



umbrales

Revista del Postgrado en Ciencias del Desarrollo

29

Julio 2015



Bolivianistas

CIDES
UMSA **30** AÑOS



Dr. Waldo Albarracín Sánchez
RECTOR

M.Sc. Alberto Quevedo Iriarte
VICERRECTOR

M.Sc. Cecilia Salazar de la Torre
DIRECTORA - CIDES

Obrajes, Av. 14 de Septiembre N° 4913, esquina Calle 3
Telf/Fax: 591-2-2786169 / 591-2-2784207
591-2-2782361 / 591-2-2785071
cides@cides.edu.bo
www.cides.edu.bo

Umbrales N° 29

Bolivianistas

La Revista “Umbrales” es una publicación semestral del Postgrado en Ciencias del Desarrollo, unidad dependiente del Vicerrectorado de la Universidad Mayor de San Andrés. Tiene como misión contribuir al debate académico e intelectual en Bolivia y América Latina, en el marco del rigor profesional y el pluralismo teórico y político, al amparo de los compromisos democráticos, populares y emancipatorios de la universidad pública boliviana.

Consejo editorial:

Carmen Soliz

Cecilia Salazar de la Torre

Patricia Urquieta Crespo

Coordinadora de la publicación: Carmen Soliz

Cuidado de la edición: Patricia Urquieta C.

Portada e ilustraciones interiores:

Tapa: “Pucara” (Potosí), lámina 15

Interiores: “República Boliviana. Potosí. Indios de Porco y Chayanta. Chola”, lámina 29 (fragmento); “República Boliviana. Potosí. Serro Mineral”, lámina 28. *Album de paisajes, tipos humanos y costumbres de Bolivia (1841-1869)*. Biblioteca Nacional de Bolivia, 1991.

© CIDES-UMSA, 2015

Primera edición: diciembre 2015

D.L.: 4-3-27-12

ISSN: 1994-4543

Umbrales (La Paz)

ISSN: 1994-4543

Umbrales (La Paz. En línea)

Producción: Plural editores

Impreso en Bolivia

Índice

A modo de introducción <i>Carmen Soliz</i>	7
Conchos, colores y castas de metales: El lenguaje de la ciencia colonial en la región andina <i>Allison Margaret Bigelow</i>	15
Los aimaras en la guerra civil de 1899: ¿enemigos o aliados del Partido Liberal? <i>Gabrielle Kuenzli</i>	49
Mantener la exvinculación a raya: reformas liberales y derechos comunitarios en Carangas, 1860-1930 <i>Hanne Cottyn</i>	97
La invención del indio iletrado: la pedagogía de la raza en Bolivia <i>Brooke Larson</i>	133
“La Odisea de Santos” <i>Nancy Egan</i>	173

Construyendo una nueva Bolivia: reformas al sistema de salud pública y consolidación de la Revolución Nacional <i>Nicole Pacino</i>	205
A 60 años de la revolución boliviana: política e historiografía <i>James Dunkerley</i>	253
Los protocolos de pureza y el aymara deshispanizado en la Radio San Gabriel <i>Karl F. Swinehart</i>	299
Vendedores populares y políticas de representación de género <i>Calla Humel</i>	331
Reseña	
Desarrollo institucional y conocimiento. Acerca de <i>Bolivia, su historia</i> <i>Cecilia Salazar de la Torre</i>	363

A modo de introducción

Lo que une a este nuevo número de *Umbrales* es la diversidad de temáticas y periodos históricos. Recoge una multiplicidad de trabajos publicados en los últimos años por académicos norteamericanos y europeos especializados en Bolivia que, en su conjunto, nos ofrecen un pantallazo, aunque sea parcial, de los temas que convocaron su atención. Aunque predomina la historia, también recogemos contribuciones de la literatura histórica y la lingüística.

A primera vista, la lista de artículos aquí contenidos llama la atención por su pluralidad. Sin embargo, llaman también la atención los énfasis, las recurrencias. Muchos de los trabajos aquí coleccionados analizan el impacto de las políticas liberales de fines del siglo XIX en Bolivia. Y el eje del debate circula alrededor de la relación entre el Estado, las élites y las comunidades indígenas, los artículos de Hanne Cottyn, Nancy Egan, Gabrielle Kuenzli y Brooke Larson son una muestra de ello.

En esta publicación resaltan nombres conocidos en el país por su larga trayectoria en los estudios bolivianos, como es el caso de James Dunkerley cuyo nombre destella en nuestra memoria como autor del ya clásico *Rebelión en las venas* y el de Brooke Larson, autora de su reconocido *Colonialismo y transformación agraria en Bolivia: Cochabamba, 1550-1900*. Además de estos reconocidos bolivianistas, aparecen nombres quizás menos familiares pero que vienen trabajando hace varios años, aunque sus contribuciones fueron publicadas fuera de Bolivia.

Ordenaremos este número de la revista siguiendo un orden cronológico que nos permitirá recorrer contribuciones que refieren a acontecimientos desde el temprano siglo XVI hasta el presente. Allison Bigelow, desde la literatura, analiza las contribuciones intelectuales de los mineros de Potosí a la ciencia metalúrgica del periodo colonial. Uno de los avances científicos más importantes de la ciencia del siglo XVI consistió en sistematizar los conocimientos adquiridos en Potosí a través de la extracción, clasificación y refinamiento de la plata. Bigelow detalla, por una parte, la influencia de los idiomas nativos americanos quechua y aimara en la producción del conocimiento científico y las dificultades que encontraron los científicos europeos para traducir esos conocimientos especializados del lenguaje híbrido a otros idiomas. Por otra parte, la autora, expone cómo muchas de las categorías y clasificaciones sociales y raciales del periodo colonial traspasaron al lenguaje del conocimiento técnico/científico, pues los mineros clasificaron las piedras y los metales siguiendo el mismo sistema de clasificación que regía para la sociedad colonial. Así, los mineros se referían a “castas de piedras metales” y se hablaba de metales “pacos, mulatos y negrillos”.

Los siguientes cuatro artículos nos transportan al periodo republicano liberal de fines del siglo XIX y primeras décadas del siglo XX. Como varios autores han apuntado anteriormente, este periodo trajo consigo drásticos cambios en Bolivia y, en general, en América Latina, en términos de una creciente privatización de la tierra y, por tanto, un creciente conflicto entre Estado, élites y poblaciones indígenas y campesinas. Tres autoras analizan el impacto de las políticas liberales en Bolivia. Egan, en cambio, rastrea los impactos del liberalismo internacional fuera de Bolivia, al seguir los trazos de una exhibición de indígenas del altiplano transportada hasta Estados Unidos.

Gabrielle Kuenzli analiza el rol indígena en la Guerra Federal de 1899. Su argumento constituye una aguda crítica a la historiografía vigente. Por una parte, rescata el rol que jugaron los trabajos del THOA frente a una historiografía tradicional que señalaba a los indígenas simplemente como masas insurgentes sin proyecto político aparente. Por otra parte, critica al THOA quienes subraya la existencia de un proyecto político indígena autónomo. Esta perspectiva, explica Kuenzli, se funda en los escritos de Condarco Morales más que en un estudio de las fuentes primarias, donde

aparecen las voces de los líderes indígenas. Cuando analizamos el proceso judicial que se siguió en contra de los líderes aymaras después de la Guerra Federal se hace evidente la alianza entre indígenas y criollos y la adhesión de los líderes indígenas al proyecto liberal, lo que constituyó un intento concreto de los indígenas por exigir un espacio en la construcción de la nación.

Hanne Cottyn estudia el impacto de las políticas de ex vinculación de tierras de fines del siglo XIX en las comunidades de Carangas en Oruro. A diferencia de gran parte del altiplano paceño, en esta región las comunidades indígenas lograron mantener la propiedad comunal de sus tierras hasta el presente. Estudios previos asumieron que estas comunidades se “salvaron” del proceso privatizador debido principalmente a factores climáticos: la escasa fertilidad del suelo hacía a estas tierras poco atractivas a las élites terratenientes. Aunque las limitaciones ecológicas jugaron un rol, Cottyn apunta que este determinismo climatológico invisibiliza el activo rol político de las comunidades de Carangas en la defensa de sus tierras y expone la multiplicidad de estrategias individuales y colectivas que permitieron a las comunidades de Carangas proteger su propiedad.

Brooke Larson analiza los debates ideológicos de las élites bolivianas con respecto a la alfabetización popular en las primeras décadas de siglo XX. Estas batallas ideológicas fueron atizadas, afirma Larson, por teorías pseudo-científicas sobre identidad nacional, raza y género. En particular este trabajo muestra la transición de una ideología liberal en la educación –que defendía la idea de educar a las masas indígenas para incorporarlas a la nación y arrancarlas de la servidumbre feudal o de las economías primitivas de los ayllus– por una ideología que Larson denomina indigenista negativa que –aprehensiva con la politización indígena y su transformación en cholo educado– optó por un modelo que preservara a la población indígena en su pureza racial y la educara para trabajar la tierra.

Nancy Egan aborda un aspecto escasamente conocido en la literatura boliviana como la exhibición de grupos humanos en las ferias mundiales del siglo XIX y principios del XX. Estas ferias y espectáculos –ampliamente reconocidos– para la mercantilización de nuevas tecnologías incluían la muestra de humanos con el fin de exponer la diversidad cultural, racial y étnica del planeta. Estos eventos, populares a fines del siglo XIX, resultaron

claves, afirma Egan, en la construcción y circulación de ideas de lo “salvaje” –en oposición a lo que se consideraba moderno o civilizado.

Egan analiza la trágica experiencia de diecisiete hombres del altiplano boliviano y peruano que fueron trasladados para la feria mundial de Chicago de 1893. De entrada, el grupo fue recibido con gran escepticismo por el público norteamericano, pues éstos no cabían en los imaginarios de salvaje de plumas y tambores. Este artículo –además de ser una preciosa pieza de análisis histórico– nos obliga a reflexionar sobre las nociones que recargan el aún vivo debate sobre identidad, representación y autenticidad.

Con el artículo de Nicole Pacino nos trasladamos en el tiempo hacia mediados del siglo XX para analizar la revolución de 1952. Su trabajo explora un aspecto escasamente estudiado como fue la reforma de salud que se implementó después de 1952. Desde el inicio de la revolución, los líderes nacionalistas entendieron que el crecimiento económico que defendían debía pasar por la protección y crecimiento del capital humano. Como parte de la agenda revolucionaria se implementaron programas y oficinas nuevas para atender temas de salud. Pacino subraya que por primera vez la salud materno-infantil estuvo bajo la tuición de una dirección estatal y, por primera vez también, el Estado emprendía campañas contra la mortalidad infantil en el área rural. Para el MNR el control de enfermedades estuvo directamente relacionado con la posibilidad de controlar el territorio; no es sorprendente, por tanto, que el MNR hiciera del control de la malaria el eje de su denominaba “revolución sanitaria”. Pacino arguye que las políticas revolucionarias del MNR tuvieron un rol crítico en el sector de salud al crear entidades, garantizar presupuestos y priorizar problemáticas que resultaron ejes de la “revolución sanitaria” que emprendía el MNR.

Continuando con el debate de la revolución de 1952, James Dunkerley nos ofrece por su parte una incisiva comparación entre ésta y el actual proceso político que enfrenta Bolivia, mejor conocido como el “proceso de cambio”. Dunkerley realiza una densa síntesis historiográfica de la revolución de 1952 que ronda alrededor de las nociones de continuidad y ruptura, conceptos críticos en el debate político boliviano. En la comparación entre el MAS contemporáneo y el MNR histórico, Dunkerley analiza ambos proyectos en términos de las fuerzas que los llevaron al

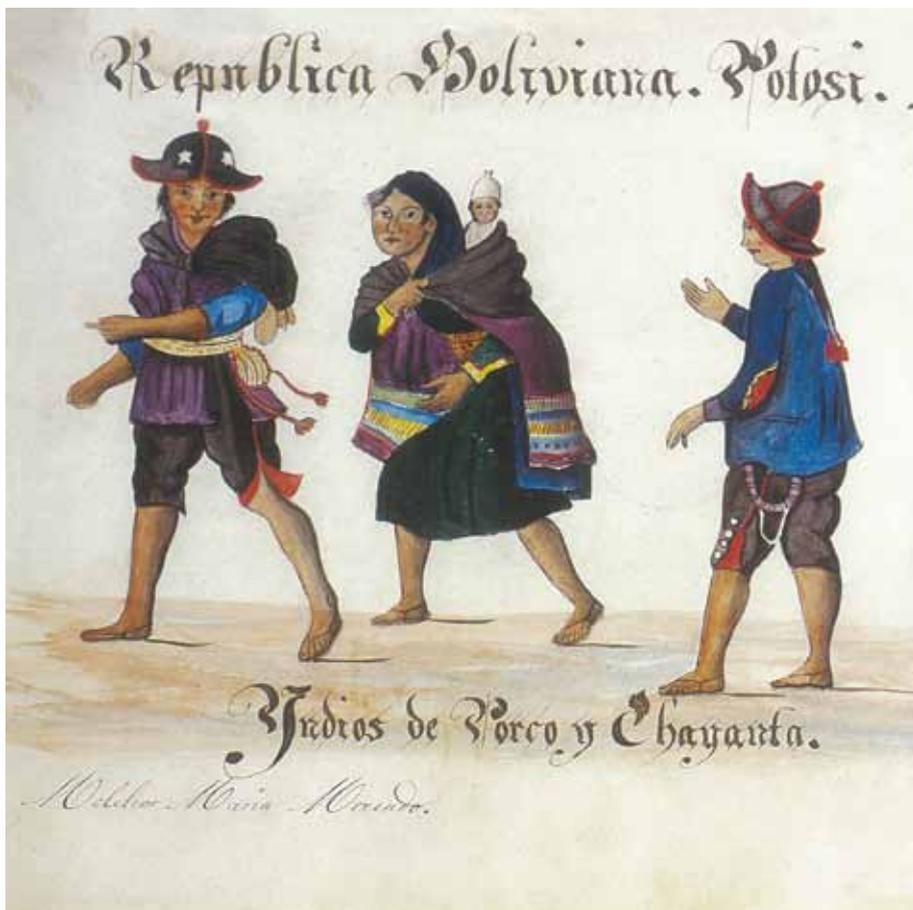
poder, su proyecto político e ideológico, su relación con oriente (particularmente Santa Cruz), con actores sociales subalternos y las relaciones y proyecciones de estos proyectos en el ámbito internacional, especialmente con Estados Unidos.

El trabajo de Calla Humel nos transporta al presente, a las calles de la ciudad de La Paz, donde analiza las políticas y mecanismos de representación de las y los vendedores populares. Su trabajo nos expone ante una crucial paradoja: mientras el 80% de las vendedoras gremialistas son mujeres, sus dirigentes, especialmente cuando hablamos de los más altos puestos, son varones. La autora argumenta que a pesar de las disposiciones estatales para promover la igualdad de género en la sociedad son precisamente las interacciones de las organizaciones gremiales con los burócratas estatales las que solidifican y refuerzan esas jerarquías patriarcales.

Debemos la última contribución al trabajo de Karl Swinehart quien, desde la lingüística, analiza el rol de la radio San Gabriel en El Alto, la emisora de radio de lengua aymara más antigua de Bolivia. Fundada por sacerdotes jesuitas en 1952, poco después de la revolución, radio San Gabriel tenía como metas principales la “alfabetización” en lengua española y la evangelización cristiana. Sin embargo, en la década de 1970, la radio tomó una nueva orientación al poner el aymara al centro de su producción y convertirse en la protagonista de la producción de un aymara “deshispanizado”, dándose a la tarea de identificar los préstamos del español –“aberraciones”– para reemplazarlos por neologismos aymaras. Un proceso, como Swinehart demuestra, no sin desafíos y contradicciones, en un contexto histórico de relaciones asimétricas de las comunidades aymaras con la economía global.

La publicación de este conjunto de contribuciones da cuenta del esfuerzo institucional del CIDES-UMSA por hacer visibles las potencialidades que posee toda interacción reflexiva que trascienda nuestras fronteras, en aras de avanzar, también de este modo, en la internacionalización de nuestras prácticas académicas.

Carmen Soliz



"República Boliviana. Potosí. Indios de Porco y Chayanta. Chola", lámina 29 (fragmento),
Album de paisajes, tipos humanos y costumbres de Bolivia (1841-1869). Biblioteca Nacional de Bolivia, 1991.

