Lo hacen conscientes del proceso que capitanean? Nuestros entrevistados coinciden en que no, se trata más bien de algo espontáneo y poco meditado, nace del *habitus*. Es curioso, en Bourdieu la vigencia del *habitus* tienen frecuentes connotaciones lastimeras, pues es la plataforma de reproducción de la dominación y el capitalismo. En El Alto, el *habitus* parece actuar a favor de una cultura oprimida, día y noche cercada por el bombardeo de los medios de comunicación, la industria de cantantes, los alaridos de los clanes religiosos y políticos y el férreo cabalgar de la globalización.

SIKURIS JUVENILES

Otra historia más. Mario cuenta que desde hace un par de décadas los prestes son dominio casi exclusivo de los conjuntos electrónicos. De sus parlantes salen las cumbias y los ritmos folklóricos preferidos. Sin embargo, en los últimos años no hay fiesta, bautizo o matrimonio que se respete, que a su vez no incluya un grupo de «khantus» o de sikuriada. ¿Y quiénes son los impulsores de esta antigua moda renovada? Los jóvenes, esos a quienes se les reprocha «alienación cultural», han recuperado el espacio para la música autóctona.

ROCK ON AYMARA

El centro del rock alteño se llama Wayna Tambo. Allí tocan las bandas de las dos ciudades adyacentes. Las hay con canciones en aymara en sus variantes punk o hardcore. Si uno echa un vistazo a los fanzines de los alrededores, va a encontrar más palabras en aymara que en cualquier revista de movimiento cultural o político reivindicativo. Mario Rodríguez asegura que bajo parámetros andinos, ellos reconvierten y resignifican otras expresiones culturales, que aportan a la construcción de una nueva simbólica o estética propia.

Desde la psiquiatría alguien podría acusarlos de esquizofrénicos, porque combinan locamente cosas que no tienen relación entre sí. Germán Guaygua rechaza la idea. Transitar del rock al tecno, pasar por el rap y terminar en un preste no produce angustia alguna entre los jóvenes alteños. Lo que pasa es que para darle coherencia a semejante ensalada tienen en sus manos el eje cultural ordenador de sus padres. Mario agrega: «Se transita de un lado a otro con mucha naturalidad, porque se tiene una matriz que está influyendo en todos esos espacios. Los híbridos no siempre eliminan las matrices». Al final la cosa es simple, el árbol tiene raíces y suelo nutriente en común, pero las hojas y frutos son de una diversidad inagotable.

TODO «CASCO»

Germán Guaygua menciona otro detalle. Cuando los jóvenes alteños no tienen dinero para parecerse a los muchachos de Los Ángeles o Nueva York, acuden a los productos de imitación. Los hay en abundancia en los recovecos de la feria de la zona 16 de Julio. A falta de importados directamente de Miami, buenos son los zapatos nike o reebok considerados como truchos o cascos. Son las palabras usadas para pronunciar la impostura, que auxilia en esos momentos de urgencia de pertenecer al mundo, incluso con poco quivo.

Breve diccionario para los «viejos»

He aquí una breve lista de palabras necesarias para entender el coloquio de Tinkazos y los artículos que lo secundan. Son algunos pilares de la jerga juvenil paceña probablemente ajenas para el lector de mayor edad o del extranjero.

Azul Azul: Grupo musical cruceño de cumbias.

Clavar un papo: Contar una mentira.

Chango: Joven.

Cho'jcho: Feo u ordinario. Alude a quien teniendo un origen indígena, trata de enfatizar su adscripción repentina a la cultura occidental.

El tinku Celia: «El juramento que hice, Celia, amarte toda la vida, Celia...». Canción de moda en ritmo de tinku, cuya versión en instrumentos electrónicos tiene muchos seguidores.

Fanzines: Palabra que mezcla los términos fan (fanático de algún grupo) y magazines (revistas). Son publicaciones normalmente dedicadas a la música y sus intérpretes.

Heavy (jebi): Pesado en inglés. Da a entender que se trata de algo duro o denso.

Khantus: Grupo de música autóctona compuesto por instrumentos de viento y percusión.

Kits: Zapatos deportivos.

La gran BU y Cartel Central: Dos de las pandillas más poderosas de La Paz. BU significa Brown Union (unión morena).

NUEVAOLERO: Forma antigua de nombrar a lo juvenil o moderno.

Nata: Chica o enamorada.

Preste: Fiesta sujeta a las normas de la reciprocidad andina.

Quivo: Dinero.

Relajear: Tener intimidación corporal con alguien, es propio de enamorados y «agarrones» (parejas pasajeras)

Rockalla: Palabra inventada por algún pícaro sociólogo. Es una mezcla de llockalla (chico o joven varón en aymara) y rock. Alude a un muchacho aymara consagrado a la cultura del norte (de América).

Ser de la high (jai): Ser rico, de quivos.

Sikuriada: Música autóctona.

Tojpa: grupo de gente.

Trucho y casco: Objetos o productos industriales simulados. Son imitaciones de sus homólogos de marca fina.

Underground: Subterráneo en inglés. Se refiere a las subculturas escondidas o marginales de una sociedad.

Viejo/a: Padre o madre.

Wayna Tambo: Local alteño de encuentro cultural. Allí se reúne el movimiento rockero de la ciudad.



Francisco Thoumi: “EE.UU. no busca conquistar, quiere convertir”

El economista colombiano Francisco Thoumi rechaza los mitos creados en torno al tema de las drogas y el imperialismo norteamericano. Con cifras y un conocimiento de años en la Universidad de Minesota, asegura que la política antinarcóticos de Washington no expresa una doble moral. Un millón 200 mil presos son el argumento más contundente para una preocupación genuina

Es Francisco Thoumi, economista, colombiano, de raíces familiares libanesas (nótese el extraño apellido) y con residencia en los Estados Unidos. Estuvo por Bolivia invitado por la oficina de Naciones Unidas. Desde un hotel céntrico de La Paz, convocó entusiasmado a los dirigentes cocaleros del Chapare para tomarse un café con ellos en uso de su tiempo libre. Y es que para el sonriente Thoumi, el mismo que nos recibió para esta entrevista, los indicadores económicos de un país no alcanzan a retratar con exactitud sus contornos vitales. Una cosa son las estadísticas, y otra complementaria y muy importante, el discurrir de las sociedades en calles, plazas, sendas y hasta pozas de maceración.