Conchos, colores y castas de metales: El lenguaje de la ciencia colonial en la región andina

Allison Margaret Bigelow^{1, 2}
Universidad de Virginia

Resumen

Basado en el entorno multilingüe del libro Arte de los metales (Madrid, 1640), del célebre padre Álvaro Alonso Barba (Huelva, 1569 – Potosí, 1662) el presente estudio propone una nueva orientación al discurso científico de la literatura minera de la época colonial. Un método lingüístico-discursivo que nos permite recuperar los saberes silenciados de los mineros andinos y entender mejor la relación entre el color, la raza y la ciencia colonial. Ya que el lenguaje marca en su gramática, vocabulario y léxico los rasgos e influencias del contacto lingüístico-epistemológico podemos precisar las contribuciones intelectuales de los mineros andinos a través de la traducción y mala traducción en las ediciones inglesa (1670), alemana (1676) y francesa (1730) de la obra del padre Barba, tanto en los términos técnicos derivados del quechua y aimara, como conchos

- 1 Doctora en literatura anglófona y comparada de la Universidad de Carolina del Norte (Chapel Hill, EUA), entre 2012-2014 hizo su postdoctorado en el Instituto Omohundro de la Historia y Cultura Colonial de América del Colegio de William & Mary (Williamsburg, Virginia, EUA). Actualmente es docente en el Departamento de Castellano, Italiano y Portugués de la Facultad de Artes y Ciencias en la Universidad de Virginia (Charlottesville, EUA).
- 2 Agradezco al Fondo Nacional de las Humanidades (NEH por sus siglas en inglés) por haber hecho posible el presente estudio a través de una beca de posdoctorado (2012-2014), con el apoyo del Instituto Omohundro de Historia y Cultura Norteamericana (OIEAHC); a los alumnos del seminario de estudios latinoamericanos (LAST 4050) del profesor Ricardo Padrón de la Universidad de Virginia por haber escuchado una explicación preliminar del libro del padre Barba; a Carmen Soliz y Cecilia Salazar por la invitación de participar en este importante intercambio de ideas; y a Carmen Soliz por su constante apoyo y por leer, comentar y corregir el ensayo.

(qunchu/sedimento) y paco (ppaqu/bermejo), como en la racialización de los nombres de especies argentíferas, como las “castas de metales”: pacos, mulatos y negrillos.

Abstract

Grounded in the multilingual world of Álvaro Alonso Barba's Arte de los metales (Madrid, 1640), this essay proposes a new approach to the language of colonial mining and metallurgical sciences. Through a close reading of the translation and mistranslation of key terms of mineral classification and technical procedures in the English (1670), German (1676), and French (1730) editions of Barba's book, such as color terminology of pacos, mulatos, and negrillos (“castas de metales”), and specialized instructions about the formation of sediments (conchos, derived from the Quechua term qunchu, and mistranslated as the feminine noun conchas) in mix bins, we can better understand where and how Andean miners helped to shape the science of colonial silver, and how colonial mining science helped – through translation – to contribute to an emerging discourse of race, color, and caste.

Según la relación del cronista Fernando de Montesinos, cuando llegó el método de la amalgamación desde Nueva España al Perú en el último cuarto del siglo XVI, el virrey don Francisco de Toledo proclamó esta transferencia tecnológica como “el casamiento de mas importancia del mundo entre el cerro de Potosí y el de Guancavélica” (1906 [h. 1639]: 50). La declaración del Virrey mostraba el valor del nuevo beneficio del azogue en la región andina, donde el Cerro Rico de Potosí simbolizaba la fuente principal de los metales de plata y el de Guancavelica, el mayor y más importante reactante del nuevo beneficio de la amalgamación. Gracias al valioso aporte de numerosos historiadores, hoy en día conocemos a profundidad la historia de la explotación de plata en el Alto Perú. Pérez Melero (2009: 54), por ejemplo, detalla cómo se reorganizaban los virreinos del Perú y la Nueva España para promover la explotación minera. A su vez Benton (2002) retrata los códigos y protocolos legales coloniales e imperiales en el atlántico ibérico, y Flynn y Giráldez (1995 y 1997) analizan el rol de la plata americana en el comercio imperial y mundial. Los trabajos arriba citados permiten comprender la importancia hemisférica, transatlántica y transpacífica de la plata americana, y el rol administrativo, económico y legal del imperio de los Habsburgo con relación a la organización de la producción argentífera colonial.

Sin embargo, poco conocemos sobre las contribuciones técnicas e intelectuales de los mineros y beneficiadores que hicieron posible estos intercambios de gente, bienes e ideas en esta época de la modernidad temprana. Comenzar a entender estos aportes científicos durante el periodo colonial nos enfrenta, de entrada, a un problema metodológico, pues los historiadores que dependen mayormente de textos escritos (cualquiera sea el idioma) para analizar estas contribuciones se enfrentan a un mundo en el que la mayoría de mineros y beneficiadores era analfabeta. No existen, por tanto, papeles que documenten sus historias (Sánchez Gómez, 1989: 321) y nos permitan evaluar el impacto y tal vez la contribución científica de estos mineros (Bakewell, 1997: 249).

El propósito de este artículo consiste, por lo tanto, en integrar los conocimientos de la historia de la ciencia mineralógica (Bargalló, 1955 y 1969; Sánchez Gómez, 1989 y 1997; Castillo Martos, 1994 y 2006; Salazar Soler, 1997), la lingüística histórica (González Holguín, 1989 [1608]; García de Llanos, (1983 [1609]; Cerrón Palomino, 2010a y 2010b) y los métodos literarios de la traducción a través de estudios de caso del libro *Arte de los metales*, escrito por el padre andaluz Álvaro Alonso Barba, residente en Alto Perú, y publicado en Madrid in 1640. En los siguientes estudios de caso se analizan las malas traducciones y las no traducciones, es decir, los silencios o las omisiones del discurso técnico-científico de minería y metalurgia de la época colonial en la región andina (Montgomery, 2000; Ramírez, 2006; Durston, 2007).³ Se estudia principalmente el vocabulario del cura-metalúrgico andaluz Álvaro Alonso Barba, párroco de varios pueblos ubicados en las provincias de Los Lípez, Pacajes y la Villa Imperial de Potosí entre 1590-1635 aproximadamente. Si bien sabemos que el idioma influye en la formación conceptual de categorías (Lakoff, 1987) llama la atención la falta de estudios críticos del lenguaje de la industria argentífera colonial, en el que puede encontrarse un vínculo epistemológico entre la

3 Este ensayo forma parte de un proyecto de investigación más amplio de las artes, ciencias y lenguas mineralógicas de los imperios indígenas y europeos en los siglos XVI-XVII. El libro, que será publicado por la editorial de la Universidad de Carolina del Norte (University of North Carolina Press) se llama *Cultural Touchstones: Mining, Refining, and the Languages of Empire in the Early Americas*.

producción de la riqueza colonial, y el tráfico mundial de personas, bienes e ideas que requirió y facilitó.

Comencemos repasando los modos novohispanos de beneficiar la plata por azogue en la etapa colonial. El método de la amalgamación colonial fue perfeccionado en el siglo XVI por el mercader sevillano Bartolomé de Medina, recién llegado a la Nueva España, junto con la organización administrativa del imperio mexica y los saberes y prácticas de otomís y nahuas de Pachuca y sus alrededores (Butzer y Williams, 1992). A través de un proceso de diez pasos los beneficiadores eran capaces de sacar la plata por azogue: primero, el mineral se molía y cernía para disponerlo en pilas (1-2), entonces los montones recibían reactantes como sal, magistral (cobre disuelto) y azogue (3-5). Una vez repasados e incorporados, o “abrazados” (6), como describía Barba (1640: 42v, 46v, 50, 51, 53, etc.), los metales se lavaban (7) para así separar la pella (las amalgamas) de los líquidos restantes y desazogarla (8), fundiendo el material en moldes de piña, de donde esta etapa sacó su nombre (9). Una vez separada la plata, el metal era fundido y moldeado en barras o lingotes (10) para entregar el fruto de las labores a la Caja Real, de lo que sus oficiales obtenían el quinto (Bargalló, 1955: 127-129).

La descripción de esta técnica y sus diez etapas arribaron a la región andina en 1572 con el intercambio hemisférico de mineros expertos y arbitristas que aprovechaban el palimpsesto legal-técnico, entre ellos el portugués Enrique Garcés, impresor letrado y emprendedor minero que viajó del Perú a México después de observar las costumbres y conocimientos andinos del cinabrio en las afueras de Guancavelica, y el minero mexicano Pedro Fernández de Velasco, que llegó al Perú de la Nueva España (Serrano Bravo, 2004: 31; Prieto, 1973: 79; Gómez de Cervantes, 1599: 173v-176v; Anónimo, “Memoria y relación de las minas de açogue del Piru,” 1607: 1-8v; Garcilaso de la Vega, 1609: 225v; Fonseca, 1622: 268; Berrío de Montalvo, 1643). En el Alto Perú, los mineros utilizaron el fuego para acomodar la técnica aprendida a las frías condiciones ambientales y las distintas formas argentíferas del altiplano andino (Bargalló, 1969: 105-106, 127-132; Bakewell, 1984: 20-21 y 1972: 140-142).

La posibilidad de obtener mayor producción de la plata y los aumentos sí realizados con el nuevo método de la amalgamación empujó a los mineros

a crear mejor y más fiel clasificación de los metales mixtos. No comprendemos aún este complejo sistema de clasificación, como tampoco el discurso científico que organizó la formación y expresión de las categorías metálicas. Es importante que entendamos el lenguaje y la lógica de la clasificación colonial, ya que el lenguaje marca las contribuciones científicas intelectuales y prácticas de los mineros andinos. Matizando el discurso técnico del padre Barba se encuentran muchas hispanizaciones de palabras de origen aimara y quechua, entre ellas los términos clasificatorios como *paco* y *soroche*, suertes metálicas organizadas en distintas “castas de metales”. De esta forma el lenguaje científico revela las semejanzas y las diferencias entre el discurso racializado del sistema de castas de la sociedad colonial y la clasificación de las así llamadas “castas” de piedras y metales.

En los últimas décadas, se han publicado excelentes estudios que analizan el sistema de castas y la manera en la que este sistema de clasificación se refleja en la historia del arte (Carrera, 2003; Katzew, 2004), la labor (Cope, 1994), la ciencia y la medicina (Cañizares Esguerra, 2005; Hill, 2005 y 2007; Sweet, 2011), y la sociedad (Lewis, 2003; Landers y Robinson, 2005; Restall, 2009; Premo, 2013). En su conjunto este trabajo revela la substancial flexibilidad de la clasificación de casta, así como el carácter local de la percepción del color y la expresión discursiva de este lenguaje, pues a veces se observa que una misma persona se identifica como negra, mulata o mestiza en un solo documento o registro notarial (Restall, 2009, Apéndice A). Si bien sabemos que la ciencia permitió articular teorías discriminatorias e instituciones deshumanizantes en el mundo atlántico durante el periodo colonial, y que la ciencia de los humores ofreció un vocabulario clave para así distinguir entre los cuerpos de los indígenas y los criollos sin ofender al concepto aristotélico de la unidad del lugar (Cañizares Esguerra, 2005), cabe anotar que no ha analizado la relación discursiva y el significativo paralelismo entre el sistema de castas y las clasificaciones de las así llamadas “castas de metales”, entre ellas los “Pacos, Mulatos y Negrillos”, como apunta el padre Barba (1640: 39v).

Para entender mejor el vínculo entre la ciencia mineralógica y el discurso racializado de las clasificaciones coloniales, este estudio analiza el discurso científico de las castas de metales y de las piedras rojas, negras y blancas.

En el libro del padre Barba se encuentra, por ejemplo, una descripción de la piedra parda *Chumpi*, “llamado así por el color pardo, es piedra de casta de Esmeril”, y también las piedras blancas cristalinas “Desta casta, aunque mucho más pequeñas, ay abundancia en los pueblos de Callapa, y Iulloma, de la Prouincia de Pagages” (Barba, 1640: 12, 14). Asimismo el padre Barba anotó que un metal rojo como el cochizo (sulfuro de plata y cobre) formaba parte de la casta de negrillos, debido a su alta ley o concentración argentífera, pues según narra (1640: 39v) “El cochizo es casi desta casta, metal riquissimo”. De igual forma la clasificación de castas metálicas dependía de la forma de “sacarles la ley, o sea por açogue, o por fuego”, ya que “Las caparrosas, de cuya casta son las que llaman copaquiras, son mortales enemigos del açogue” (Barba, 1640: 41).

Cada vez que Barba explicaba la lógica de la clasificación de las piedras a través de la palabra “casta”, sus traductores ingleses (Montagu, 1670: I: 41, 48, 66-67) y alemanes (Lange, 1676: 33, 46, 55) eligieron otra forma clasificatoria, pues buscaban sinónimos que los permitían evitar el uso de la palabra “casta” aunque la palabra sí existía en sus lenguas maternas. Éste fue el caso del registro lexicográfico inglés, que parece ser el texto fuente para la traducción alemana. Según el *Oxford English Dictionary* (definición 1.A), la palabra “caste” llegó al léxico inglés en 1555, a través del libro de Johann Boemus, *Omnium Gentium Mores, Leges et Ritus* (Augsburg: S. Grim, 1520), traducido al inglés por William Waterman, mientras el vocablo adquirió su primera connotación americana después de la publicación de libro polémico *Discovery of Guiana* (London: Robert Robertson, 1591), escrito por el famoso pirata Sir Walter Raleigh. El escritor inglés Montagu mostró su total aversión al término “caste”, aunque ya estaba establecido en la historia lexicográfica, y optó, más bien, por los vocablos “kind” y “sort” (tipo y especie). El traductor alemán tomó una decisión similar y escribió “casta” como “allerhand” (tipos o naturalezas) “Arth Stein” (tipo o naturaleza de piedra) y “Art Steine” (lo mismo). Según relata el padre Barba (1640: 20), la clasificación de las castas de metales incluía los muchos saberes naturales de los mineros y reflejaba a su vez la forma en la cual ellos explicaban las diferencias entre las suertes metálicas: “que se distinguen en especie los metales, por conuenir su difinicion”. A pesar de la importancia

del arte clasificatorio y su expresión técnica, se observa la negación total del lenguaje de las castas de metales en las traducciones del libro de Barba, pues los traductores ingleses y alemanes entendieron que la palabra “casta” significaba algo que no pudieron expresar en sus idiomas. El presente estudio, que analiza la traducción del discurso científico colonial, contribuye a dos áreas de investigación: la influencia de los saberes naturales de la región andina en las nuevas tecnologías y métodos metalúrgicos del siglo XVII y la relación entre la ciencia y la producción de la diferencia colonial en las comunidades multilingües y pluriétnicas.

El discurso del *Arte de los metales* del padre Barba vivió una doble traducción, por una parte del aimara y quechua al castellano y, por otra, del castellano ya híbrido a los otros idiomas indoeuropeos. Desde su publicación original en la oficina madrileña de la Imprenta Real, hasta mediados del siglo XVIII, hubo quince ediciones y traducciones que fueron impresas y circularon a lo largo del mundo atlántico (Barnadas, 1986: 254-257). Entre ellos se destacan varias ediciones en español (Madrid: 1640, 1680, 1729; Córdoba, 1674), alemán (Hamburgo: 1676, 1696; Frankfurt, 1726, 1739; Viena, 1749), francés (París, 1730, 1751; la Haya, 1752), e inglés (Londres: 1670, 1674, 1738, 1740). En 1768 se imprimó la primera edición del texto en el Nuevo Mundo. El *Gründlicher Unterricht von Den Metallen ... Im Spanischen Beschrieben Durch Alvaro Alonso Barba* fue impreso en Ephrata, Pensilvania, un volumen que llegó a las manos del primer presidente estadounidense, George Washington (Washington *et al.*, 1891: 133).

Las diferencias lingüísticas de las distintas ediciones de este libro nos permiten entender la manera en la cual los saberes indígenas de la región andina influenciaron en los conocimientos científicos metalúrgicos. Los letrados de las universidades europeas compartían una formación clásica y medioeval similar en la edad moderna y, por lo tanto, lograban traducir con fidelidad los términos y la teoría cuyas raíces remitían a Empédocles, el poeta griego que apuntó que la creación y destrucción de la materia se debe a la continua guerra entre las naturales amistades (Amor, que une) y antipatías (Odio, que separa), y los conceptos clave de la filosofía natural de Aristóteles, que organizó y dio coherencia a las teorías presocráticas (Grant, 2007; Blair, 2003; Wright, 1995). En cambio, los traductores no

terminaron de aprehender las ideas de origen americano, ya que los escritores coloniales expresaron la lógica de los conceptos claves en un discurso híbrido, acomodando al castellano palabras e ideas indígenas. Por ejemplo, cuando Barba (1640: 53v) explicó porqué los beneficiadores tenían que incorporar el mercurio en dos tandas, para que la materia pesada no se hundiera al fondo de la tina ni dejara allí sedimentos que no absorbían la plata, el padre escribió, “y mientras más fuere menos conchos se causarán”, que quiso decir, “y por lo mucho que hacen esto, menos heces se forman”. La palabra *conchos* no es de origen castellano, más bien representa una de las muchas aproximaciones hispanas de palabras quechuas y aimaras en el lenguaje técnico de la minería andina en la época colonial. En este caso la palabra *concho* se deriva de la voz quechua *qqunchu*, o sedimento (González Holguín, 1989 [1608]: 67).

Cuando el embajador-almirante Edward Montagu (1670: II, 72) emprendió la labor de traducir al inglés un término como *concho*, entendió mal el discurso científico colonial y su traducción señala: “and the more Quicksilver there was, the fewer inequalities like Oyster shells will be produced” (y mientras haya más azogue, menos conchas se producirán). El traductor, más político-militar que minero, entendió mal la voz *concho*, y por tanto la interpretó como *concha*, confundiendo el género. Esta confusión ocurría precisamente en el momento en el que el idioma inglés de principios de la época moderna dejó de utilizar el género gramatical y sus prácticas de declinación heredadas del contacto con lenguas alemanas y francesas en la edad media (Curzan, 2003). Esta primera mala interpretación se repitió en las siguientes publicaciones inglesas (1674: II, 72; 1738: 158) e influyó también en las demás traducciones del libro altoperuano. Por ejemplo el prolífico traductor inglés-alemán Johann Lange (1676: 189) al parecer, siguió la traducción de Montagu, pues Lange no tradujo otro libro del castellano al alemán, y terminó el *Albaro Alonso Barba Berg-Büchlein* después de la segunda edición publicada por el embajador inglés.⁴ Lange, al igual

4 Entre sus muchas traducciones del inglés al alemán se encuentran los siguientes volúmenes, todos realizados por Gottfried Schultzens Kosten, el mismo impresor que publicó su traducción, *Albaro Alonso Barba Berg-Büchlein: Darinnen Von der Metallen und Mineralien Generalia und Ursprung...* (Hamburgo, 1676). Hannah Woolley, *Frauen-Zimmers Zeit-Vertreib, oder*

que Montagu, tradujo la voz hispanizada *concho* como “ausser Schalen” o conchas de ostra. Por su parte la traducción de Lange (1676) formó la base textual de las demás ediciones alemanas, pues la edición del 1726, impresa en Francfurt, comparte la misma paginación que el libro de Lange, publicado en Hamburgo. No se trata de casos aislados, sino de elecciones discursivas que reverberaban en el corpus literario de textos científicos y multilingües a lo largo de los siglos XVII y XVIII.

La diferencia clara entre “concho” y “Oyster shell”/“ausser Schalen” revela cómo y dónde los términos hispanizados coloniales fueron mal traducidos a las lenguas inglesas y alemanas. Asimismo demuestra cómo la mala traducción del castellano al inglés influyó en una incorrecta traducción del inglés al alemán. La semejanza entre la versión inglesa y alemana indica a su vez la importante influencia de una a la otra. El discurso técnico de la región andina incorporó las expresiones locales que reflejaban distintas formas de saber, y por ende los traductores como Montagu (1670, 1674) y Lange (1676) no lograron traducir con éxito el lenguaje híbrido del padre Barba (1640).

El traductor francés Charles Hautin de Villars omitió esta sección, tal vez porque utilizó la edición impresa en Córdoba, *Tratado del arte metálico* (1674), de cuyo título se deriva la versión francesa, *Traité de l'art métallique*

Reiches Gemach von ausserlesenen Experimenten und Curiositäten betreffend die rechte Præservir und Candier-Kunst, wie man beydes Früchte und Blumen in Zucker eimmachen, und lange Zeit erhalten könne, Sampt einem vollkommenen Koch, zeigend die rechte Art und Weise, wien man allerhand Fleisch, Fische und Geflügel künstlich zu bereiten könne. Dazu auch angebencket ist eine kleine Frauen-Zimmers Apothecke, oder herrliche Recepten und rare Wasser; so zum Schmincken dienlich (Hamburg: Gottfried Schultzens Kosten, 1674); Nicholas Culpepper, *Culpepers Testament Oder Letzter Wille: Welches er seiner Ehegemahlin dem gemeinen Nutzen zum besten hinterlassen und anbefohlen; Darinnen Außerlesene und sehr nützliche Heimlichkeiten entdeckt sind, die unter seinem Herten verborgen lagen, weil er noch im Leben war; und die er vor seinem Tode nicht hat wollen öffentlichen an den Tag kommen lassen; Begreifende in sich allerhand seltsame und wunderbahre Experimenten in unterschiedenen Künsten, sonderlich in der Artzney- und Heile-Kunst... Nebenst zweyen absonderlichen Tractätlein, deren eines von Fiebern, das andere von der Pest handelt* (Hamburg: Gottfried Schultzens Kosten, 1675); “John Chamberlayne” and Philippe Sylvestre Dufour, *Schatzkammer rarer und neuer Curiositäten in den allerwunderbahresten Würckungen der Natur und Kunst darinnen allerhand seltsame und ungemaine Geheimmüsse, bewehrte Artzneyen, Wissenschaftten und Kunst-Stücke zu finden*, trans. Johann Lange (Hamburg: Gottfried Schultzens Kosten, 1689).

(París, 1730) (véanse las correspondencias entre el libro de Barba y la traducción de Hautin de Villars en la tabla de las páginas 36-38). De los textos restantes publicados entre los siglos XVII y XVIII conocemos solamente las ediciones del *Arte de los metales* que fueron impresas originalmente en Madrid. No se conoce ninguna versión del *Tradado/Traité*, aunque sí una reseña publicada en la revista parisina *Journal des Sçavants*, fechada el 11 de febrero de 1675, que documenta la recepción del libro en Francia a fines del siglo XVII (Barnadas, 1986: 251-252). Conviene prestar atención al lugar y la fecha de la publicación porque fue precisamente en este momento en que la ciencia pasaba del Renacimiento a la Ilustración, una transición filosófico-artística que también supuso que cambiara la percepción del poder lingüístico. Según Walter Mignolo (2003: viii-ix), en la época de la temprana modernidad se destacaban el italiano, el portugués y el castellano como los idiomas más poderosos y más capaces de expresar los conceptos claves de las artes y ciencias humanistas, mientras el alemán, el francés y el inglés disfrutaron este puesto de honor –o esa era la percepción que existía– en el siglo XVIII. Sin contar con una traducción francesa del discurso híbrido del padre Barba no podemos analizar la tesis de Mignolo de forma completa, pues ni el corpus literario ni los manuscritos de archivo nos permiten una comparación de los textos escritos en castellano, inglés, alemán y francés. No obstante sí podemos aproximar unas conclusiones de los textos restantes escritos en castellano, tal como fue traducido del quechua y aimara e influido por ellos; el inglés, traducido del castellano híbrido; y el alemán, producido por la traducción inglesa.

Las traducciones fieles y mejor aún las malas traducciones nos permiten identificar los momentos en los cuales los saberes indígenas y los conocimientos criollos informaron la nueva técnica de la amalgamación, precisando a base de la lengua las muchas contribuciones de los mineros andinos. Algunos historiadores de la ciencia y tecnología en América Latina entienden que el lenguaje científico de la época colonial representa “palabras de sentido poco preciso”, tal como lo clasificó el destacado historiador Modesto Bargalló (1969: 221). Los métodos historiográficos dependen en gran medida de palabras, registros y fuentes escritas, pero como la mayor parte de los mineros y beneficiadores de la época colonial continúa anónima,

no existen los textos que documenten sus agencias técnicas e intelectuales en las minas de Potosí y los ingenios de la Ribera (Sánchez Gómez, 1989: 321). Es por esta razón que es importante integrar los métodos de la lingüística histórica, la historia del libro y los métodos literarios para analizar los archivos científicos de la época colonial. Esta metodología nos permiten entender mejor las contribuciones de los saberes indígenas y criollos en las artes técnicas y mecánicas de la industria argentífera de la época colonial. Esta búsqueda nos proporciona, por una parte, la recuperación de los saberes naturales “escritos sin letras”, como los clasifica Walter Mignolo (2003: 319) y, por otra, nos revela el lenguaje técnico-híbrido de la minería andina y la relación entre el discurso científico y racial-ético de la época colonial.

Es evidente el vínculo entre la clasificación de las castas, suertes y géneros de metales y las categorías de castas entre las comunidades humanas. Hoy en día identificamos distintas formas mineralógicas por firmas químicas, por ejemplo las de los metales de alta ley (o mucha plata) que se encuentran en la región andina, acantita (Ag_2S), andorita ($\text{PbAgSb}_3\text{S}_6$), clorargirita (AgCl), matildita (AgBiS_2), miargirita (AgSbS_2), pirargirita (Ag_3SbS_3) y tetradrita [$(\text{Ag,Cu,Fe,Zn})_{12}\text{Sb}_4\text{S}_{13}$] (Abbott y Wolfe, 2003: 1893). Pero en la época colonial, los mineros bautizaron los metales con nombres inspirados por sus propias percepciones incluyendo el olor, el sonido y el sabor. Según Barba (1640: 2-3v) un olor “pacible” indicaba que había metales *pacos* mientras los demás tenían olor de azufre, mientras un olor bueno daba a entender la riqueza metálica y un olor malo indicaba condiciones peligrosas bajo la tierra. Con respecto al sonido, había una relación importante en cuanto a cómo sonaba y el nombre de ciertas tecnologías metalúrgicas, por ejemplo, el beneficio del *tintín*, método preferido para beneficiar a los *machacados* o plata nativa, que se llamaba así debido al sonido del metal durante su molienda (Barba, 1640: 72-72v; Langue y Salazar Soler, 1993: 329-330). Y, finalmente, el grado de calor y humedad que generaban los metales indicaba la calidad de la riqueza metálica: “La tierra pura no tiene sabor ninguno, y tienelo de ordinario mal la que està mezclada con cosas minerales: porque apenas ay alguna que se libre de adustion, y todas son secas: y el fundamento de la dulçura, o buen sabor consiste en la humedad” (Barba, 1640: 3v). De esta forma el texto enfatiza la importancia de saber

reconocer distintas sensaciones y expresar las observaciones personales a la comunidad minera de forma organizada y coherente.

De acuerdo a las normas y prácticas de la ciencia colonial (Tobin, 2005) y la filosofía natural del renacimiento –ya que ésta nació de la prioridad aristotélica de poder distinguir y clasificar las diferencias (*differentiae*) y los géneros de cuerpos de animales, plantas y metales (Ogilvie, 2007: 26)– el padre Barba privilegió el sentido de la vista. Comprendió que era más fiel la percepción visual, sobre todo para los novatos y dueños de minas e ingenios que no eran expertos en las artes técnicas. Tomando en cuenta las necesidades de esta comunidad letrada e imaginada, Barba redujo a diversas clases de colores las complejidades y grados de resplandor de los metales; escribió: “Para Que los menos experimentados alcancen mas facil conomiento de las cosas minerales que traen entre las manos ... reduciré a colores, como a generos mas conocidos, toda la diuersidad de minerales” (1640: 35v). Cada comunidad lingüística cuenta con maneras propias de percibir los colores y nombrarlos (Kay, 2009; Berlin y Kay, 1969) y proporcionan a los pigmentos distintos valores, símbolos y significados culturales (Siracusano, 2005). Por lo tanto, a pesar de las muchas ventajas de la vista con respecto a los demás sentidos, Álvaro Alonso Barba (1640: 35v) insistió en que los mineros dependían de las experiencias prácticas y los experimentos, pues “No ay regla infalible, y cierta, para por el color solo de la tierra hazer argumento de la especie de metal en particular que en ella se cria, sin que las esperiencias, o ensayes lo manifiesten.” Aunque esto supone que el color habría ocupado el puesto de honor en el sistema de clasificación de los metales, no fue así.

De acuerdo a las composiciones químicas de los metales de plata, cada uno de los tres géneros metálicos conocidos en la época colonial –los así llamados *pacos*, *mulatos* y *negrillos*– requiere su propio método metalúrgico (Barba, 1640: 39v-40v). Algunos géneros argentíferos resultan más aptos para la fundición, o en los hornos castellanos (tanto los buitrones como los hornos de reverberación) o en las *guairachinas*, voz quechua formada de la palabra “viento” y un morfema femenino, hornos tradicionales de la región andina (Téreygeol y Castro, 2008: 15). Otros metales de plata son más aptos para la amalgamación y otros requieren una combinación de fuego y azogue

(Barba, 1640: 39v). Según explica el padre Barba (1640: 40v), “Los metales pacos, que no tienen cosa que resplandezca, o brille son los propios para açogue, la tacana tambien entra en esta cuenta, aunque por ser metal tan rico, porque no se desperdicie, ni queda nada en los relabes, es mejor fundirlo sobre baño de plomo”, siempre separando el plomo de la plata. Conviene observar que un metal negro, que no corresponde a la clase metálica de los negrillos, se beneficia como pacos, metales que se identifican y categorizan por sus tonos bermejos. ¿Cómo entender los matices conceptuales de las categorías metálicas y sus métodos metalúrgicos?

Si los pacos y las tacanas hubieran sido clasificados por color, éstos corresponderían a diferentes suertes argentíferas, pues los pacos son de color bermejo mientras la tacana, derivada de la voz quechua *takani*, o golpear fuerte, “es plata debaxo de aquel color negro amasado, sin resplandor ninguno” (Barba, 1640: 40). También dio a entender que variaba el color de la tacana, pues “La tacana, metal rico, y de ordinario negro, aunque tambien la ay parda, y cenicienta, que llaman llipta, se reduce a los pacos, como tambien el plomo, que assi lo llaman siendo plata bruta, suele ser negro, pardo, ceniciento, verde, blanco, y naranjado, que llaman suco....” (Barba, 1640: 39v). Montagu (1670: II, 9-10) siguió generalmente el orden discursivo de Barba, traduciendo con fidelidad la mayor parte de los nombres de los colores, menos los naranjados/suco: “*La Tacana*, a rich Metall, and usually Black, although there be of it Grey and Ash-coloured, which they call *Lipta* belongs to the *Metals Pacos*, as doth the Lead (for so they call the Silver Oar) which oftentimes is Black, Grey, Ash-colored, Green, White, and Orange Tawny, which they call *Suco*.” A su vez Lange (1676: 135) interpretó también las palabras “naranjada” y “suco” no como expresiones del color anaranjado sino términos que comprendieron el color café, pues en alemán la serie de colores se escribía así: “schwarz, grau, asch-farbig, grün, weiss, und geld-braun ist, das sie Suco heißen.” En los dos casos se reducen al tinte moreno y racializado (“Orange Tawny”, “geld-braun”) lo que señala el texto original como el color “naranjado, que llaman Suco,” o sea la identificación del tinte en castellano (derivado de la voz árabe *nāranġ*) y la traducción a la lengua general de la región andina, tal vez vinculada a la voz aimara *suko suko*, “bareteada o listada”, o *suka*, de los canales y sistemas

de irrigación altiplánica, de acuerdo a las definiciones coloniales del padre Bertonio (1984 [1612]: 322, 325).