El tema de Thoumi es el narcotráfico, eso está claro. Cuando trabajaba en los años 80 para el

BID o el Banco Mundial, le tocó analizar la situación económica de su país. Según las cifras oficiales, Colombia era, dice él riendo, “el país de las maravillas”. Como para hinchar el pecho de orgullo patriótico: ingresos en crecimiento constante, el bienestar social de subida, mejor educación, buena salud, sólida nutrición, de la deuda externa ni una palabra de angustia, todo espléndido, salvo un detallito: el elevado número de muertes violentas. Y claro, los asesinados no aparecían en los informes de los organismos internacionales, sino en los partes policiales, una lectura no muy frecuente dentro de los círculos académicos. Y resulta que los números siniestros ponen a Colombia en las cimas mundiales, nada menos que 30 mil muertos por violencia al año. Thoumi no necesita ir más lejos, dice que está en

condiciones de dar una lista de 40 personas que él conoció y que fueron asesinadas y de 35, también amigos, que pasaron por la experiencia del secuestro. En esas condiciones, cualquiera se pregunta si no terminará siendo el próximo. La vida en Colombia es similar al Beirut de los años 70 (nuestro entrevistado sonríe recordando sus aludidas raíces libanesas).

Por otra parte, él, que en ese entonces ya residía en los Estados Unidos, visitaba periódicamente su país natal y sentía que la calidad de vida se estaba deteriorando, precisamente a contrapelo del optimismo estadístico. Entonces se dio cuenta de que si la violencia no formaba parte de los análisis económicos, por lo menos en Colombia, se estaba adoleciendo de miopía. Entendió que para conocer a su país es indispensable entender cómo funcionan las mafias, vuelan las avionetas clandestinas y se contratan a los sicarios. Y en eso está desde hace años.

UN COLOMBIANO EN EL NORTE

La entrevista con Thoumi usó como punto de partida algunas ideas muy difundidas entre la gente común en torno al tema de las drogas y él se encargó de refutarlas. La primera consiste en decir que los Estados Unidos tiene una doble moral, con una mano combate las drogas, pero con la otra recibe grandes ganancias por la venta de estas sustancias ilegales. A eso se conoce normalmente como hipocresía.

Nuestro entrevistado es categórico: “Eso es falso”. Y a continuación suelta una hilera organizada de argumentos. El primero es casi de orden estético, Thoumi afirma que tal reproche es un golpe bajo que puede ser devuelto a la misma altura. Cuando se le critica a alguien por eso, en los hechos se está debatiendo quién tiene una moral mejor. En un programa de radio en Colombia, Thoumi se atrevió a decirles a sus compatriotas lo siguiente: “Al menos los gringos tie-

nen dos morales, porque nosotros no tenemos ninguna”.

El segundo argumento es más preciso. Nuestro entrevistado recuerda que hoy en Estados Unidos hay aproximadamente un millón 800 mil presos, de los cuales, un millón 200 mil, está en la cárcel por droga o por algún problema de adicción. Resulta además que mantener a cada recluso en esas cárceles le cuesta al Gobierno entre 30 a 35 mil dólares por año. Las cifras retratan una sola aberración, cuesta lo mismo enviar a una persona tras las rejas que darle una beca en la Universidad de Harvard. Con sólo ver esas cifras, ¿es racional pensar que a los funcionarios de la Casa Blanca no les preocupe realmente el asunto?

En virtud de este panorama, Thoumi deduce que efectivamente Estados Unidos despilfarra abundante dinero y recursos humanos a consecuencia de las drogas, lo cual es una auténtica traba para la marcha de su economía y el ascenso de sus niveles de bienestar social. Razones suficientes para aspirar a terminar con el circuito delictivo, el costo social es sencillamente muy elevado.

El argumento final tiene que ver con la democracia. En Estados Unidos existe una mayoría social abiertamente enfrentada a las drogas, que exige no otorgar ni un sólo milímetro de tolerancia. Thoumi recuerda que las políticas surgidas de la Casa Blanca son producto de las presiones sociales internas y no de intereses minoritarios. La democracia norteamericana camina al compás de los grupos con peso electoral decisivo y en este aspecto existe un claro consenso. De manera que la DEA es allí una demanda ciudadana.

Aquí aparecen también las características de lo que se conoce como el “imperialismo norteamericano”. Nuestro entrevistado recuerda que Estados Unidos es un país moralista que antes que conquistar, quiere convertir a sus valores y

convicciones a todos los habitantes del planeta. “Ellos se basan en el hecho de que todos somos iguales y que por lo tanto somos como ellos”, sostiene. Es el *ethos* que ya tenían en su mente los primeros tripulantes del Mayflower, aquel buque pionero cargado de perseguidos religiosos que arribó a las costas de la futura Nueva York. Ellos

se sentían arribados a una tierra prometida, lejana y más venturosa que el mundo que los expulsaba. Esa misión redentora prosigue hasta nuestros días.

¿Y de qué derecho gozan para convertirnos?, ¿quién los ha elegido como mesías de la Humanidad?, retrucamos. Thoumi se declara perplejo.

Gildaro Antezana. El sabio



Dice que jamás entendió bien el concepto de soberanía, porque en los hechos es una ficción. A estas alturas es imposible que un país se encierre en sus fronteras y pretenda que nadie se meta en sus asuntos, y menos si éstos perjudican directamente a los otros. De manera que resulta obvio que un país como Estados Unidos, la primera economía del mundo y con un alto poderío militar, influya mucho sobre el resto. Esto sucedería aunque la Casa Blanca lo modere.

Más aún. Thoumi recuerda que el norteamericano promedio profesa una visión aislacionista que viene de los primeros inmigrantes de la costa este. "Para el gringo promedio, si el resto del mundo no existiera, sería magnífico, porque así no habría nadie que los moleste", advierte. El *ethos* norteamericano tiene por origen la fuga. Todos se refugiaron bajo la Estatua de la Libertad, huían de algún poder extraño, estatal o religioso, eso los hizo temerosos del mundo que abandonaban. Vistas así las cosas, vemos que la sociedad que supuestamente lideriza el mundo es tremendamente provinciana. Por eso a Clinton le hubiera costado mucho convencer a sus compatriotas de que para terminar con la ofensiva en Kosovo era necesario, en algún momento, usar tropas terrestres.

LEGALIZAR O NO, UN FALSO DEBATE

De acuerdo, casi un millón y medio de presos por problemas de droga no es un chiste para ninguna economía. Pero, preguntamos, ¿y si se legalizan las drogas?, ¿no se habría resuelto el problema? Thoumi cree que penalizadores y despenalizadores practican un debate estéril. En él, cada uno pretende demostrar lo bueno que es, sin que se encaren los problemas concretos de cada una de las opciones. Para nuestro entrevistado el problema va mucho más allá de las consideraciones morales o médicas. Las drogas también involu-

cran asuntos políticos, sociales, culturales y económicos y forman parte de la evolución misma de las sociedades.

Por ejemplo, en los países andinos la droga legal llamada alcohol produce verdaderos estragos. Si uno analiza las causas de las muertes violentas en las morgues de nuestras ciudades, encontrará muchos borrachos en medio de las víctimas y los verdugos. En tal caso no existen restricciones sociales al consumo e impera el desenfreno. Thoumi recuerda que no sucede lo mismo en los países mediterráneos, donde probablemente se consuma más alcohol que en Los Andes, pero con costos sociales mucho menores debido a que el hábito rector es la copa del mediodía y no la borrachera semanal. Con este ejemplo nuestro entrevistado constata que en dos contextos culturales distintos, en los que la misma droga es legal, los costos sociales pueden ser completamente diferentes. De manera que la pregunta no es legalizar o no en abstracto, sino cuándo y dónde.

Al margen de este debate, calificado por nuestro entrevistado como "infructuoso", lo evidente es que en el sitio donde se toman las decisiones sobre esta materia, es decir, en Estados Unidos, la gran mayoría le teme a la legalización. Y en esto, Thoumi puede dar testimonio directo. Él camina por los circuitos académicos en los que la legalización es la opción más defendida, sin embargo estas ideas no tienen impacto en la sociedad. "Es el campo en el que los estudios académicos han tenido menos efectos sobre las políticas oficiales", sentencia. En efecto, su biblioteca registra cada día más libros en pro de la despenalización, pero, como él dice, "no pasa nada".

En un reciente trabajo de investigación suyo sobre el tema, le costó mucho esfuerzo encontrar gente importante en Washington que apoyara las políticas antidrogas actuales, sin embargo nadie se anima a decirlo públicamente. Ni siquiera los más radicales militantes de la legalización tienen

la esperanza de que la sociedad cambie en el mediano plazo. Para ello tendría que percibir que los costos de las políticas son realmente muy altos como para seguirlos solventando. "Ningún político se atreve a proponer un cambio, porque sabe que no va a ser reelegido", asegura. De manera que tenemos cruzadas antidroga para rato.

MÁS ALLÁ DE LA CARICATURA

Tras habernos proporcionado una visión más realista y completa de las cosas, Francisco Thoumi lamenta que en América Latina se conozca tan poco de la realidad norteamericana. Dice que en general, tenemos dos tipos de visiones sobre los Estados Unidos, ambas caricaturescas. Por un lado esa imagen de Disneylandia, propia de nuestras

élites, que ven todo lo situado al norte del río Bravo como un paraíso; pero también está la visión demonizada por la izquierda, el Tío Sam como el ogro continental, un poder sin fisuras ni complejidades, otra caricatura.

¿Cuántos programas de estudio sobre Estados Unidos hay en América Latina y cuántos programas sobre América Latina hay en Estados Unidos? La pregunta de respuesta instantánea lo define todo. A pesar de que para nosotros es mucho más importante conocer a la sociedad de la que somos dependientes, nos contentamos con el estereotipo. Este colombiano de apellido libanés y residencia en Minesota nos ha servido ahora para aventurar una mirada atenta desde las entrañas de lo que Martí tipificó como el "monstruo".

"Es al revés, porque había comunismo se toleraban las drogas"

Aparece en muchos estudios y discursos. Los Estados Unidos habrían cambiado su obsoleto discurso anticomunista por la prédica antidrogas. Antes perseguían líderes guerrilleros o sindicalistas, ahora van tras la huella de los narcotraficantes y cocaleros. El imperialismo estrena palabras nuevas, se dice.

Francisco Thoumi, ex director del Instituto de Estudios Internacionales de la Universidad de Los Andes en Colombia y profesor de la Universidad de Minesota, rechaza la idea. Él asegura que más bien la lucha contra el comunismo hizo que a veces se toleraran las drogas. Hoy que el sistema soviético no existe como competidor, la Casa Blanca puede ocuparse al fin de un tema que sí puede considerarse como efectivamente doméstico.

Cuando le preguntamos si en el caso de Noriega y la invasión a Panamá no existió una clara utilización del discurso antidrogas para alcanzar fines geopolíticos, Thoumi recuerda que Estados Unidos está a punto de devolver el Canal, y que son más bien los panameños quienes lamentan el retorno a sus manos de una vía de navegación cada vez más inservible. "La mayoría de los buques importantes no pueden pasar por ahí", reafirma nuestro entrevistado a fin de descartar cualquier segunda intención de la administración norteamericana en la captura de Noriega. (RA)

El PIEB respalda a 27 bibliotecas

El Programa de Investigación Estratégica en Bolivia (PIEB) dirige un plan de fortalecimiento de bibliotecas. Mediante esta iniciativa se pretende proporcionar a los investigadores del país mejor material bibliográfico a fin de enriquecer sus reflexiones. Esta es la lista completa de las 27 bibliotecas y centros de documentación que reciben este respaldo.

LA PAZ

1. CENTRO DE DOCUMENTACIÓN DEL CENTRO BOLIVIANO DE INVESTIGACIÓN Y ACCIÓN EDUCATIVAS (CEBIAE)

Dirección: Calle Hermanos Manchego #2518.

Teléfono: (02) 343728.

E-mail: cebiae@datacom-bo.net

2. CENTRO DE DOCUMENTACIÓN DE LA UNIDAD DE ANÁLISIS DE POLÍTICAS ECONÓMICAS (UDAPE)

Dirección: Piso 18 del Palacio de Comunicaciones. Teléfono: (02) 375512-369905.

E-mail: udape@udape.bo

3. ARCHIVO HEMEROGRÁFICO DEL CENTRO DE DOCUMENTACIÓN E INFORMACIÓN (CEDOIN)

Dirección: Avenida Montes # 710, tercer piso.

Teléfono: (02) 372940.

E-mail: cedoin@coord.rds.org.bo

4. UNIDAD DE DOCUMENTACIÓN DEL CENTRO DE ESTUDIOS PARA EL DESARROLLO LABORAL Y AGRARIO (CEDLA)

Dirección: Calle Jaimes Freyre # 2940. Teléfono:

(02) 412429. E-mail: cedla@wara.bolnet.bo

5. BIBLIOTECA DEL CENTRO DE INVESTIGACIÓN Y PROMOCIÓN DEL CAMPESINADO (CIPCA)

Dirección: E-mail: cipca@unbol.bo Teléfono:

(02) 813529. El Alto.

6. CENTRO DE DOCUMENTACIÓN DEL TALLER DE HISTORIA ORAL ANDINA (THOA)

Dirección: Calle M. Loza # 1199 (Alto San Pedro). Teléfono: (02) 313123.

E-mail: thoalp@ceibo.entelnet.bo

7. CENTRO DE DOCUMENTACIÓN "ADELA ZAMUDIO" DEL CENTRO DE INFORMACIÓN Y DESARROLLO DE LA MUJER (CIDEM)

Dirección: Segundo piso de la Av. Villazón #1970.

Teléfono (02) 364646.

E-mail: cidem@utama.bolnet.bo

**8. CENTRO DE DOCUMENTACIÓN DEL
POSTGRADO DE CIENCIAS DEL DESARROLLO DE
LA UMSA (CIDES)**

Dirección: Av. Hernando Siles # 4565 (Obrajes).
Teléfono: (02) 786169.
E-mail: cides@utama.bolnet.bo

BENI

**9. CENTRO DE INVESTIGACIÓN Y
DOCUMENTACIÓN PARA EL DESARROLLO DEL
BENI (CIDEBENI)**

Dirección: Final 6 de Agosto esquina 27 de Mayo.
Teléfonos: (046) 22824-52037.
Fax: (046) 21716. Casilla de correo: 159. Trinidad.