Según el *Oxford English Dictionary*, sí hubo un contexto anglófono en el cual se entendía que el color naranjado quería decir el color moreno: los blasones aristocráticos y las herencias lingüísticas-culturales de Francia así apuntadas en la definición (II.5) del adjetivo “orange”, “A tawny-colored roundel; a *roundel tenne*”. Sin embargo, el texto francés de Charles Hautin de Villars (1730: 31-32) no interpreta esta palabra de la misma forma, pues preserva el significado del color anaranjado a la vez que reduce la glosa “que llaman Suco” a una categoría de color, “orangée”: “La TACANA, Métal *riche*, & ordinairement *noir*, quoique sa couleur soit aussi quelquefois *grise* & *cendree*, se réduit sous les Genre des Pacos, ainsi que le Plomb qu’on nome Argent *brute* dont la couleur a coutume d’être *noire*, *grise*, *verte*, *cendrée*, *blanche* & *orangée*” (es decir, la tacana es un metal rico y ordinariamente negro, aunque su color es también pocas veces gris y ceniza, que se reducen al género de los pacos, asimismo que el plomo que llaman *Plata bruta* cuyo color es por costumbre entre negro, gris, verde, ceniciento, blanco y naranjado). Nos encontramos, por tanto, con tres interpretaciones distintas de la misma palabra: “naranjado que llaman Suco” quiere decir en inglés, “Orange Tawny, which they call *Suco*”, una expresión que traduce el discurso racializado de los metales mulatos y negrillos a otra clase metálica; en alemán, “geld-braun ist, das sie Suco heißen” (oro-marrón), que preserva el contexto económico de la producción colonial del estándar monetario mundial y niega totalmente el vocabulario de Barba; y en francés, “orangée”, que omite completamente la voz indígena del lenguaje de la clasificación y la lógica de sus colores.

Estas distintas traducciones demuestran las distintas interpretaciones de un mismo vocabulario entre diversos públicos. A su vez, indican la manera en que el discurso científico de la época colonial fue recibido en el mundo letrado atlántico. Algunas veces estas traducciones borraron las contribuciones indígenas y otras veces las entendieron en términos de clasificación racial o color de casta.

Las diferencias entre el nombre del color y su traducción al inglés, alemán y francés revelan no solo cómo los textos de la minería colonial

influyeron en la formación del discurso científico de la raza y su categorización, sino también en la compleja clasificación de la materia natural debajo y por encima de la tierra con un vocabulario técnico que nació del quechua y el aimara. Debido a la mezcla química y la posición de las vetas con respecto a la superficie de la tierra, es posible que existiera una especie metálica llamada bermejo pero de color negro o gris. Además dentro de la clase de los metales grises hubo dos formas adicionales: una clasificación castellana, “parda”, y una que reflejaba las clasificaciones y percepciones de los mineros de habla quechua, “llipta” [ceniza], traducida a la voz castellana “cenicienta” (González Holguín, 1989 [1608]: 334). Los términos aimaras expresan la calidad de lustre o resplandor y no tienen que ver con el color gris: *lliphiphitha*, sinónimo de *ppallchacatha*, o “Reuerberar las cosas lisas, las armas acicaladas, el agua, las estrellas quando centellean &c” y *lliphilliphi*, “Y esso espejuelo”, como bien explica el lexicógrafo jesuita Ludovico Bertonio (1984 [1612]: 204). Hubo también importantes variaciones locales en cuanto a la clasificación mineralógica de los pacos, pues en ciertas provincias como Berenguela de Pacajes los pacos comprendían “metales verdes cobriços” (Barba, 1640: 39v).

Por lo tanto resta concluir que falta correspondencia entre el nombre de la clase metálica (paco/rojo, negrilla/negro, mulato/entre las dos antípodas) y el porqué de la clasificación (la fundición, el beneficio por azogue, una combinación de los dos). Como bien señala Barba, el nombre paco depende del color, (1640: 39v) que “en la lengua general de aquesta tierra quiere decir bermejo”, una etimología confirmada por las definiciones técnicas del manual de García de Llanos (1983 [1609]: 96) y la compilación bilingüe de González Holguín (1989 [1608]: 271), que abarca una visión general de los principales idiomas imperiales de la región andina del siglo XVII, es decir, el quechua incaico y el castellano.⁵ Concluimos por lo tanto que el sistema de clasificación colonial nace del color y a su vez va más allá de él,

5 Para un estudio detallado del vínculo estrecho entre el aimara y el quechua véase Cerrón Palomino (2010a: 177-190 y 1994). Para una orientación más amplia a las muchas formas del quechua y el carácter diglósico de la región andina en la época colonial hasta el día de hoy véase Cerrón Palomino (2010b), Lipski (2010: 553), Durston (2007), Sánchez (2003) y Covarrubias Campana (1993).

ya que las categorías de las castas de metales –*pacos*, *mulatos*, y *negrillos*– se originan en la percepción del color rojo, negro e intermedio, como relata Barba (1640: 39v) “Metal mulato es vn medio entre pacos y negrillos, y assi lo criò la naturaleza entre los dos, tiene el color baço”, mientras las clasificaciones toman en cuenta las formas de beneficio, entre ellas la amalgamación, la fundición y otros tratamientos que integran el fuego y el azogue, como el método inventado por el padre Barba (1640: 58v-59) llamado *cazo y cozimiento*.

La misma tensión entre el color y la suerte metálica se observa en cuanto a la clasificación de los metales negros. Aunque el color negro representaba una categoría central del sistema clasificatorio, habían metales rojos que se entendían como negrillos y metales negros que no se clasificaban entre los negrillos. Seguimos el orden tal como lo explica Barba, empezando con los soroches, (PbS), cuyo nombre se deriva de la voz aimara *suruxchi* y el vocablo quechua *suruchiq*, que significan chorrear o derretir, llamados así porque fácilmente se derriten debido a su alto contenido de plomo (Cerrón-Palomino, 2008: 111-119; Langue y Salazar-Soler, 1993: 557; González Holguín, 1989 [1608]: 330). Los soroches, según Barba (1640: 39v) “pudieron constituir quarto orden de por si, pero comprehendolos con otros, que assi lo sienten, debaxo del nombre de negrillos.” Lógicamente los mineros pudieron justificar la formación de una categoría exclusivamente de las aleaciones plomosas-argentíferas, pero eligieron clasificar los soroches negros como parte de la taxonomía negrillo.

De igual forma, el padre Barba clasificó el residir, metal argentífero tan rojo como señala el nombre, dentro de los negrillos, éste explica: “A que se reduce tambien el residir el mas rico metal que la naturaleza cria, debaxo de aparendia de piedra; es reluciente, y quebradizo, dà color de finissima sangre su poluo desmenuçado, de qualquiera cosa dura que lo quebrante; es muy parecido al cinabrio, o bermellon que se haze de açogue, y açufre, y que dà que pensar no poco secretos mayores. El cochiço es casi desta casta, metal riquíssimo, macizo, no tan quebradizo, y hojoso como el rosicler, es mas plomoso, y no dà tan facil, y perfecto color de sangre como el” (1640: 39v). La diferencia entre el rosicler y el cochizo es su color, o sea la intensidad de él, y el grado de lustre que brinde, pues “El rosicler, y cochiço es

plata cō aquel barniz que oculta su propio color, y le dà el lustre con que se diferencia de la tacana” (Barba, 1640: 40). Tantos los metales con tintes rojos intensos (“de finíssima sangre”, “muy parecido al cinabrio o berme-llón”) como los de color suave (“no da tan ... perfecto color de sangre”) se entendían como negrillos, mayormente porque “El rosicler, y cochizo se deue fundir como la tacana: los negrillos son también mas para fundición que para açogue” (Barba, 1640: 40v). A su vez, algunos metales negros, como los soroche, no quedaban fácilmente en el género de los negrillos debido a sus propiedades metalúrgicas y a los modos más adecuados de beneficio de cada especie de la plata.

Esta lista de correspondencias entre las formas argentíferas –pacos, machacado, soroche, rosicler, cochizo y negrillos– y sus métodos metalúrgicos se debe a las técnicas del beneficio de los metales y no a la jerarquía de pureza, composición mineral o color. No indica el texto una negación de los valores de los metales con nombres racializados, tales como los metales mulatos y negrillos, o los así llamados *quitamama* (“cimarrón”), como bien explica García de Llanos (1983 [1609]: 97-98). Pero tampoco indica que estos metales valen menos que los géneros cuyos nombres se derivan del quechua (paco, tacana) y aimara (soroche), latín (machacado, de la voz “macho”, según el *Diccionario de la Real Academia Española*) y el francés (rosicler). En otras palabras, el nombre utilizado para la clasificación argentífera tiene relación con el color, pero la lógica de la clasificación considera otros factores tales como el modo de beneficiar el metal. Barba explica las categorías de los metales con los mismos términos clasificatorios del *sistema de castas* (negro/negrillo, mulato). Sin embargo, vemos que la semejanza discursiva no implica una perfecta correspondencia filosófica o cultural.

Los pasajes arriba citados del libro II del *Arte de los metales* muestra la brecha entre las categorías y cuentas metálicas, una diferencia que se matiza en las traducciones al inglés, alemán y francés. A veces los traductores entienden que el nombre significa el color, pues traducen la palabra clasificatoria “negrillo” como “black Oar” (metal negro) o “black Silver Oar” (metal negro de plata) como la escribe Montagu (1670: I, 39-41) y “schwartz Erze” (metal negro) o “schwartz Silber-Erze” (metal negro de plata) en el texto de Lange (1676: 33). En otros momentos, los mismos traductores

preservaron el término en el idioma original, “negrillo”. Por ejemplo, Montagu (1670: II, 8-9) representó el sistema de categorías metálicas así: “which the *Spaniards* call Pacos, Mulatos, and Negrillos”, y Lange, (1676: 134) no solo mantuvo el vocabulario del texto fuente sino que también introdujo números clasificatorios para organizar la frase: “welche die Spanier nennen I. Pacos, 2. Mulatos, 3. Negrillos” (lo que los españoles llaman Pacos, Mulatos, y Negrillos). Es evidente la diferencia léxica ya que “black Oar” y “schwarz Erze” no son lo mismo que “negrillo”. Ni Montagu, ni Lange practicaban las artes mecánicas (vulgares) y su interpretación responde a una traducción común y corriente de “negrillo” que significa “metal negro.” Lo interesante es que el traductor inglés y su par alemán utilizaron dos significados distintos comprendidos en la misma palabra: el color negro (“black Oar”/“schwarz Erze” y “black Silver Oar”/“schwarz Silber-Erze”) “y algo que no se puede traducir (“Pacos, Mulatos, and Negrillos”, “I. Pacos, 2. Mulatos, 3. Negrillos”). Lamentablemente el texto francés no incluyó los capítulos en los que se detalla la clasificación “black Oar”/“schwarz Erze”, y por ende no podemos comparar las diferentes traducciones de la clase metálica de los negrillos dentro del *Traité de l’art métallique*. Pero la versión en francés sí proporciona una comparación entre el sistema clasificatorio, pues Hautin de Villars tradujo de forma completa la frase clave de las tres diferencias generales de los metales de plata.

El traductor francés, al igual que sus pares en Londres y Hamburgo, conservó en el idioma original los tres términos claves de la clasificación colonial, *paco*, *mulato* y *negrillo*. A diferencia de las traducciones arriba citadas, Hautin de Villars siguió a Barba en cuanto al origen del vocabulario de la clasificación; según Montagu y Lange las tres suertes nacieron de “los españoles”, mientras Hautin de Villars (1730: 30-31) insiste en que el discurso refleja el conocimiento de los artesanos técnicos, “los mineros”: “cependant les Miners les réduisent à trois Sortes, ou Diférences générales, qu’ils nomment PACOS, MULATOS, & NEGRILLOS. PACO veut dire *Rouge*, NEGRILLO veut dire *Noire*, & MULATO veut dire *Minéral*, qui tient le milieu entre le Paco & le Negrillo”.

La comparación del texto en francés con las traducciones inglesas y alemanas también muestra diferencias en la utilización de los términos

de los colores metálicos. Montagu (1670: I, 8-9) y Lange (1676: 134-136) vinculaban los colores y las suertes de metales observando que “paco” significaba “rojo” (“say of a Red colour”/“eine rothe Farbe”), el metal mulato era de color morrón o moreno (“it is of a Brown colour...”/“einerbraunen Farbe”) y el negrillo, negro (“Black”/“schwartz”), aunque ambos textos señalan que no todos los metales negros estaban incluidos en la clasificación de negrillos. Mientras los tres traductores entendieron que el metal mulato se ubicaba entre los pacos y los negrillos (“*Mulatos* is a color between the *Pacos* and *Negrillos*”, “*Mulatos* est eine Farbe zwischen *Pacos* und *Negrillos*”, “*MULATO* veut dire *Minéral*, qui tient le milieu entre le *Paco* & le *Negrillo*”), Montagu (1670: II, 9) añadió al texto original una nueva y extensa interpretación con relación a este color intermedio “*Mulato* is of a colour between the *Pacos* and *Negrillos*; and in the Mines, Metall of that colour is produced in the same order; it is of a Brown colour...”, una expresión que encontramos también en la traducción alemana. Si bien la versión francesa traduce con fidelidad los términos de los colores de los pacos (rojos), negrillos (negros) y mulatos (entre paco y negrillo), conviene anotar que la traducción inglesa interpreta el significado o el concepto racializado del color (“Brown”/“einerbraunen”) del significante de la categoría metálica (mulato), un vínculo que no existía en el discurso técnico del padre Barba. Esta serie de traducciones y malas traducciones del discurso científico colonial muestra la manera en que se vincula el color con la clasificación en el mundo multilingüe del atlántico letrado.

La palabra negrillo no fue inventada por Barba (1640: 10), sino que reflejaba lo que el padre señala como el lenguaje común de los mineros: “los que llaman negrillos en todo aqueste Reyno.” No obstante esta advertencia, Montagu (1670: I: 39) y Lange (1676: 32) tradujeron este léxico especializado, representando en sus idiomas el concepto del color y no la casta del metal: “that which in *Peru* is called the black Oar”, “welches man in *Peru* Schwarz Erzt heißet”, que quiere decir “lo que en el Perú se llama metal negro.” Queda claro que Edward Montagu y Johann Lange concuerdan con las traducciones de la palabra “negrillo”, una concordancia que llama la atención, pues a veces entienden que el término corresponde al color negro y que otras veces no. Estas prácticas, elecciones e interpretaciones

indican la manera en que los lectores y traductores aprehendieron el discurso científico de la época colonial con respecto a las clasificaciones técnicas y las categorías de casta.

La diferencia radica en que: cuando la palabra “negrillo” sale en el mismo contexto que los demás términos de clasificación, los traductores entienden la imposibilidad de representar los vocablos en sus idiomas. Por consiguiente, los traductores dejaron, por lo general, todas las palabras claves en el idioma original. Por ejemplo cuando Barba (1640: 40) explica que la *polvorilla* es una forma de la *tacana*, “no quaxada, ni empedernida, muy rica en metales pacos, en negrillos no tanto, por la mezcla que tiene de cobre,” tanto Montagu (1670: II, 11) como Lange (1676: 136) conservan las voces originales: “*Polvorilla* is *Tacana*; not congealed, nor stony, but it is rich in that Oar they call Pacos, but in the *Negrillos* not so much” y “*Polvorilla* ist *Tacana*, das nicht coaguliret noch Stein ist, ist aber reich in dem Erz, das sie Pacos nennen; aber in den *Negrillos* nicht also...”, o sea “la polvorilla es una tacana, ni cuajada ni empedernida, rica en los que se llaman pacos pero en los que dicen negrillos no tanto”. (Lamentablemente Hautin de Villars no tradujo la mayor parte de estas selecciones.) Si bien entendemos que la decisión tomada representa una traducción neutral, pues preserva una expresión sumamente local en su idioma original, reconoce al mismo tiempo la imposibilidad de traducirla. El hecho de que los traductores no cambiaron la frase y tampoco fueron capaces de comunicar el concepto a sus propios lectores pone de relieve las diversas e importantes elecciones de Montagu y Lange con respecto al discurso técnico de Barba. Las diferentes respuestas a una misma palabra demuestran que esa palabra y las ideas que comprende no eran de origen europeo sino de origen americano, tal como ocurrió con la palabra “concho”/“*Oyster shell*”/“*ausser schalen*”.