COCHABAMBA

**10. CENTRO DE DOCUMENTACIÓN,
INFORMACIÓN Y BIBLIOTECA (CEDIB)**

Dirección: Calle Calama # E-0255. Teléfonos:
(04) 57839-52401. Casilla de correo: 3302.
Fax: (04) 52401.

**11. CENTRO DE ESTUDIOS DE LA REALIDAD
ECONÓMICA Y SOCIAL (CERES)**

Dirección: Pasaje Warisata # 10, Avenida Circunvalación (entre Av. Santa Cruz y Potosí). Casilla de correo: 949. Fax: (04) 93145.
Teléfonos: (04) 93148-93149.

12. OFICINA JURÍDICA DE LA MUJER

Dirección: Calle México # 334. Teléfono (04) 28928. Fax: (04) 51551. Casilla de correo: 2287.

**13. UNIVERSIDAD CATÓLICA BOLIVIANA-
BIBLIOTECA ETNOLÓGICA**

Dirección: Av. Ramón Rivero esquina Oruro # E-492. Teléfonos: (04) 57153-57086. Casilla de correo: 2118. Fax: (04) 57086.

**14. CENTRO DE ESTUDIOS DE POBLACIÓN
UMSS**

Dirección: Calle Calama # E-235, 2° piso. Teléfono/fax: (04) 50686. Casilla de correo: 992.

ORURO

**15. CENTRO DE ECOLOGÍA Y PUEBLOS
ANDINOS (CEPA)**

Dirección: Avenida España # 1550. Teléfonos: (052) 63613-74279. Fax: (052) 74730.
Casilla de correo: 434.

**16. CENTRO DE INVESTIGACIÓN Y SERVICIO
POPULAR (CISEP)**

Dirección: Calle Ayacucho # 559. Fax: (052) 60884. Teléfono: (052) 51138.
Casilla de correo: 254.

PANDO

**17. CENTRO DE INVESTIGACIÓN Y
PRESERVACIÓN DE LA AMAZONIA**

Dirección: Avenida Tcnl. E. Cornejo # 77. Teléfono: (0842) 2135. Fax: (0842) 2411.
Casilla de correo: 280. Cobija.

POTOSÍ

18. CASA DE LA MONEDA DE POTOSÍ

Dirección: Calle Ayacucho s/n. Teléfono: (062) 24629-26456. Fax: (062) 22777.
Casilla de correo: 39.

SANTA CRUZ

**19. ASOCIACIÓN ECOLÓGICA DEL ORIENTE
(ASEO)**

Dirección: Calle Nordeskuiold # 5 (entre Avenida Landívar y Junín). Teléfono: (03) 327877.
Fax: (03) 326367. Casilla de correo: 4831.

20. APOYO AL CAMPESINO INDÍGENA DEL ORIENTE BOLIVIANO (APCOB)

Dirección: Calle Cuatro Ojos # 80. Casilla de correo: 4213. Teléfono: (03) 542119. Fax: (03) 542120.

21. CENTRO DE ESTUDIOS JURÍDICOS Y SOCIALES (CEJIS)

Dirección: Calle Alfredo Jordán # 79. Teléfono: (03) 532714. Fax: (03) 535169. Casilla de correo: 2419.

22. SISTEMA DE INFORMACIÓN AMAZÓNICA (SIAMAZ)

Dirección: Avenida Irala # 565, 3° piso, edificio UAGRM. Teléfono: (03) 365141. Fax: (03) 365140. Casilla de correo: 5686. E-mail: siamaz@ugrm.bo

SUCRE

23. CENTRO DE APOYO A LA MUJER "JUANA AZURDUY"

Dirección: Calle Loa # 41. Teléfono: (064) 60182. Fax: (064) 40904. Casilla de correo: 799.

24. PLAN AGROFORESTAL CHUQUISACA (PLAFOR)

Dirección: Avenida Ostría Gutiérrez esquina Gandarillas. Teléfono: (064) 62102-41642. Fax: (064) 61204. Casilla de correo: 637. E-mail: plafor@mara.scr.entelnet.bo

25. CENTRO DEPARTAMENTAL DE INFORMACIÓN Y DOCUMENTACIÓN (CDID)

Dirección: Plaza 25 de Mayo, edificio Prefectural 3° piso. Teléfono: (064) 53106. Fax: (064) 53106. Casilla de correo: 504.

TARIJA

26. CENTRO DE DESARROLLO REGIONAL DE TARIJA (CER-DET)

Dirección: Calle Virginio Lema # 0-173. Teléfono: (066) 35471. Casilla de correo: 83. Fax: (063) 33454.

27. PROTECCIÓN DEL MEDIO AMBIENTE TARIJA (PROMETA)

Dirección: Calle Alejandro del Carpio # E-0659. Teléfono: (066) 45865. Fax: (066) 33873. Casilla de correo: 59. E-mail: prometa@olivo.tja.entelnet.bo



RESEÑAS/NOVEDADES

RÍO DE VELLÓN, RÍO DE CANTO

Cantar a los animales, una poética andina de la creación
Un libro escrito por Denise Y. Arnold y Juan de Dios Yapita

U. Ricardo López G.

El nuevo trabajo de Denise Y. Arnold, antropóloga británica, y Juan de Dios Yapita, lingüista boliviano, es un valioso aporte para quienes desean conocer y profundizar en los repertorios literarios del mundo andino. Este trabajo, conformado por un conocimiento profundo de la tradición oral de los comunarios de Qaqachaka, abre una senda hacia una visión más clara del orden andino. Además acerca las interesantes teorías planteadas por Derrida a la textualidad autóctona.

Lo más relevante en la descripción metodológica de la publicación es la participación activa de los comunarios. Los autores oyen con esmero sus testimonios y se relacionan en continuo diálogo con las personas con una fina comprensión. Se proponen además entender los testimonios andinos como parte de una integridad más amplia o contextual, de la que forman parte la voz de las personas, sus discursos y su canto. Los autores registran bien la actuación de los testimo-

niantes en su naturaleza didáctica y retórica. La práctica de las canciones, las ocasiones en que se canta y narra, por quién y para quién, con qué vestimenta, qué voz y qué gestos son los componentes de una interesante exploración.

Los autores dicen con claridad que "texto y contexto no se pueden separar". Como parte inclusiva, anexante e inherente a los sistemas simbólicos que organizan la estética nativa, toman en cuenta a los dos y los analizan de forma simultánea. Como lo se-

ñalan los autores: "separar siquiera un solo género como el canto, ya es desgarrar la intertextualidad de la cual cada ejecutante es natural y culturalmente una parte integral".

Las canciones son oídas con detalle y las exégesis y comentarios de los comunarios son un componente que permite que este trabajo se distinga de otros. Por otro lado las interpretaciones de los autores abren un camino que invita a los estudiosos a ampliar y profundizar el tema.

El trabajo analiza en especial el género andino de las canciones para los animales, que son transcritas en el mismo aymara con su traducción al castellano. Propone a estas canciones como prácticas textuales andinas y una expresión corporal del saber femenino "que, a diferencia de la escritura occidental, reproduce los elementos textuales de su mundo". Esto se hace práctica a partir de la inspiración de sus cantos, sus prácticas rituales y los elementos nemotécnicos. La descripción de los repertorios de los



comunarios ayuda a conocer la actividad del pastoreo y el textil andino. El pasado transmitido de generación en generación es la historia local viva.

Las canciones a los animales forman “un género literario andino clave, una especie de wayñu”, pero distinto a las canciones más estudiadas. “Estas se cantan a las llamas, alpacas y ovejas, que constituyen los rebaños de las mujeres, la fuente de sus tejidos, su herencia maternal, y una forma móvil de riqueza femenina en especial en estos géneros. Las canciones forman ciclos integros de canto que expresan muchas dimensiones de su mundo”.

Cantarle a los animales está inmerso entre las demás actividades, en especial “en la de tejer”. “La práctica textual andina comparte analogías con el hilar y el tejer y existen patrones organizadores y procesos comunales para ambos medios artísticos”. “Tanto el wayñu popular, como el baile, el canto y los wayñus a los animales trascienden las fronteras nacionales y culturales, abarcando los grupos lingüísticos aymara y quechua”. El libro nos da a conocer “que los wayñus se originaron como danza de la corte incaica, y fueron introducidos por toda la región durante la expansión imperial como una expresión solidaria con la clase noble”.

Esto se confirma en varios relatos, donde la introducción a la región de los camélidos andinos, la llama y la alpaca, tiene orígenes incaicos “junto con las directivas en cuanto al manejo correcto y la forma de reproducción de los rebaños. Y tal como los wayñus populares obtienen su inspiración de los lugares rocosos, así también los wayñus a los animales son atraídos hacia las piedras”.

En todo esto se ve el desarrollo de una poética andina de raíces milenarias. Asimismo se recoge un “léxico especializado de elementos claves en la experiencia musical de las mujeres”, basado en nociones como “envolver” (*k'iruña*) y “agarrar” (*katuña*), semillas dentro del “vellón”, en calidad de un medio poderosamente generativo y transformativo, incorpora aspectos de “sonido/color/aliento” (*sama, samana*), “agua” (*uma*), “sangre” (*wila*). “Las mujeres, inspiradas en su música por estos elementos, intentan ‘envolver con sonido y color’ a sus animales, participan de su creación eterna y los atraen a la vida humana. De este modo, la idea musical de ‘envolver con el sonido’ (*saman kirt'aña*) se convierte en un patrón organizador clave”.

El libro explica también la pragmática del canto en relación a la dimensión cosmológica. “Las canciones convergen con la cons-

telación de la llama negra”. La clasificación de color y vellón realizada por las mujeres se relaciona con sus canciones, pues “el vellón es un nexo organizador de ideas”. Otro componente del libro es la llama celestial. “En los textos más antiguos se ve que en la religión andina era indiscutible la existencia de una llama deidad, que simultáneamente creó los rebaños terrenales. Estas son las contrapartes celestiales de los rebaños terrenales”.

Otro aspecto importante es la observación de las constelaciones. “Cuando los hombres hablan de las constelaciones, lo hacen en una forma distinta y con énfasis diferente. Son las mujeres, como archipiélagos del orden celestial, quienes pueden y deben mediar entre los rebaños celestiales y terrenales”.

DERRIDA Y LA TEXTUALIDAD FEMENINA

Sin duda este es un trabajo importante, sólido dentro de la lengua aymara, enlazado a un enfoque teórico sofisticado y centrado principalmente en la gramatología propuesta por Derrida.

Lo novedoso del libro es que el estudio de las canciones permite entender “más de cerca la crítica devastadora de Derrida sobre la imposición modernizante de la escritura alfabética, su

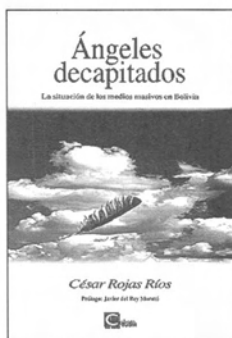
atención exclusiva en el aspecto logocéntrico y fanático del habla sobre poblaciones como la andina, en la que las prácticas textuales nativas andinas como el tejer y el canto son mucho más ricas que sus contrapartes europeas”.

Dicen los autores que “desde la conquista, los hombres en los Andes se han mostrado más preocupados con la escritura alfabética y su diseminación como un auxiliar importante del entendimiento de los títulos de sus tierras. Por tanto los hombres andinos han sido más abiertos a las influencias europeas de la escritura y más acordes con la predisposición de cualquier foráneo de otorgar prioridad a los textos escritos sobre otras fuentes textuales. En cambio, por lo menos hasta estos últimos 40 años, las mujeres se han visto más preocupadas con el textil como medio por el cual han expresado su propio sistema de conocimientos”. Desde la perspectiva de estos mundos organizados según el género, los autores “se vieron obligados a criticar los enfoques que disminuyen la importancia del conocimiento de la mujeres para relegarlo a un discurso subordinado al de los hombres”. También se critica implícitamente la perspectiva que ve el conocimiento e inteligencia de las mujeres en el corazón. Como vemos se refleja a Derrida en la textualidad femenina en Los Andes.

Más adelante, el libro apunta que “el conocimiento femenino, discursivo y matrizante, derivado de la praxis de tejer y del canto es, tal como supone Derrida, inherentemente opuesto a las abstracciones de los conocimientos teóricos generados por la escritura y los textos escritos. Los textos tejidos y cantados son más un sistema de conocimientos centrado en el significado y, en este sentido, expresiones de la lógica y ciencias andinas”.

Desde una perspectiva internalizada personalmente, coincidido con aquello de que “si escuchamos las canciones con todo el corazón, permitiendo que sus texturas nos envuelvan, entonces oíremos los sonidos de otros vecinos en el planeta: las consecuencias pueden sorprendernos”.

ÁNGELES DECAPITADOS



César Rojas
Ríos, *Cebem*,
1999, La Paz.

El último libro de César Rojas Ríos, sociólogo y comunica-

dor social con estudios en La Paz y Madrid, ha salido en busca de más lectores. Ese es su objetivo manifiesto. De los 14 ensayos propuestos en “Ángeles decapitados”, sólo cuatro son inéditos. Los demás ya aparecieron en otras páginas, sobre todo en las del suplemento “Ventana” de La Razón. Ahora, gracias al cuidado y selección del autor, podemos acceder a la evolución concentrada en libro de varias propuestas de indudable interés sobre el devenir de los medios masivos en Bolivia. Aquello que pudo haber sido escrito para el recuerdo pasajero a causa de las fugaces empaquetaduras de los diarios ya tiene sitio en los libros.