Esta doble traducción, primero del discurso técnico y especializado de los mineros al castellano híbrido, y luego del discurso colonial a los demás idiomas del mundo atlántico, revela cuándo el color está vinculado a la clase mineralógica y cuándo se desvían el color y la cuenta. Esta diferencia clave entre la lengua y la lógica de la clasificación refleja las distintas contribuciones de las personas que nombraban y escogían los metales, o –mejor dicho– que practicaban el arte “Del pallar, o escoger los metales, y modo

propio que a cada suerte dellos conuiene en su beneficio” (Barba, 1640: 40). Si bien Barba asocia la técnica “del pallar” al arte de escoger, García de Llanos, 1983 [1609]: 97-98, 110-111) planteó una definición más amplia, en la que “pallar” comprende diversos actos de organizar los metales en las canchas y en los alrededores de las minas, vender los metales ya escogidos, y “escribir los indios” o anotar (*quilcar*) las tazas del turno de la *mita* en las minas de Potosí y sus Riberas. Se supone que la palabra “pallar”, tal como la usó Barba, comprendía el arte de seleccionar los metales, no obstante se nota la confusión de los traductores a la hora de abarcar la labor de representar la voz en sus propios idiomas.

Ni el texto inglés ni el alemán ni el francés usan la palabra “pallar”. Montagú (1670: II, 12) representó el título del capítulo importante e informativo así: “Of the sorting of Oar, and the proper manner of Refining each of them” (De escoger el metal, y la manera adecuada de beneficiar cada uno de ellos). El traductor inglés omitió la palabra *pallar*. De la misma manera, Lange entendió la palabra “sort” (escoger) como sustantivo: “von allerley Arten des Erzes und wie jedweddes desselben fein zu machen” (de todas las suertes de metales y cómo beneficiar cada una de ellas). Según Hautin de Villars (1730: 40) se debe entender el contenido del capítulo de esta manera: “De la maniere de choisir les Métaux, & de ce qui leur convient le mieux pour les travailler” (De la manera de escoger los metales y de lo que les convenga para que trabajen). El hecho de que el padre Barba exprese las artes de “escoger o pallar” como sinónimos o términos equivalentes hace que sea posible comunicar el sentido de la frase en las lenguas metas sin traducir todas las palabras del texto original. Por consiguiente, las ediciones inglesas y alemanas sí conservan el enfoque principal y el espíritu esencial del capítulo –es decir, los altos conocimientos necesarios en cuando a la selección de los metales mixtos– a la vez que eliminan la evidencia lingüística que marca la presencia de los pallaris, la gente capacitada y experimentada en las técnicas de selección metálica.

Así vemos cómo los saberes naturales y las prácticas técnicas de las mineras y los mineros de habla quechua y aimara se borraron a través de la traducción, la mala traducción y la no traducción del registro científico de los circuitos letrados e intelectuales del atlántico ilustrado. De igual forma

queda probado que el discurso colonial todavía preserva las contribuciones y formas de saber de los mineros que expresaron sus conocimientos técnicos sin letras romanas, pues el vocabulario híbrido conserva en sus raíces etimológicas la influencia de los idiomas quechua y aimara. Cuando comparamos el discurso científico híbrido y sincretizado de los escritores del siglo XVII, entre ellos el destacado cura-metalúrgico Álvaro Alonso Barba, entendemos mejor el complejo proceso de la transmisión y traducción de las artes mecánicas de la época colonial. Frente a la escasez de documentos históricos que registren las contribuciones epistemológicas de los mineros indígenas a la ciencia argentífera es necesario que busquemos métodos que integren las distintas perspectivas y matices disciplinarios, entre ellas la historia, la lingüística y los estudios literarios, tal como los importantes avances ocurridos en la arqueometalurgia (Téreygeol y Castro, 2008; Cohen Rehren y van Buren, 2008), la historia oral (Platt y Quisbert, 2008) y la etnohistoria (Cruz y Absi, 2008). El presente estudio pretende contribuir a estos importantes debates y de este modo a las colaboraciones investigativas del archivo científico de la época colonial en la región andina.

Tabla de correspondencia
entre Arte de los metales (58 capítulos, libros I y II)
y Traité de l'art métallique (41 capítulos, libro I)
 (se indican los libros y capítulos por numeración romana y decimal,
 por ejemplo: I.35 indica libro I, capítulo 35)

Arte de los metales (Madrid, 1640)	Traité de l'art métallique (Paris, 1730)
"De la generación de los metales" I.18	"De la generation des Métaux" I.1
"que el azogue y açufre ... son metales" I.19	"le Soufre & le Mercure sont ... Métaux" I.2
"De las causas eficiente" I.20	"Des causes efficiente" I.3
"De los metales vanos accidentes" I.21	"Des differens accidens" I.4
"De los metales en particular y p ^a del oro" I.26	"De l'or" 1.5
"De la plata" I.27	"De l'argent" 1.6
"Del conocimiento de los metales" II.3	"Connoissance des métaux" I.7
"De la antipatía y simpatía que ay..." III.2	"De l'antipathie & Simpathie" I.8
"Del pallar o escoger los metales" II.4	"De la maniere de choiser les Métaux" I.9

CONCHOS, COLORES Y CASTAS DE METALES

Arte de los metales (Madrid, 1640)	Traité de l'art métallique (Paris, 1730)
"Como se quitarán las malezas..." II.5	"ôter les Superfluités ... dans les Métaux" I.10
"Del moler los metales" II.6	"De la Mouître des Métaux" I.11
"De la quema de los metales" II.7	"Du Brûlement ou calcination ..." I.12
"De los daños que resultan de la quema" II.8	"Dommages qui resultent... Calcination" I.13
"Experiencias que prueuan los daños" II.9	"Expériences qui prouvent ... Dommages" I.14
"Piedra o harina" II.10	"Pierre ou en farine" I.15
"...cosas que se han de mezclar...quemarse" II.11	"...Choses qu'on mêle ... pour les calciner" I.16
"De la manera con que se descubrió este modo de beneficio" III.1	"Travail des Métaux par le Vif-argent. De la maniere dont BARBA trouva ..." I.17
"De la material ... de hazer los fondos" III.4	"De la Matière ... on doit faire les Vases" I.18
"Del modo de disponer ... los fondos" III.6	"De la maniere ... doit disposer les Vases" I.19
"Como beneficiar ... por cocimiento" III.7	"...bénéficier les Métaux par la Cuite" I.20
"Que este solo es el verdadero modo..." III.8	"Que ce Moien est le veritable" I.21
"Como conocerá ... la ley, y modo del lavar" III.9	"... connoît que le Métal a donné l'Aloi, & la maniere de le laver" I.22
"Del uso y necesidad de la fundición" IV.1	"Travail des Métaux par la Fonte..." I.23
"De la materia ... de hazer los hornos" IV.2	"... faire les Fourneaux pour fondre" I.24
"De las diferencias que ay de hornos ... en que se queman los metales de harina" IV.3	"De la Différence des Fourneaux ... de ceux où l'on calcine les Métaux en Farine" I.25
"De los hornos ... los metales en piedra" IV.4	"Des Fourneaux ... les Métaux en Pierre" I.26
"De los hornos ... que se funde con leña" IV.5	"Des Fourneaux ... avec le bois" I.27
"De los hornos ... con carbon" IV.6	"Des Fourneaux ... avec le charbon" I.28
"De los hornos en que se apartan los metales, y en que se refinan, y otros compuestos" IV.7	"Des Fourneaux où l'on sépare & raffine les Métaux" I.29
"... preparar los metales ... de fundirse" IV.9	"...doit préparer les Métaux ... fonder..." I.30
"De la liga con que se funden los metales de plata" IV.10	"Des Mêlanges ou Matieres avec lesquelles on fond les Métaux d'Or & d'Argent" I.31 [omits final paragraph's reference to II.11]
"Como se ha de hazer la prueua, o ensaye de los metales por fuego" IV.12	"Comment on doit faire les Epreuves, ou les Essais des Métaux par le Feu" I.32
"Algunas advertencias ... del ensaye de poca cantidad" IV.13	"Avertissement touchant l'Essai des Métaux en petit" I.33
"... de fundir por mayor en los hornos de reberberación" IV.15	"... de Fondre en grande dans les Fourneaux de Re-verbère" I.34

"Prosigue el modo de fundir por baño" IV.16	"Continuation ... de fondre par le Bain" I.35
"Como se funden los soroches solos" IV.17	"...on fond par Reverbère les Soroches" I.36
"... de fundir por hornos Castellanos" IV.18	"...dans les Fourneaux Castellans" I.37
"Advertencias ... fundir por Castellano" IV.20	"Avertissemens ... Fourneaux Castellans" I.38
"...de hazer la cendrada ... oro y plata" V.1	"... la Cendrée pour ... l'Or & l'Argent" I.39
"Como se refinan ... oro y plata" V.2	"Maniere de Rafiner ... d'Or & d'Argent" I.40
"Advertencias acerca de lo dicho, de la refinación del oro, y de la plata" V.3	"Avertissemens sur l'Affinage de l'Or & de l'Argent" I.41
11 additional chapters on refining methods for precious and base metals	Tables on French mines, production, permission

Bibliografía

- Abbott, Mark B.; Wolfe, Alexander P.
2003 "Intensive pre-Incan metallurgy recorded by lake sediments from the Bolivian Andes" en *Science*, 301.5641: 1893-1895.
- Alcalá y Hamurrio, Juan de
1737[1691] "Documentos que dá un Padre aun Hijo, en sus reglas, y adberenci^{as}" en *Directorio del Beneficio del Azogue en los metales de Plata*. Lima [¿Potosí?], pp. 51-98v. Center for Southwest Research, Biblioteca de la Universidad de Nuevo México, Albuquerque.
- Anónimo
1607 "Memoria y Relación de las minas de açogue del Piru," 20 de abril del 1607" en *Memorias y gobierno de las minas de azogue del Perú, su descubrimiento y beneficio en diversos tiempos*. BN Madrid, Manuscrito 3041, pp. 1-8v.
- Bakewell, Peter J.
1997 "Mining", *Colonial Spanish America* (L. Bethell, ed.) Cambridge: Cambridge University Press, pp. 202-249.
1984 *Miners of the red mountain: Indian labor in Potosi, 1545-1650*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
1972 *Silver mining and society in colonial Mexico*. Cambridge: Cambridge University Press.

Barba, Álvaro Alonso

1768 *Gründlicher unterricht von den metallen, darinnen beschrieben wird, wie sie werden in der erden generirt; und was man insgemein dabey findet. In zwey büchern. vormals im Spanischen beschrieben durch Alvaro Alonso Barba, pfarrherr zu St. Bernards kirchspiel in der kaiserlichen stadt Potosi, in dem königreich Peru, in West-Indien; Im jahr 1664. Hernach in das engländische übersetzt durch Edward, graff von dandwich. Anno 1669. Und nun um seiner vortrefflichkeit Willen zum Erstenmal ins Hoch-Teutsche übersetzt, und zum druck befördert, durch G.R. Dieser kunst beflussenen. Nebst einem ueuen anhang betreffend obige materie.* Ephrata, Pennsylvania: J. Georg Zeisiger. Early American Imprints I: Evans 9333.

1640 *Arte de los metales en que se enseña el verdadero beneficio de los de oro, y plata por azogue. El modo de fundirlos todos, y como se han de refinar, y apartar unos de otros. Compuesto por el licenciado Alvaro Alonso Barba, natural de la Villa de Lepe, en la Andalucía, Cura en la Imperial de Potosí de la Parroquia de San Bernardo.* Madrid: Imprenta Real. The Making of the Modern World (base de datos electrónica).

Bargalló, Modesto

1969 *La amalgamación de los minerales de plata en hispanoamérica colonial.* México, D.F.: Compañía Fundidora de Fierro y Acero de Monterrey.

1955 *La minería y la metalurgia en la América española durante la época colonial.* México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Barnadas, Josep M.

1986 *Álvaro Alonso Barba (1569-1662): investigaciones sobre su vida y obra.* La Paz: Biblioteca Minera Boliviana.

Benton, Lauren A.

2002 *Law and colonial cultures: legal regimes in world history, 1400-1900.* Cambridge: Cambridge University Press.

Berlin, Brent; Kay, Paul

1969 *Basic color terms: their universality and evolution.* Berkeley: University of California Press.

- Berrío de Montalvo, Luis
 1985 [1643] *Informes para obtener plata del azogue* [México: En la Imprenta del Secreto del Santo Oficio, por Francisco Robledo] New York: Yale University/Clearwater Microfiche.
- Bertonio, Ludovico
 1984 [1612] *Vocabulario de la lengua aymara* (Xavier Albó y Félix Layme, eds.) Cochabamba: Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social.
- Blair, Ann
 2003 “Natural history”, *Cambridge history of science* (Katharine Park y Lorraine Datson, eds.) VII tomos; t. III. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 365-406.
- Butzer, Karl; Williams, Barbara J.
 1992 “Addendum: three indigenous maps from New Spain dated ca. 1580” en *Annals of the association of American geographers*, 82.3: 536-542.
- Cañizares Esguerra, Jorge
 2006 *Nature, empire, and nation: explorations of the history of science in the Iberian world*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Carrera, Magali
 2003 *Imagining identity in New Spain: race, lineage, and the colonial body in portraiture and casta paintings*. Austin: University of Texas Press.
- Castillo Martos, Manuel
 2006 *Bartolomé de Medina y el siglo XVI*. Santander: la Universidad de Cantabria.
- 1994 *Minería y metalurgia: intercambio tecnológico y cultural entre América y Europa durante el período colonial español*. Sevilla: Muñoz Moya y Montraveta.
- Cerrón Palomino, Rodolfo
 2010a “Contactos y desplazamientos lingüísticos en los andes centro-sureños: el puquina, el aimara y el quechua” en *Boletín de Arqueología de la Pontificia Universidad Católica del Perú*, 14: 255-282.

- 2010b “El contacto inicial quechua-castellano: la conquista del Perú con dos palabras” en *Revista de Lingüística y Literatura*, 34 (2): 369-381.
- 2008 *Voces del Ande: ensayos sobre onomástica andina*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Cohen, Claire; Rehren, Thilo; Van Buren, Mary
 2008 “La *hyayrachina* por dentro y por fuera: un estudio arqueometalúrgico de la tecnología de fundición de plomo en Porco Potosí, Bolivia” en Cruz y Vacher, pp. 29-56.
- Cope, Douglass
 1994 *The limits of racial domination: plebian society in colonial Mexico City, 1660-1720*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Cruz, Pablo José; Absi, Pascale
 2008 “Cerros ardientes y *huayras* calladas: Potosí antes y durante el contacto” en Cruz y Vacher, pp. 91-121.
- Cruz, Pablo José; Vacher, Jean-Joinville
 2008 *Mina y metalurgia en los Andes del Sur: desde la época prehispanica hasta el siglo XVII*. La Paz: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Curzan, Anne
 2003 *Gender shifts in the history of English*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Durston, Allen
 2007 *Pastoral Quechua: the history of Christian translation in colonial Peru, 1550-1650*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Flynn, Dennis Owen; Giráldez, Arturo
 1997 *Metals and monies in an emerging global economy*. Aldershot: Ashgate.
- 1995 “Born with a ‘Silver Spoon’: The origin of world trade in 1571” en *Journal of World History*, 6 (2): 201-21.
- Fonseca, Jorge de
 1622 “Relacion sumaria de las minas de azogue q- ay en estas provincias Del Peru, De su primero Descubrimiento y de los assientos q- en nombre De Su Mag se han hecho y continuado

con los Mineros por los señores virreyes: y Delos progressos q- en ellas ha avido, Diminuicion y restauracion y De su estado presente, escrita por Jorge de Fonseca Minero al ex^{mo} señor Marques de Guadalcazar Virrey de estos reynos” en *Memorias y gobierno de las minas de azogue del Perú, su descubrimiento y beneficio en diversos tiempos*, BN Madrid, Manuscrito 3041, pp. 268-279v.

García de Llanos

1983 [1609] *Diccionario y maneras de hablar que se usan en las minas y sus labores en los ingenios y beneficios de los metales* (Gunnar Mendoza y Thierry Saignes, eds.) La Paz: MUSEF.

Garcilaso de la Vega, El Inca

1609 *Primera parte de los Commentarios reales: que tratan del origen de los yncas, reyes que fueron del Peru, de su idolatria, leyes, y gouierno en paz y en guerra, de sus vidas y conquistas, y de todo lo que fue aquel Imperio y su Republica, antes que los españoles passaran a el*. Lisboa: Pedro Crasbeeck. Hathi Trust (base de datos electrónica).