Rojas mira el universo mediático boliviano desde distintos ángulos. El hilo conductor es sin embargo un serio intento por desmitificar la actividad de periodistas, comentaristas estrella y pergreñadores de grandes titulares. En las abundantes metáforas del analista percibimos un generalizado pesimismo: los medios nuestros se pueblan de intereses comerciales, ganas de activar pirotecnias superficiales, ínfulas antiintelectuales y un narcisismo llegado al extremo. En efecto, así ocurre. Tanto que incluso muchas de sus advertencias pecan de cautela. Los medios masivos en Bolivia se están convirtiendo en espacios de linchamiento

simbólico de los hombres y mujeres públicos y cada vez abandonan más su calidad de escenario del debate para tomar el micrófono por sí mismos y ponerse a actuar de manera directa sobre la realidad.

César Rojas asume posición frente a fenómenos mediáticos tan diversos como los encarnados por Carlos Mesa, Eduardo Pérez y Carlos Palenque, la televisión, la crónica roja o el uso de la tecnología.

ÍNTIMAS



Adela
Zamudio,
*Plural, La
Paz, 1999*

Ha aparecido el primer libro de la colección denominada "Letras fundacionales de Bolivia". El mérito corresponde a Plural, la empresa editorial letrada más importante del presente boliviano. Se trata de un conjunto de rescates de aquella prosa que inauguró nuestro paso por la literatura.

El primer lance contra el olvido le corresponde a "Íntimas", la única novela escrita por Adela Zamudio. Este retorno a la esce-

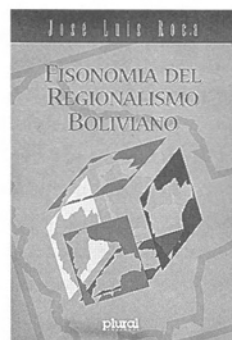
na tras su primera y hasta hace poco, única aparición en 1913, es explicada por Leonardo García Pabón como una muestra del poco interés de los bolivianos por su patrimonio cultural. "Es un cuentecito para mujeres, inspirado en confidencias de almas femeninas, tímidas y delicadas", son palabras de la autora, la precursora más importante del feminismo boliviano.

García Pabón llama la atención sobre la importancia de esta joya escrita. No sólo es el proyecto literario más importante de Zamudio, sino que en su época atizó una activa polémica dentro de los medios intelectuales. Se trata de una novela epistolar, es decir, cartas que develan las psicologías de hombres y mujeres del momento. Esta aproximación a las intimidades llegó en un tiempo en el que la mayoría de los escritores desdeñaba los sentimientos individuales en sus relatos. En ese sentido, Zamudio hace algo poco frecuente, ejerce una crítica social feminista desde el plano personal y subjetivo. Los dardos de su prosa se clavan con especial predilección en la hipocresía de la Iglesia católica, una de instituciones más intolerantes y normativas de la época.

En síntesis, "Íntimas" ayuda a comprender los rasgos de aquel otro principio de siglo que aún impedía que la mujer ingresara plenamente al mundo laboral y

la política. Con el arma de la narrativa, Adela Zamudio persiguió la definición de una identidad femenina desde los contornos de su interioridad.

FISONOMÍA DEL REGIONALISMO BOLIVIANO



José Luis Roca,
*Plural, 1999,
La Paz*

"La historia de Bolivia no es la historia de la lucha de clases". Así, provocando, iniciaba José Luis Roca el prólogo de la primera edición de su libro "Fisonomía del Regionalismo boliviano", publicado en 1980. Ahora, dos décadas después, contamos en librerías con una segunda edición, que ratifica aquella polémica frase del inicio. Roca sostenía y sostiene que la historia de Bolivia es más bien la de las luchas regionales y de ello da prueba abundante al repasar los enfrentamientos entre norte y sur, occidente y oriente del país. La puesta en duda del catecismo marxista, casi una década antes del desplome del Muro de Berlín, le valió a Roca una lluvia de

discretos reproches, que, para poca fortuna del autor, como él mismo lo atestigua, no llegaron nunca al lenguaje escrito como para entablar un auténtico debate. Al margen de ello, está claro que las luchas regionales en Bolivia modelaron de manera particular nuestra historia colectiva. Roca fue uno de sus impulsores desde la trinchera de la descentralización y no es casual que entre los anexos tengamos documentos como el estatuto orgánico del comité pro Santa Cruz.

El libro reeditado se mantiene inalterable con respecto a la primera publicación. A juicio del autor, esta colección de ensayos mantiene plena actualidad y de lo que se trata hoy es de ponerlo de nuevo al alcance de los interesados. La estructura de "Fisonomía..." es la de un abanico de artículos a profundidad. De hecho gran parte del contenido fue apareciendo en el periódico antes de su conversión en libro unificado. Esta manera de presentar las ideas permite una lectura ágil, pues se trata de un atractivo mosaico que exhibe distintos ángulos de observación. Roca se ocupa de las distintas regiones bolivianas y de su historia, de la forma en que se fueron resolviendo algunas diferencias notables y de aspectos particulares como la actitud de los gobiernos militares de este siglo con respecto al regionalismo o los nexos entre Oruro y la guerra federal.

SOCIÓLOGOS EN EL UMBRAL DEL SIGLO XXI



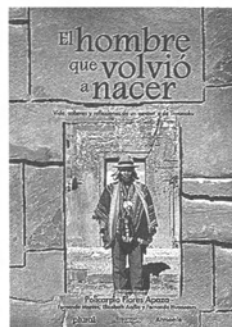
Colegio de Sociólogos de Bolivia, Plural, 1999, La Paz

Entre el 14 y 17 de agosto de 1998 se realizó en La Paz el II Congreso Nacional de Sociología bajo el rótulo "Visiones sobre nuestra Realidad y Desafíos del Siglo XXI". El invitado de honor fue el intelectual Manuel Castells, quien dictó una conferencia sobre la globalización y las transformaciones estatales. La memoria de ese encuentro académico ya tiene la forma de un libro denominado "Sociólogos en el Umbral del Siglo XXI". En sus páginas encontramos las distintas ponencias presentadas, algunas bajo una forma acabada y otras, más bien como resúmenes de futuros y pasados trabajos de investigación. Entre los esfuerzos embrionarios que terminaron adquiriendo la estatura de posteriores libros están los esfuerzos de Iván Arias sobre la promoción del desarrollo económico rural, el de Félix Patzi acerca del movimiento campesino indígena y el

de María Luisa Talavera que en esa ocasión adelantó algunos resultados de su indagación sobre la reforma educativa. Llama la atención, por su novedad, un estudio de Iván Zabaleta e Inés Verástegui sobre las acciones violentas protagonizadas por escolares de la zona sur de La Paz, más conocidas bajo la denominación de "viernes negro". Otro texto destacable por su naturaleza global es el balance sobre la sociología boliviana emprendido por Fernando Calderón.

Sin duda uno de los defectos de esta publicación es que varios de los 26 trabajos le dejan al lector un sabor a poco o las ganas de que esos emprendimientos adquieran un cauce más firme. En muchos de ellos se observa la talla de meros proyectos que prometen más de lo que cumplen.

EL HOMBRE QUE VOLVIÓ A NACER



Fernando Montes, Elizabeth Andia, Fernando Huanacuni, Plural- Universidad de la Cordillera- Armonía, 1999, La Paz

Es este el encuentro con un hombre místico, de mente clara y corazón generoso. Ha sido fa-

cilitado por Fernando Montes, psicólogo y apasionado investigador del mundo andino, el mismo que ya desplegó su agudeza integradora del conocimiento en "La Máscara de Piedra" (1984).

Elizabeth Andía y Fernando Huanacuni lo cooperaron en esta reciente tarea. Los tres conversaron con Policarpio Flores Apaza, un amauta de Tiwanacu, quien nos regala un testimonio sencillo y profundo sobre el pasado y presente de los pueblos indígenas de Los Andes. Lo que Montes descubre con la larga entrevista es que don Policarpio es neurona vital de la memoria viva de una cultura que resiste los embates de una modernidad desestructuradora y unilateral.

Huérfano desde muy pequeño, niño maltratado y enfermo, Policarpio Flores es alguien que vivió la muerte. A su regreso de aquel viaje funerario, ingresó de lleno al mundo de la religiosidad y la sabiduría. Tras un paso por la Iglesia católica en calidad de catequista, decidió volver a su panteón montañoso y fue consagrado como yatiri. Así, entre el vuelo premonitorio de las hojas de coca, va lanzando bocanadas de luz sobre la memoria larga de su pueblo. La síntesis de su filosofía es la unión plena con la naturaleza, un inmenso abrazo cósmico superador de todos los egoísmos y discriminaciones. En ese sentido, don Policarpio se

instala como heredero de una religión milenaria que nos remonta hasta Tiwanacu y el Cusco. Al final, "el hombre que volvió a nacer" fustiga con dureza los gérmenes de división que asolan a su pueblo, esos tentáculos encarnados por los partidos políticos o grupos religiosos, que a sabiendas o no, van erosionando una manera envidiable de pensar y vivir. Así, recuperando remedios naturales, poemas o dibujos, Montes ha impedido que en el caso de don Policarpio, la biblioteca de su saber oral no arda en los confines de la indiferencia.

¿QUÉ BOLIVIA ES POSIBLE Y DESEABLE?



Javier Medina,
*Proyecto de Apoyo
al Desarrollo
Económico
Rural-
Universidad
Andina "Simón
Bolívar", 1999,
Sucre*

Este libro es un firme candidato a dejar el librero que lo abarca todo para colocarse en la exclusiva cabecera del lector. En "¿Qué Bolivia es posible y deseable?", Javier Medina ha hecho una síntesis admirablemente didáctica de su pensamiento. Se trata de ideas de punta, de un discurso escrito con cariño y agu-

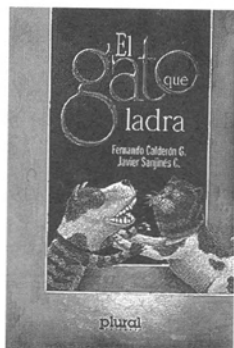
deza, es su más lúcida contribución a la introspección colectiva de este país dual, jalonado por dos lógicas, la del mercado y la de la reciprocidad. Medina apuesta por la combinación de ambas, ahí reside su sueño, uno que combina precisamente lo posible y deseable. En esta obra, que por avatares editoriales casi ha quedado en la clandestinidad, el autor nos acerca a las últimas maneras de mirar la realidad desde la ciencia, todas asombrosamente emparentadas con la diversidad cultural boliviana. Hemos dejado atrás las observaciones basadas en Newton, la locomoción y la mecánica para dar paso al conocimiento integrador, complejo, holístico, de naturaleza cuántica. Medina se pasea con sencillez por los meandros de la física y la biología, de la mano de Capra, Varela, Prigogine y Lovelock nos dibuja una salida fascinante hecha a la medida de Bolivia. Como sólo pasa a veces, encontramos en este libro una propuesta que muy lejos de las buenas intenciones y las grandes voluntades, pone al alcance de nuestras manos un futuro construido con realismo por las tendencias efectivas que merodean ante nuestras narices y nos negamos a reconocer y convalidar.

Al final las afirmaciones de Medina derivan en el poder local despertado de su letargo por la Participación Popular. Allí,

desde lo local, se plantea la construcción de un país productivo capaz de darle la espalda a la primera de modernidad para de una vez por todas poner su biodiversidad a disposición del mundo y para abundancia de todos.

Las 338 páginas del libro sirven para lanzar un paradigma nuevo, consistente en articular nuestro mal llamado "atraso" con las concepciones más avanzadas de la ciencia. Es algo así como abrir una nueva frecuencia de comunicación entre la lógica de reciprocidad y el principio del tercero incluido propios de las civilizaciones amerindias y la concepción de la Casa Común Planetaria y la miradas orgánicas, sistémicas y ecológicas de ciertos segmentos del norte. Medina nos habla de un nuevo modelo civilizatorio y francamente habría que escucharlo.

EL GATO QUE LADRA



*Fernando
Calderón y
Javier
Sanjinés,
Plural, 1999*

"Un pequeño gran libro", lo llamó el cineasta Jorge Sanjinés cuando le pidieron que lo pre-

sente. Fernando Calderón y Javier Sanjinés, el primero doctor en sociología; el segundo doctor en letras, se pusieron a conversar. Y de esas charlas entre dos amigos nació "El Gato que ladra". En el texto ambos emprenden diálogos sobre temas poco debatidos en nuestras ciencias sociales, la pintura, el cine y la literatura. Entre los cuadros de Lara, las películas de Jorge Sanjinés y Marcos Loayza, los lienzos de Rodríguez Casas o la prosa de Quiroga Santa Cruz y Cerruto, los dos dialogantes encuentran muchos "gatos que ladran". Se refieren a esas rupturas de la racionalidad imaginada con moldes prestados, esas falsas apariencias modernas que cuando actúan nos remiten a otras lógicas. El asunto no podía ser más actual. Pensamos nuestra realidad con esquemas prestados y luego nos sorprendemos cuando ésta no cuadra con las expectativas creadas. Decimos ver gatos y cuando éstos ladran, quedamos perplejos.

La conversación está llena de goce. Sanjinés y Calderón recorren los cuadros con sus palabras, disfrutan los trazos y establecen comparaciones, discrepan amablemente y ponen en escena sus convicciones ante un lector, que como pocas veces, presencia la charla desde un rincón discreto, contemplando una manera distinta de exponer criterios. "El

Gato que ladra" nos sirvió para poner en el centro del análisis académico objetos tan diversos como la película "Cuestión de Fe" o el "Achachicala" de Raúl Lara.