Gómez de Cervantes, Gonzálo

1599[?] *Memorial de Don Gonçalo Gomez de Cervantes del modo de vivir que tienen los indios, y del beneficio de las minas de la plata, y de la cochinnella*. Am2006, Drg. 2010, British Museum (Londrés). Edición electrónica. <www.britishmuseum.org/research>

González Holguín, Diego

1989 [1608] *Vocabulario de la lengua general de todo el Peru llamada lengua Qquichbua o del Inca*. [Lima: Francisco del Canto.] Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Grant, Edward

2007 *A history of natural philosophy: from the ancient world to the nineteenth century*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hautin de Villars, Charles

1730 *Traité de l'art métallique : extrait des oeuvres d'Alvare-Alfonse Barba, célèbre artiste dans les mines du Potozi*. Paris : Chez Saugrain, pere. The Making of the Modern World (base de datos electrónica).

- Hill, Ruth
 2007 “Between black and white: a critical race theory approach to caste poetry in the Spanish new world” en *Comparative Literature*, 59 (4): 269-293.
- 2005 *Hierarchy, commerce and fraud in Bourbon Spanish America: a postal inspector’s exposé*. Nashville, T.N.: Vanderbilt University Press.
- Katzew, Ilona
 2004 *Casta painting: images of race in eighteenth-century Mexico*. New Haven: Yale University Press.
- Kay, Paul
 2009 *The world color survey*. Stanford, C.A.: CSLI Publications.
- Lakoff, George
 1987 *Women, fire, and dangerous things: what categories reveal about the mind*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Landers, Jane
 2005 “Africans and Native Americans on the Spanish Florida frontier” en *Beyond black and red: African-Native relations in colonial Latin America* (Matthew Restall, ed.) Albuquerque: University of New Mexico Press, pp. 53-80.
- Landers, Jane; Robinson, Barry
 2006 *Slaves, subjects, and subversives: blacks in colonial Latin America*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Lange, Johann
 1726 Albaro Alonso Barba, eines Spanischen priesters und hocherfahrenen naturkündigers berg-büchlein darinnen von der metallen und mineralien generalia und ursprung ... und nutzbarlich gehandelt wird. Fráncfurt: Fleischer. Sächsische Landesbibliothek Staats und Universitätsbibliothek Dresden, Technische Universität Dresden (versión electrónica).
- 1676 Albaro Alonso Barba berg-büchlein: darinnen von der metallen und mineralien generalia und ursprung, wie auch von derselben natur und eigenschafft, mannigfaltigkeit, scheidung und feinnmachung, imgleichen allerhand edelgesteinen, ihre generation etc. außführlich und nutzbarlich gehandelt wird. Anfangs in

Spanischer sprache beschrieben, und in zwey theile getheilet. Nun aber allen bergwercks-zugethanen und bedienten, imgleichen auch andern ertz- und natur-kündigern, und der alchimie beflissenen zu dienst und gefallen. Hamburg: Gottfried Schultzens Kosten. Wilson Library Rare Book Collection, University of North Carolina, Chapel Hill.

Langue, Frédérique; Salazar Soler, Carmen

1993 *Diccionario de términos mineros para la América española, siglos XVI-XIX*. Paris : Editions Recherche sur les civilisations.

Lewis, Laura

2003 *Hall of mirrors: power, witchcraft, and caste in colonial Mexico*. Durham: Duke University Press.

Lipski, John

2010 “Spanish and Portuguese in contact” en *The Handbook of Language Contact* (Raymond Hickey, ed.) Chichester, West Sussex and Malden, MA: Wiley-Blackwell, pp. 550-580.

Mignolo, Walter

2003 *The darker side of the Renaissance: literacy, territoriality, and colonization*, 2da. ed. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Montagu, Edward

1674 *The art of metals in which is declared the manner of their generation and the concomitants of them: in two books. Written in Spanish by Alvaro Alonso Barba ... curate of St. Bernards parish in the imperial city of Potosi, in the kingdom of Peru in the West-Indies, in the year 1640. Translated in the year 1669 by the R. H. Edward, Earl of Sandwich*. London: Printed for S. Mearne. Early English Books Online (base de datos electrónica).

1670a *The first book of the art of mettals in which is declared the manner of their generation and the concomitants of them. Written in Spanish by Alvaro Alonso Barba, Master of Art, born in the town of Lepe in Andalusia, and curate of St. Bernards Parish in the Imperial City of Potosi in the kingdom of Peru in the West-Indies in the year 1640. Translated into English in the Year 1669*. London: Printed for S. Mearne. Early English Books Online (base de datos electrónica).

- 1670b *The second book of the art of mettals wherein is taught the common way of refining silver by quicksilver: with some new rules added for the better performance of the same. Written in Spanish by Albaro Alonso Barba ... in the year 1640. Translated into English.* London: Printed for S. Mearne. Early English Books Online (base de datos electrónica).
- Montgomery, Scott L.
2000 *Science in Translation: Movements of Knowledge through Cultures and Time.* Chicago: University of Chicago Press.
- Montesinos, Fernando
1906[1639] *Anales del Perú* (V́ctor M. Maurtua, ed.) Madrid: Gabriel L. y del Horno.
- Ogilvie, Brian
2006 *The science of describing: natural history in Renaissance Europe.* Chicago: University of Chicago Press.
- Oxford English Dictionary Online
2015 Oxford University Press, Marzo de 2015. Versi3n electr3nica (10/04/2015).
- Payne, Olive
1738 *A collection of scarce and valuable treatises upon metals, mines and minerals: in four parts.* London: C. Jepson for Olive Payne. Googlebooks (base de datos electr3nica).
- P3rez Melero, Joaquín
2009 “From alchemy to science: the scientific revolution in Spanish American mining and metallurgy” en *The revolution in geology from the Renaissance to the Enlightenment* (Gary Rosenberg, ed.). Boulder: Geological Society of America, pp. 51-61.
- Platt, Tristan; Quisbert, Pablo
2007 “Knowing silence and merging horizons: the case of the great Potosí cover-up” en *Ways of knowing: anthropological approaches to crafting experience and knowledge* (Mark Harris, ed.). New York: Berghahn Books, pp. 113-138.
- Premo, Bianca
2013 “Familiar: Thinking Beyond Lineage and Across Race in Spanish Atlantic Family History” en *The William and Mary Quarterly*, 70 (2): 295-316.

- Prieto, Carlos
 1973 *Mining in the new world*. New York: McGraw Hill.
- Ramírez, Susan E.
 2006 “Introduction: lost--and found--in translation? The practice of translating, interpreting, and understanding the past” en *The Americas*, 62 (3): 305-312.
- Real Academia Española
 2015 Banco de datos. *Corpus diacrónico del español*. URL: <http://www.rae.es/recursos/banco-de-datos/corde> (consultado el 28/04/2015).
- 2014 *Diccionario de la lengua española*. 23ª edición (electrónica). URL: <http://www.rae.es> (consultado el 25/04/2015).
- 1992 *Nuevo Tesoro Lexicográfico de la Lengua Española* (versión electrónica). URL: <http://www.rae.es/recursos/diccionarios/diccionarios-antiores-1726-1992/nuevo-tesoro-lexicografico> (consultado el 25/04/2015).
- Restall, Matthew
 2009 *The black middle: Africans, Mayas, and Spaniards in colonial Yucatan*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Robbins, Nicholas A.
 2011 *Mercury, mining, and empire: the human and ecological cost of colonial silver mining in the Andes*. Bloomington: Indiana University Press.
- Salazar Soler, Carmen
 1997 “Álvaro Alonso Barba: teorías de la antigüedad, alquimia y creencias prehispánicas en las ciencias de la tierra en el Nuevo Mundo” en *Entre dos mundos: Fronteras culturales y agentes mediadores* (Berta Ares Queija y Serge Gruzinski, eds.) Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, pp. 269–298.
- Sánchez, Liliana
 2003 *Quechua-Spanish bilingualism: interference and convergence in functional categories*. Amsterdam and Philadelphia: J. Benjamin.
- Sánchez Gómez, Julio
 1997 *Minería y metalurgia en la edad moderna*. Madrid: Ediciones Akal.

- 1989 *De minería, metalúrgica y comercio de metales: la minería no férrea en el reino de Castilla, 1450-1610*; tres tomos, t. 1. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Serrano Bravo, Carlos
2004 “Historia de la minería andina boliviana” en *Biblioteca Virtual del Programa Hidrológico Internacional para América Latina y el Caribe de la UNESCO. Publicado en diciembre de 2004*. URL: <http://omeka.int.unesco.org.uy/phi/biblioteca/index.php/items/show/103>.
- Sweet, James
2011 *Domingos Álvares, African Healing, and the Intellectual History of the Atlantic World*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- 2003 *Recreating Africa: Culture, Kinship, and Religion in the African-Portuguese World, 1441-1770*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Téreygeol, Florian; Castro, Cecilia
2008 “La metalurgia prehispánica de la plata en Potosí” en Cruz y Vacher, pp. 11-28.
- Tobin, Beth
2005 *Colonizing Nature: the Tropics in British Arts and Letters, 1760-1820*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Washington, Lawrence; Washington, Bushrod C.; Washington, Thomas B.
1891 *The Final Sale of the Relics of General Washington*. Philadelphia: Thomas Birch's Sons.
- Wright, M.R.
1995 *Empedocles: the Extant Fragments*. Indianapolis: Hackett.

Fuentes primarias

Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, Sucre
Biblioteca Nacional, Madrid
Center for Southwest Research, Universidad de Nuevo México

Los aimaras en la guerra civil de 1899: ¿enemigos o aliados del Partido Liberal?¹

Gabrielle Kuenzli²

Resumen

Entre diciembre de 1898 y abril de 1899 las fuerzas criollas y aimaras se unieron con el Partido Liberal en contra de las fuerzas conservadoras del presidente Severo Fernández Alonso. Consolidada la victoria en abril de 1899, el Partido Liberal desplegó un complejo aparato político, legal y discursivo para retratar a sus antiguos aliados como hordas de indígenas salvajes y primitivos. Desde la década de 1970, numerosos académicos criticaron esta lectura tradicional de la Guerra Federal de 1899 que presentaba a los indígenas como una masa acrítica simplemente sirviente y manipulada por los intereses de la élite. Sin embargo, en su intento por rescatar la experiencia política aimara en la guerra civil de 1899, esta mirada revisionista subrayó de tal manera la existencia de un proyecto político autónomo aimara, que ha obnubilado la existencia de los posibles pactos y alianzas con la élite liberal. Este artículo que reexamina los testimonios del proceso judicial de Peñas –en que se juzgaba a los líderes aimaras

- 1 Las preocupaciones de este artículo forman parte del primer capítulo de *Acting Inca: National Belonging in Early Twentieth-Century Bolivia* (University of Pittsburgh Press, 2013), libro que editorial Plural publicará en breve con el título *El regreso del indio en la construcción de la nación estado: Liberalismo, el relato de los incas y la cuestión aymara en la revolución federal de 1899 en Bolivia*. La autora agradece a los directores y funcionarios del ANB, del AJO (Archivo Judicial de Oruro) y del ALP, a Carmen Soliz por la invitación de publicar este artículo y a Marcelo Pizarro por sus comentarios críticos sobre el texto y por su traducción al español.
- 2 Docente de la Universidad de Carolina del Sur y Directora del Programa de Estudios Latinoamericanos. Especializada en historia de América Latina moderna. Fue presidenta del comité de Estudios Andinos y parte de varios comités de la Asociación Americana de Historia (AHA) y de la conferencia de Historia Latinoamericana.

como precursores de una guerra racial de criollos contra indios— revela la complejidad —si no la imposibilidad— de calificar el accionar aimara de 1899 como una guerra racial.

Abstract

Between December 1891 and April 1899, Creoles and Aymara indigenous peoples threw their support behind the Liberal Party to defeat the Conservative Party in 1899. Once the Liberal victory was confirmed, the Creole liberals turned on their former Aymara wartime allies, subjecting them to a series of legal trials whose outcome confirmed that the Aymaras were savage, primitive, and that their actions in the 1899 Civil War were motivated by race war rather than by support of the Liberal Party; this verdict served to distance the Aymaras from the Liberals' regime, which was crucial during an era of eugenics. The question of the Aymaras' motivation in the 1899 Civil War was taken up by revisionist Bolivian historians beginning in the 1970s. Writing against a historiography that defined the Aymaras as backward, apolitical, and savage, this body of scholarship asserted that the Aymaras' actions in 1899 represented a mobilization for an autonomous Aymara movement and political agenda. In both intellectual currents, the alliance between Creoles and Aymaras is minimized, as are the Aymaras' connections to the Liberal Party. In this article, I revisit this alliance, using the unexplored source of the Aymaras' testimonies from the original documents of the Peñas Trial. I argue that these Aymaras' statements reveal no evidence of race war and confirm real support among the Aymaras people for the Liberal party, which in turn asks us to revisit historiographical trends and scholarly constructions of claims to Indian autonomy.

El 29 de marzo de 1899, en el medio de la guerra civil que enfrentaba a liberales y conservadores, el líder de la comunidad indígena de Peñas y adepto al Partido Liberal, Juan Lero, recibió una carta del líder de una comunidad vecina. El autor confirmaba su voluntad de coordinar esfuerzos militares entre las comunidades indígenas del altiplano boliviano en favor del cabecilla liberal, el general José M. Pando. “En contestación a su oficio del 25 del presente”, escribió José María Galligo, el líder de la comunidad de Guayllani, “digo a Ud. que todas nuestras parcialidades están listas para levantar el ferrocarril y pelear contra Alonso [Presidente de Bolivia y líder del Partido Conservador]. Sírvase Ud. comunicarnos el día para que todos bajemos. Esperamos su contestación”.³ Esta correspondencia

3 “Al Sr. Gobernador de Tapacarí en Peñas, de José María Galligo, Guayllani”, Documentos del proceso de Peñas, 29 de marzo de 1899, vol. 6, p. 1119, Archivo Judicial de Oruro (AJO).

ilustra la existencia de una red de líderes de comunidades indígenas que se desarrolló durante la segunda mitad del siglo XIX en Bolivia. Estos líderes jugaron papeles claves en la defensa de las tierras de sus comunidades, hicieron peticiones al gobierno, negociaron alianzas políticas y testificaron en tribunales. La autoridad de la comunidad aimara de Merque Aimaya, Cesiliano Gallego, le aseguró a Juan Lero en abril de 1899, solo unos días antes del final de la guerra civil, que su pueblo también prestaría apoyo. “Cacique Gobernador, he recibido la carta con fecha de 1899 en la que Ud. nos dice que vayamos con toda nuestra gente”, escribió. “Estamos prontos para mañana. Nos espera y llevaremos valor a favor del coronel Pando. Dios lo guarde”.⁴ Estas cartas manifiestan que los líderes indígenas desplegaron y coordinaron un respaldo al Partido Liberal que se propagó en muchas comunidades del altiplano boliviano.

El apoyo aimara a la causa liberal es explícito en las cartas recién citadas y fue evidente en los últimos días de la guerra civil, que acabó en abril de 1899. Durante el proceso de Peñas, un simpatizante aimara de nombre Esteban Ari se refirió al “reino de la justicia” que él creía que llegaría con el arribo al poder del Partido Liberal.⁵ El comentario de Ari indica que las pequeñas comunidades del altiplano, comprometidas con los liberales, tenían una esperanza real en un cambio político y que mantuvieron su posición luego de la guerra civil.

El Partido Conservador había concentrado su autoridad política en la sede capital de Sucre; el Partido Liberal peleó por un modelo federal para la nación boliviana. Aprovechó el emergente auge del estaño en el altiplano, que dominaría la economía de la nación a comienzos del siglo XX, para establecer su asiento en La Paz; su proximidad con los yacimientos convirtió a esta ciudad en el hogar de una nueva élite de “barones del estaño”. Fue allí, en el altiplano, donde el general Pando y su facción intentaron consolidar

4 “Al Sr. Don Juan Liro [sic], de Cesiliano Gallego, Merque Aimaya”, Documentos del proceso de Peñas, 7 de abril de 1899, vol. 6, p. 1072, AJO. Los testimonios –y la bibliografía en general– se refieren a Pando a veces como coronel y otras como general. Fue durante la guerra civil que Pando cambió de rango.

5 “Al Sr. Juez Instructor, de Esteban Ari”, Documentos del proceso de Peñas, 25 de noviembre de 1899, vol. 5, p. 922, AJO.

su poder político y económico; para eso, en busca de un sostén político y militar, se acercaron a la población regional dominante, el grupo indígena aimara. Así, en lugar de retratar a la alianza aimara-criolla que apoyó al Partido Liberal como una unión por conveniencia, propongo que se trató de una asociación operativa que modeló profundamente el proyecto de construcción de la nación boliviana a principios del siglo XX.