ACLARACIÓN

En el anterior número de T'inkazos olvidamos señalar que la traducción del artículo de Richard Handler fue realizada por Sara Shields.

Consejos para escribir en *T'inkazos*

Si usted ha decidido escribir en esta revista, ha tomado una buena decisión. Su artículo llegará a un amplio público nacional y extranjero interesado en las ciencias sociales y en la investigación de la realidad boliviana. *T'inkazos* es una empresa de largo plazo, con regularidad comprobada y un espacio de irradiación cada vez más extendido.

Para que su colaboración llegue a buen puerto, le pasamos los siguientes consejos:

Contenido: Su aporte debe situarse dentro de las Ciencias Sociales y ser un avance o resumen de una investigación.

Extensión: Para una mejor presentación de sus ideas, usted puede redactar un artículo central que no exceda las 35 páginas tamaño carta a espacio normal (90 mil caracteres). A ello podrían sumarse uno o dos recuadros complementarios de a dos páginas tamaño carta a espacio normal cada uno (5 mil caracteres). Estos recuadros deberían poder ser leídos de manera autónoma sin necesidad de pasar por el artículo central.

Intertítulos: Procure evitar una puntillosa división en acápites y subtítulos marcados por números y/o letras, es mejor colocar breves intertítulos que den una idea rápida sobre el texto venidero. Si tiene fotografías, cuadros, tablas o infogramas a la mano, serán de gran ayuda para el lector.

Idiomas: Aunque *T'inkazos* tiene difusión en el extranjero, trate de evitar citas o referencias en otro idioma. Si de todos modos le interesa incluirlas, incorpore la traducción al castellano. En caso de que usted lo haya escrito íntegramente en otra lengua, si la revista lo considera adecuado, puede financiar la traducción.

Título: Proponga un título claro y directo, que no exceda las cinco o seis palabras.

Resumen: Es importante contar con un breve resumen del artículo que no pase de las seis líneas a fin de que el lector tenga una orientación previa del contenido.

Bibliografía: Al final del texto seguramente tiene una lista de libros que ha citado previamente. Le pedimos al redactarla, imite los siguientes ejemplos en cuanto a tipografía y orden. Nos ahorrará el trabajo de uniformización en el estilo:

Gutiérrez, Jorge, 1989, *Las Estructuras democráticas primitivas entre los Talibanes*, Barcelona, editorial Taurus, tomo III, cap. XVIII, pp. 234-256.

Aguado, María Luisa, 1998, *Los Otros Salvajes en Miradas desde Ultramar*, Avilés, Mauricio (comp.), Sao Pablo, ediciones Muriel, pp. 12-16

Sandóval, Juan Luis, 1986, *Historias para la Economía Mundial* en *Puerta Abierta de Presencia*, La Paz, 21 de julio, sección cultural, p. 12-13

Trotsky, León, 1965, *El Periodo termidoriano* en su *Historia de la Revolución rusa*, p. 34-89

Andrade, Ernestina, 1998, *Revelaciones en Abril*, mimeografo inédito, La Paz.

Mateo, 10, 34, *Evangelio según San Mateo*, La Biblia, cap. 11, versículo 39.

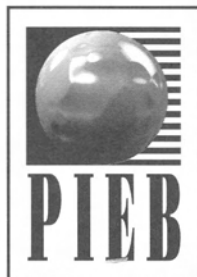
Envío: Ahora que lo tiene listo, envíelo sin demora a la siguiente dirección electrónica: contarch@ceibo.entelnet.bo, siempre en un diskete, a las oficinas del PIEB, calle Pedro Salazar, 195, La Paz, Bolivia. Una vez recibido nos pondremos en contacto con usted para informarle sobre los siguientes pasos. Su texto será sometido a una revisión por parte de nuestro Consejo Editorial que sabrá valorar su aporte a la investigación en el país.

Periodicidad: *T'inkazos* aparece tres veces al año. Los meses "fatales" de cierre son febrero, junio y octubre. Todo texto que sea enviado y aceptado en esos periodos de tiempo, puede salir publicado en las revistas correspondientes a abril, agosto y diciembre.

Gildaro Antezana. La derrota







El Programa de Investigación Estratégica en Bolivia (PIEB), patrocinado por el Directorio General de Cooperación Internacional del Ministerio de Relaciones de los Países Bajos (DGIS), es un programa autónomo de apoyo a las investigaciones en ciencias sociales establecido en 1995.

Los objetivos del PIEB son:

1. Apoyar la investigación dirigida a la reflexión y comprensión de la realidad boliviana, con la finalidad de contribuir a la generación de propuestas políticas frente a las diferentes problemáticas nacionales, promover la disminución de las asimetrías sociales y las inequidades existentes, lograr una mayor integración social y fortalecer la democracia en Bolivia.
2. Incentivar la producción de conocimientos socialmente relevantes y las aproximaciones multidisciplinarias que permitan visiones integrales de la sociedad, promoviendo simultáneamente la excelencia académica. Para el PIEB, desarrollar el conocimiento, la investigación y el acceso a la información son pilares clave para que una sociedad pueda afrontar su futuro.
3. Promover la formación de nuevas generaciones de investigadores haciendo énfasis en la formación de los jóvenes.
4. Desarrollar la capacidad regional y local de la investigación con relevancia social.

El PIEB pretende alcanzar estos objetivos a través de cuatro líneas de acción:

- a) Investigación. Brindar apoyo financiero a equipos de investigación, previo concurso de proyectos.
- b) Formación. Fortalecer la capacidad de investigadores jóvenes y profesionales a través de la formulación y ejecución de proyectos de investigación, cursos, conferencias y talleres.
- c) Fortalecimiento institucional. Desarrollar actividades de apoyo a unidades de información especializadas en ciencias sociales, como respaldo indispensable para sostener la investigación.
- d) Difusión. Impulsar una línea editorial que contemple la publicación de libros resultantes de las investigaciones financiadas por el Programa y de la Revista de Ciencias Sociales "T'inkazos".

En todas las líneas de acción el PIEB aplica dos principios básicos. Primero reconocer la heterogeneidad del país, lo cual implica impulsar la equidad en términos regionales, genéricos y generacionales. Segundo, respetar las propuestas de investigación en términos teórico-metodológicos, de enfoques y de actores que investigan y se investigan.

Esta revista se terminó de imprimir en el mes de diciembre de 1999
en los Talleres de Editorial Offset Boliviana Ltda. "EDOBOL"
Calle Abdón Saavedra 2101 - Telfs.: 41 04 48 - 41 22 82 - 41 54 37
Fax: 37 25 52 - E-mail: vico@datacom-bo.net
Casilla 10495 - La Paz - Bolivia

LIBRO / DOCUMENTO DE:

PIEB.

FECHA DE INGRESO:

1 / 1