Al discutir la participación aimara en la guerra civil de 1899, me refiero a los dos actores históricos que constituyeron la alianza en cuestión como “aimaras” y “criollos”, a fin de separar las construcciones raciales y racistas de las asociaciones políticas. Estudios previos de la guerra civil utilizaron la dicotomía terminológica “aimaras” y “liberales” para discutir las tensiones internas de esta alianza. Estas investigaciones se focalizan fundamentalmente en la cuestión de una guerra racial incitada por los líderes aimaras; el par binario aimara/liberal implica que el conflicto fue tanto racial como político. Las acusaciones de guerra de razas parecen excluir, siempre, una consideración completa de la visión aimara del liberalismo y del cambio político. El uso de los conceptos “aimaras” y “criollos”, en cambio, permite un análisis que postula que el respaldo al Partido Liberal fue tanto indígena como criollo; sin embargo, esto no evita algunas deficiencias. Tal como se volverá evidente, las divisiones políticas y sociales no siempre se alinean cuidadosamente con las construcciones de diferencia racial. Manuel Rigoberto Paredes, un hombre de origen aimara que hablaba español y aimara, fue también político, escritor y un miembro activo del Partido Liberal; su mera existencia ilustra la emergencia de intelectuales urbanos indígenas en La Paz durante comienzos del siglo XX. Además, que en el juicio de Peñas haya habido demandantes y demandados de origen aimara complica cualquier omisión del grupo étnico como adherente al Partido Liberal. Entonces, si bien los términos “aimaras” y “criollos” no pueden captar completamente las relaciones entre raza y política en la Bolivia de comienzos del siglo XX, sí ofrecen un correctivo a las dicotomías raciales y políticas implicadas en usos pretéritos.

Entre diciembre de 1898 y abril de 1899, las fuerzas criollas y aimaras se unieron con el Partido Liberal en la lucha por detener el liderazgo del presidente Severo Fernández Alonso Caballero y de los gobernantes

conservadores. El 10 de abril de 1899 el Partido Liberal derrotó al ejército conservador y tomó el control de la nación; la coalición criolla-aimara ayudó así a transferir el poder de un partido a otro. La emergencia del liberalismo y la experiencia de los tiempos de guerra habían prometido cambios sociales y políticos. A medida que el conflicto bélico llegaba a su conclusión y se acercaba la victoria liberal, Pablo Zárate Willka, un cacique apoderado que alentó la alianza entre el Partido Liberal y los líderes aimaras articuló su visión acerca de cómo sería la sociedad boliviana bajo el régimen liberal en la “Proclama de Caracollo”, un impreso fechado el 28 de marzo de 1899 que circuló ampliamente en las oficinas gubernamentales de las provincias del altiplano. En su escrito, Zárate Willka insistió en que la guerra había originado un terreno en común para criollos e indios en nombre de la nación de Bolivia: “Todos los indígenas y los blancos nos levantaremos a defender nuestra república de Bolivia, porque quiere apoderársela el traidor asqueroso de Alonso”. Y continuó: “Con gran sentimiento ordeno a todos los indígenas que guarden el respeto con los vecinos y no hagan tropelías (ni crímenes) porque todos los indígenas han de levantarse para el combate y no para estropear a los vecinos. Tan lo mismo deben respetar los blancos o los vecinos a los indígenas porque somos de una [misma] sangre e hijos de Bolivia, y deben quererse como entre hermanos con los indios”.⁶ No solo hizo hincapié en el reciente espacio en el que convergían criollos y aimaras sino que también sofocó cualquier sospecha de guerra racial al señalar que ambos grupos compartían la condición de “hijos de Bolivia”.

Una vez terminada la contienda, políticos, jueces y autoridades liberales revocaron y atenuaron su anterior asociación con los grupos aimaras; los acusaron de perpetrar una guerra de razas para atacar a la población criolla de Bolivia. En la segunda quincena de abril de 1899, recién finalizada la disputa, al menos de modo nominal, la región de Peñas fue escenario de una serie de hechos violentos que muy pronto cobraron el rasgo de iconografía. Durante al menos un siglo, primero las crónicas y luego los libros de

6 Pablo Zárate Willka, “Proclama de Caracollo”, reimpresa en Filemón Escóbar, *De la revolución al Pachakuti: El aprendizaje del respeto recíproco entre blancos e indios*, La Paz, Garza Azul, 2008, p. 310.

historia repitieron el mismo relato: eufóricos por el triunfo militar y todavía armados con los pertrechos de las cuadrillas liberales, grupos de indígenas arrasaron la región orureña de Peñas, apresaron y asesinaron a cualquiera que no reconocieran como indígena, vejaron los cadáveres, quemaron casas y haciendas, robaron y saquearon propiedades, torturaron y ultrajaron y, finalmente, establecieron un gobierno indígena bajo el mando del cacique apoderado Juan Lero. El caos permitió todo tipo de venganzas, ajustes personales y resoluciones de disputas políticas a través de decapitaciones, linchamientos y mutilaciones. Eso se dijo, al menos. Aunque los documentos prueban que efectivamente existieron los asesinatos, las depredaciones y otras formas de violencia contra personas y propiedad privada, mi hipótesis es que estas escaramuzas y ejecuciones formaron parte del contexto de los eventos de la guerra civil entre liberales y conservadores y no, como han propuesto muchos otros investigadores que retomaron las voces querellantes de la época examinada, de una guerra de razas de perspectivas autonómicas liderada por caciques aimaras.

Lo que sí resulta axiomático es que una vez sofocada la presunta sublevación y el también presunto autogobierno indígena, un complejo aparato político, legal y discursivo se puso en marcha para producir uno de los giros más interesantes de la historia boliviana: hacer de los aimaras no solo una horda de salvajes y primitivos sino también un hatajo de criminales.

La manera en que el aparato político, intelectual y propagandístico liberal condenó a los aimaras reflejó, sin embargo, importantes avances en el contexto de posguerra. En lugar de castigarlos inmediatamente por conducir esta supuesta guerra racial, los miembros del Partido Liberal, o quienes se alineaban con el mismo, se valieron del sistema legal para resolver la situación. El nuevo gobierno dedicó una considerable cantidad de tiempo y de recursos humanos a este propósito, y los aimaras imputados quedaron envueltos en varios procesos legales que duraron entre uno y cuatro años. Así, el sistema legal “objetivo” restauró el orden público. José M. Mendoza, el abogado de uno de los querellantes en estos procesos, recalcó la importancia judicial de preservar la estructura social: “La función más seria de la magistratura es la administración de la justicia criminal; porque de ella se desprenden la moral pública, el orden social, la unión y la fuerza

del Estado. La ausencia, aunque sea momentánea, de la justicia criminal es el retorno al estado salvaje”.⁷ El proceso de Peñas tuvo lugar de 1899 a 1903. Los litigantes atribuyeron a los aimaras los cargos de saqueo, robo y asesinato, además de responsabilizarlos de desafiar la soberanía nacional al establecer un gobierno indio bajo el liderazgo de Lero. Lo paradójico, para los aimaras, es que su intervención en la guerra civil de 1899 les valió el derecho a un proceso legal cuyo propósito era marginarlos de la vida social de la nación.

El nuevo gobierno pasó los años posteriores a la guerra civil investigando las acciones de los líderes y las comunidades aimaras durante el conflicto. Abogados y jueces recogieron cientos de páginas de testimonios de los acusados. De especial interés fueron los caciques apoderados, cuyo papel en la política nacional se había vuelto cada vez más visible durante el último tercio del siglo XIX, a causa tanto de la Ley de Exvinculación de 1874, que privatizó las tierras comunales, como de la contribución de sus comunidades en la guerra civil. El 20 de julio de 1900, el magistrado del juicio de Peñas le pidió al acusado Zárate Willka: “Expresé usted la participación en los innumerables delitos que la voz pública le imputa y que, abusando del pretexto de revolución, usted ha levantado la bandera del exterminio y la destrucción contra los propietarios llamados *los c’aras*”.⁸ En su refutación de los cargos, Zárate Willka situó sus acciones en el marco de las estrategias de guerra de su facción: “Es falso, completamente falso, lo que falsamente se me imputa, pues yo respeto como el que más el derecho de propiedad, así como la vida de todo hombre; durante el tiempo de la campaña no he matado a nadie, no he ordenado tampoco que se mate ni que se robe cosa alguna”. Afirmó que el 10 de abril, día de la victoria liberal, no estaba en la ciudad de Peñas; que ni siquiera estaba cerca. “Estuve [en Oruro] en compañía del general José M. Pando”, sostuvo Zárate Willka, “como uno de los principales auxiliares del ejército liberal, al frente de las fuerzas constitucionales, que con los elementos de destrucción de que disponían

7 José M. Mendoza, Documentos del proceso de Peñas, 14 de enero de 1901, vol. 8, p. 1487, AJO.

8 Documentos del proceso de Peñas, 20 de julio de 1900, vol. 6, p. 1177, AJO, documento incompleto. *C’aras* es un término despectivo para referirse a las personas no indígenas.

podían haberme exterminado, lo que habría estado mejor que la prisión y juicios que se me siguen, por haber servido al país hasta el sacrificio. No soy letrado para pregonar, con todos los tomos de la vanagloria, los positivos servicios que he hecho para el triunfo de las instituciones republicanas en la patria boliviana”.⁹

A pesar de la elocuente refutación de Zárate Willka, el fiscal acusador, José M. Mendoza, destacó el salvajismo de “la raza indígena” en su descripción de los actos bárbaros que les imputaba; lo atribuyó a su “carácter innato”, a la satisfacción que les proporcionaba la venganza: “No es la primera vez que han tenido la ocasión de exhibir la ferocidad de carácter que conservan aun desde tiempos inmemoriales de la antigüedad”.¹⁰ El fiscal de distrito, un hombre de apellido Ballongalvarro, estuvo de acuerdo con Mendoza; describió al cacique apoderado Lero, de la comunidad de Peñas, como a “un caudillo feroz” y advirtió sobre los peligros de un indígena alfabetizado: “Lero posee cierta ilustración, sabe leer y escribir y es el que conserva las tradiciones de su raza. Probablemente conserva latentes los recuerdos de Túpac Amaru y otros líderes indígenas”.¹¹ Desde la perspectiva del fiscal de distrito, aunque los indios fueran capaces de leer y escribir, su naturaleza permanecería inherentemente salvaje.

En 1901 finalmente se llegó a un veredicto. Trece de los acusados aimaras fueron condenados a muerte y varias docenas desterrados por tiempo indeterminado a las Salinas de Garci Mendoza.¹² Al percatarse de que legalmente solo tres de los acusados podían ser sentenciados a muerte, el juez revisó la decisión y aumentó el número de deportados a Garci Mendoza.¹³ El proceso de revisión de la sentencia demandó más de un año, y sin

9 “Confesión de Pablo Zárate Willka”, Documentos del proceso de Peñas, 20 de julio de 1900, vol. 6, p. 1177, AJO.

10 “Al Señor José M. Mendoza”, Documentos del proceso de Peñas, 14 de enero de 1901, vol. 8, p. 1487, AJO.

11 “Al Sr. Juez de Partido del Fiscal Ballongalvarro”, Documentos del proceso de Peñas, circa marzo de 1900, vol. 6, p. 1062, AJO, documento incompleto.

12 “Sentencia”, Documentos del proceso de Peñas, 25 de enero de 1901, vol. 8, pp. 1519-1524, AJO.

13 “Sentencia”, Documentos del proceso de Peñas, 27 de febrero de 1902, vol. 9, pp. 1622-1627, AJO.

embargo, la decisión final esconde tanto como revela. Cuando se consideran los testimonios de los acusados aimaras, documentos que hasta ahora fueron poco atendidos, demuestran que actuaron con la venia del Partido Liberal. Los bandos que se enfrentaron en la guerra civil fueron una consecuencia de la persuasión política más que de la identidad racial, según los testimonios de los acusados que hasta la actualidad fueron desatendidos.

Historiografía de la guerra civil

A partir de la década de 1970, un grupo de académicos vinculados con una nueva corriente de historia boliviana que pretendía reclamar y reescribir el pasado aimara puso su vista en la guerra civil de 1899. Estos historiadores de la altiplanicie evitaron las narrativas históricas tradicionales que a menudo retratan la participación indígena como las acciones de una masa acrítica que servía a los intereses de la élite gobernante, o simplemente como el producto de la llana ignorancia india, y crearon una narrativa revisionista que constituyó la piedra angular para las luchas políticas autonomistas aimaras.

Historiadores kataristas como Silvia Rivera Cusicanqui y los miembros del Taller de Historia Oral Andina, del que formaban parte Estéban Ticona, Roberto Choque Canqui y otros, fortalecieron las organizaciones políticas y culturales indígenas gracias a sus narrativas. El katarismo es indisociable de su contexto histórico y de la marginación política a la que estaban sometidos los aimaras; como movimiento ideológico y como género historiográfico opuso resistencia a un Estado que había canibalizado el pasado aimara. De acuerdo con este nuevo relato, figuras como Túpac Katari, Zárate Willka y Juan Lero habían peleado contra un Estado neocolonial que disputó la tenencia de tierras comunales y oprimió a los pueblos indígenas. En *Oprimidos pero no vencidos: Luchas del campesinado aymara y quechua de Bolivia, 1900-1980*, el libro de Rivera Cusicanqui publicado en 1984 que funcionó como parteaguas, se le dio carácter histórico a la rebelión aimara al demostrar que los actos de desobediencia formaban parte de una plataforma política de resistencia más amplia, que no fueron solo arrebatos irracionales y espontáneos. La narrativa katarista, señala Nils Jacobsen,

traza una historia de fuerza más que de debilidad; presenta a la población indígena en confrontación con los desafíos planteados por las autoridades criollas y mestizas “al escaparse del marco de referencia prescripto por el régimen colonial y el republicano”.¹⁴

Los historiadores kataristas hilvanaron una narrativa que repetidamente insiste en la importancia de una agenda aimara que enmendará su postergación política. Estas consideraciones de la historia indígena –y de la historia nacional– significaron importantes avances en la tarea de retratar a los aimaras como protagonistas políticos centrales de la historia de la nación. No obstante, también esta historiografía revisionista podría tener sus propias historias alternativas o divergentes, sus propias historias silenciadas. Los testimonios de los acusados en el proceso de Peñas sugieren que la colaboración entre aimaras y el Partido Liberal tuvo la seria voluntad de producir un cambio en los sistemas políticos y gubernamentales nacionales, de mejorar las relaciones raciales. En demasiadas ocasiones Zárate Willka habló del valor de las instituciones republicanas como para suponerlo una artimaña o una mera casualidad.

En su tentativa por rescatar la experiencia aimara en la guerra civil de 1899 y de establecer antecedentes y un contexto histórico para la resistencia autonomista a la opresión estatal, muchos de los historiadores revisionistas contemporáneos citan *Zárate, el “temible” Willka*, el trabajo seminal de 1965 de Condarco Morales, en lugar de trabajar directamente con las fuentes.¹⁵ Ese libro es intrigante y polémico; Condarco Morales fue el primer académico en considerar seriamente la posibilidad de una alianza sincera entre aimaras y el Partido Liberal durante la guerra civil, a la que en última instancia entiende como una victoria de los liberales que no alcanzó a satisfacer las expectativas políticas de los indígenas, quienes iniciaron así su propia ofensiva. Una lectura cuidadosa de los documentos del juicio de

14 Nils Jacobsen, “The Long and the Short of It,” in: Nils Jacobsen y Cristóbal Aljovín de Losada (eds.), *Political Cultures in the Andes, 1750-1950*, Durham, N.C., Duke University Press, 2005, pp. 1-25.

15 Véase, p. ej., Ticona Alejo, *Los Andes desde los Andes*; Roberto Choque Canqui *et al.* (eds.), *Educación indígena: ¿Ciudadanía o colonización?*, La Paz, Ediciones Aruwiwiri/ Taller de Historia Oral Andina, 1992.

Peñas, no obstante, indica que Condarco Morales, para confirmar el paso de la coalición al antagonismo entre aimaras y criollos, confió demasiado en las afirmaciones de la fiscalía acerca de la guerra racial. El testimonio de los acusados raramente sustenta sus conclusiones. Debido a que Condarco Morales simplemente cita el juicio, el año y el número de páginas relevantes, es difícil decir qué testimonios empleó como evidencias. En este texto atribuyo claramente las ideas y los testimonios a los oradores y autores pertinentes para que los lectores sepan qué afirmaciones corresponden a los denunciantes y qué afirmaciones a los denunciados. Una identificación cuidadosa de las fuentes revela la complejidad, si no la imposibilidad, de calificar el accionar aimara de 1899 como una guerra racial. El hecho de que denunciantes aimaras y no aimaras se hayan enfrentado con acusados aimaras indica que fue la persuasión política lo que condujo sus testimonios, no los movimientos unificados en torno a la raza.

De acuerdo al alegato principal del proceso de Peñas, los aimaras enjuiciados negaron enfáticamente la puesta en marcha de algún tipo de movimiento indígena autónomo o la constitución de un gobierno indio que desafiaba la soberanía nacional. Dijeron que se habían limitado a cumplir un papel honorable como simpatizantes del Partido Liberal.

Si bien el resultado de la guerra civil profundizó las divisiones raciales entre criollos y aimaras, también generó lazos más fuertes entre los aimaras y la nación boliviana. La definición legal de ciudadanía en Bolivia negaba sus beneficios a la mayoría de la población indígena, debido a una serie de requisitos que incluían alfabetización, empleo e ingresos mínimos.¹⁶ Los veteranos de guerra aimaras pretendieron sortear estos requerimientos; reclamaron un espacio en la nación que creían ganado por el servicio militar que habían prestado. Luego de la guerra civil, el alcance y las definiciones de ciudadanía, identidad y modernidad fueron tópicos regulares en los debates intelectuales. Hubo un periodo de luchas vehementes para negociar y redefinir qué significaba estar incluido en la nación boliviana bajo la tutela del régimen liberal.

16 Rossana Barragán, *Indios, mujeres, y ciudadanos: Legislación y ejercicio de la ciudadanía en Bolivia, siglo XIX*. La Paz, Fundación Diálogo, 1999.

Los protagonistas aimaras se movilizaron tanto por dentro como por fuera de los partidos tradicionales; estas actuaciones políticas dieron forma sustancialmente a la nación, de la cual son en muchos sentidos coarquitectos. La guerra civil de 1899 se inició en un periodo de prácticas sociales y políticas más inclusivas, que fue seguido por la voluntad de clausurar esas aperturas cuando la guerra llegó a su desenlace. En el proceso, de todos modos, emergieron nuevos actores sociales que se involucraron en los conceptos de nacionalismo y unidad nacional, que reclamaron un espacio en Bolivia y que, al hacerlo, remodelaron la definición de pertenencia social.

El contexto boliviano antes de 1899

La participación de los indígenas en las políticas y luchas nacionales de Bolivia no sobrevino repentinamente hacia 1899. Debemos considerar este año en el contexto de una trayectoria más larga de intervención indígena en conflictos y consensos nacionales. Para apreciar el alcance histórico pleno de la movilización indígena debemos prestar atención a las tácticas evidentes de revueltas y alianzas en tiempos de guerra, pero también a instancias más sutiles de apelaciones que exceden los conflictos armados.

Los caciques apoderados centraron sus demandas en la tierra y en la educación de los aimaras. En la década de 1880 los indígenas se negaron repetidamente a cumplir con las revisitas, esto es, las visitas de los comisionados de impuestos que inventaban la posesión de tierras a fin de tasar los impuestos, un proceso que en general precedía la venta de los terrenos. En 1885 los caciques apoderados de los departamentos de La Paz, Oruro y Potosí le exigieron al gobierno que anulara la venta anual de tierras y que cancelara su agrimensura. Insatisfechos con la falta de atención gubernamental a sus pedidos, las poblaciones indígenas comenzaron a organizarse a lo largo del altiplano.¹⁷ Zárata Willka encarnó a este nuevo actor social forjado en el contexto del último tramo del siglo XIX.

17 *Ibíd.*

Zárate Willka aparece en la documentación de la década de 1890 como originario del ayllu Collana de Machacamarcá, en la jurisdicción de Sica Sica, localizada en el departamento de La Paz. Más específicamente, provenía de la comunidad de Imilla-Imilla; en la década de 1980 allí se erigió un monumento en su honor. En 1882 Zárate Willka tenía 22 años de edad y estaba casado con Dorotea Mamani; la pareja tuvo dos hijos. Hacia 1894 ya se había acomodado como líder de la comunidad; registros de negociaciones lo identifican por su nombre y por su título, “apoderado general”.¹⁸ Como observa la historiadora Pilar Mendieta, en el momento en que comenzó la guerra civil de 1899 Zárate Willka ya tenía experiencia como dirigente, había viajado a través de Bolivia y había trabado alianzas con caciques apoderados y con políticos urbanos.¹⁹ La correspondencia entre Pando y Zárate Willka, fechada de 1896 en adelante, indica que la coalición tuvo lugar antes de la guerra civil.²⁰ En una carta Zárate Willka informa a Pando de la mancomunidad que se estaba formando en la zona rural entre indígenas, caciques apoderados y algunos terratenientes; esta alianza, dice Zárate Willka, favorecerá al que llama “nuestro bando”.²¹ Esto sugiere que la relación de colaboración entre Zárate Willka y Pando antecedió a la guerra, al igual que los esfuerzos de los caciques apoderados para organizar acuerdos en las zonas rurales, en favor del Partido Liberal, que atravesaron los límites de raza y clase. En la carta, Zárate Willka también le cuenta a Pando de las luchas por las tierras entre indios y terratenientes, y le informa que está siendo perseguido por las autoridades conservadoras; de este modo, relaciona los problemas por la tenencia de la tierra con el Partido Conservador. El énfasis en estos conflictos por la tierra insinúa que Zárate Willka tenía la esperanza de que su relación con Pando le abriera alguna alternativa frente a la implementación de la Ley

18 Pilar Mendieta, *Entre la alianza y la confrontación: Pablo Zárate Willka y la rebelión indígena de 1899 en Bolivia*. La Paz, Plural, 2010. La cita de Mendieta es: Archivo de La Paz (ALP)/PR, vol. 46, 1894, p. 148.

19 *Ibíd.*

20 Marta Irurozqui, *La armonía de las desigualdades: Elites y conflictos de poder en Bolivia, 1880-1920*. Madrid, Consejo Regional Superior de Investigaciones Científicas; Cuzco, Perú, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 1994, p. 132.

21 Condarco Morales, *Zárate*.

de Exvinculación. En estas cartas de Zárate Willka a Pando también le manifestaba el amplio apoyo que recibía de los líderes de la comunidad aimara; le enviaba saludos de “el indígena Copacabana” y de otros.²² Zárate Willka le solicitó a Pando que le dejara una carta detallando cualquier novedad política, que él la recogería en la casa del militar cuando fuera a La Paz.²³ Esta carta indica que Zárate Willka colaboró con Pando en beneficio del Partido Liberal antes de la guerra civil de 1899; también señala cierto grado de familiaridad entre ambos.

Lejos de estar desconectados de la política, los caciques apoderados de finales del siglo XIX emplearon canales legales y apoyaron al Partido Liberal para concitar ciertos cambios; el surgimiento de los caciques apoderados y de sus alianzas está íntimamente ligado a la emergencia del liberalismo boliviano. El mismo hecho de buscar respuestas a sus demandas en el ámbito nacional indica que los caciques apoderados estuvieron permanentemente involucrados con sus representantes gubernamentales.

En 1896 Pando, ya líder del Partido Liberal, buscó la ayuda de los aimaras para derrotar al candidato conservador Alonso en las elecciones presidenciales. Mendieta sostiene que los gritos de “¡Tata Pando!” resonaron en todo el altiplano aimara.²⁴ Frente a esta oposición, Alonso apenas consiguió imponerse en los comicios. El recurso de Pando de apelar a “la raza india” y la entusiasta respuesta de los indígenas resultó causa de alarma para los criollos urbanos paceños, varios años antes de que los aimaras tomaran las armas. El periódico paceño *El Comercio* reportó: “Convertirla en instrumento político y emplearla como recurso partidista [a la raza india], es hacer uso de arma de doble filo que si hoy puede herir a unos mañana se ha de ensañar contra los otros. Imposible se nos hace aceptar que haya partido político que se atreva a ponerla en servicio y más bien preferimos suponer que es obra de tinterillos sin conciencia”.²⁵

22 *Ibíd.*

23 *Ibíd.*

24 Mendieta, *Entre la alianza y la confrontación*, p. 155.

25 *Ibíd.*, pp. 155-156. La cita es: “Un peligro social”, *El Comercio*, La Paz, 7 de mayo de 1896, p. 3.

El abrumador apoyo popular al Partido Liberal continuó en 1898, desde La Paz hasta Challapata. Los representantes liberales que habían viajado por todo el altiplano, de regreso de un viaje a Sucre, fueron recibidos y acompañados por unos 5000 miembros fogosos de las comunidades.²⁶ En Caracollo, Panduro, Sicasica, Viacha y Ventilla, narró Isaac Campero, las multitudes salieron a la calle, nadie se quedó en casa, todos vivaron el establecimiento de un comité federal.²⁷ Un soldado estacionado en el altiplano justo antes de que la guerra estallara, en diciembre, describió en una carta a su familia la cálida bienvenida que le habían ofrecido al ejército del Partido Liberal al arribar a Caracollo. Recordó que las luces que brillaban en todas las casas brindaron una acogida efusiva para las tropas. Los miembros de la comunidad exhibían un gran entusiasmo por la causa y saludaban al ejército con gritos de “¡Larga vida a la Federación!”²⁸

Así, entre la población indígena, el prometedor Partido Liberal parecía una alternativa política deseable. Sinclair Thomson y Forrest Hylton sugieren que los aimaras pudieron haber visto un aliado en Pando porque éste participó en el derrocamiento del presidente Melgarejo, quien en la década de 1860 había intentado privatizar las tierras comunales.²⁹ Enfrentados con la Ley de Exvinculación y atraídos por los beneficios de un sistema federal, la población aimara buscó una opción política al Partido Conservador. Pando fue capaz de conseguir semejante respaldo para el Partido Liberal porque los indígenas trataron de llegar a un cambio político a través de esta alternativa, haciendo que la cooperación fuera más importante que una mera alianza por conveniencia. Zárate Willka articuló este deseo de cambio en su “Proclama de Caracollo”, en la que sugirió que luego de la experiencia de guerra y tras el ascenso del liberalismo, emergería un orden social más integrado.³⁰

26 “La representación paceña”, *El Comercio*, La Paz, 30 de noviembre de 1898, p. 3, Archivo Nacional de Bolivia (ANB).

27 Isaac Campero, *Historia del parlamento boliviano de 1898 y la revolución de La Paz*. La Paz, Imprenta y Litografía Boliviana, 1899.

28 “Del boletín oficial”, *El Comercio*, La Paz, 28 de febrero de 1899, p. 3, ANB.

29 Forrest Hylton y Sinclair Thomson, *Revolutionary Horizons: Past and Present in Bolivian Politics*. London, Verso, 2007, p. 54.

30 Zárate Willka, “Proclama”, p. 310.

Antes de la guerra civil, no obstante, Pando había expresado sus reservas en relación a la inclusión de aimaras bajo el paraguas del Partido Liberal. El 6 de mayo de 1896 le escribió a Cesáreo Zalles, el prefecto de La Paz: “Acabo de recibir aviso de que los indios de las comunidades de Palca están reunidos y con la pretensión de hacerme una visita. Mandarles yo algún mensaje o recibirlos, sería reconocerme implícitamente jefe de ellos, lo que no entra en el programa del partido liberal. Dirijo a Ud. este aviso para que sirva tomar las disposiciones que considere más oportunas”.³¹ La opinión subsecuente de Pando parece no haber cambiado demasiado respecto a sus aliados aimaras. Durante la guerra aprovechó la oportunidad de distanciarse de ellos y acercarse políticamente a la élite criolla. El 4 de marzo de 1899 le escribió al presidente Alonso, su enemigo, expresando temor por una posible guerra racial impulsada por los aimaras. Le rogó a Alonso negociar el final del conflicto para que pudieran cooperar y hacer frente a la guerra de razas que se avecinaba y que él percibía como inminente: “Para nadie son desconocidos los males que está produciendo la actual guerra intestina; a eso, puede agregarse, como resultado inevitable, los de la guerra de razas, que ya sobreviene por impulso propio de la raza indígena”. Alonso rechazó la oferta de Pando de llegar a un acuerdo; el líder liberal le escribió de nuevo el 6 de marzo: “Deploro que el partido imperante niegue el avenimiento razonable propuesto y pretenda la ruina y humillación del pueblo paceño. [...] La indiada guerrea *motu proprio* a la raza blanca; aprovechando los despojos beligerantes, se hará poderosa; nuestras fuerzas unidas, ahora, apenas podrán dominarla”.³²

Los aimaras que seguían al Partido Liberal fueron conscientes de la ambivalencia de Pando y lo confrontaron en varias ocasiones. Fueron críticos de su doble juego y se dirigieron a él con sus dudas, directamente, en

31 “Carta de José Manuel Pando a Cesareo Zalles”, 6 de mayo de 1896, Fondo José Manuel Pando, ANB. Pilar Mendieta, *De la alianza a la confrontación: Pablo Zárate Willka y la rebelión indígena de 1899 en Bolivia*, Tesis doctoral, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Ciencias Sociales, 2006, p. 229.

32 “Para la historia”, *Los Debates*, La Paz, 14 de marzo de 1899, Archivo de la Casa de la Libertad (CdL), Sucre; las cartas también aparecen en *El Comercio*, La Paz, 15 de marzo de 1899, ANB.

lugar de acatar sus órdenes ciegamente. Los intercambios epistolares entre Pando y Alonso probaron, a la larga, que las sospechas de los indígenas estaban bien fundadas.

Inmediatamente después del conflicto, en un intento por desacreditar los sacrificios que los soldados indios habían hecho por el Partido Liberal, los principales periódicos y el boletín de noticias partidario publicaron un aluvión de artículos que insistían en la ausencia de aimaras en la batalla final. En su afán por destacar que la victoria se debió a la dedicación de las tropas regulares del ejército boliviano a la causa liberal, y por minimizar el apoyo de las fuerzas irregulares aimaras, los artículos de prensa notificaban repetidamente al ansioso público que las tropas indias solo habían participado como unidades de reserva y que su principal tarea había sido cuidar las mulas.³³

A pesar de las declaraciones públicas del Partido Liberal acerca de que no le debía su ascenso a los aimaras, se trató, al menos, de un triunfo incómodo. En lugar de fomentar los ideales políticos liberales e instigar un sistema federal, la conquista liberal se vio ensombrecida por un discurso problemático sobre raza e identidad. Para la nueva élite criolla, por otra parte, la batalla no estaba terminada. Aunque el Partido Liberal había ganado, solo lo había hecho gracias a la masiva participación indígena; eso hacía de la victoria una aparente contradicción. Estos fervientes instigadores del progreso a la usanza europea parecían haber dado un paso evolutivo hacia atrás para imponerse sobre sus enemigos y tomar las riendas del destino de la nación. En su opinión, para avanzar, habían enlistado y confiado en los más atrasados miembros de la sociedad. Los indios habían sido sus aliados para el progreso: no solo se trataba de un hecho incómodo, sino que la élite criolla se había contaminado en el proceso. La victoria liberal puso la cuestión indígena en un apremiante primer plano de los debates nacionales, demandando límites y explicaciones en la construcción de la ciudadanía y la identidad bolivianas. Sin embargo, tanto antes como después de la guerra, muchos aimaras se identificaron como seguidores del Partido Liberal, como revela el análisis del proceso de Peñas.

33 Véase, por ejemplo, “Un capítulo de la historia de la revolución”, *El Comercio*, La Paz, 26 de enero de 1900, p. 2, ANB.

El juicio de Peñas

Las tensiones entre los criollos del Partido Liberal y los aimaras que apoyaron a su ejército llegaron a su punto culminante con el juicio de Peñas. Los nueve volúmenes con los documentos de la causa contienen afirmaciones realizadas por la fiscalía y por sus testigos, quienes alegan que los aimaras acusados participaron oportunamente en asesinatos y saqueos, así como también las réplicas de los imputados que negaron las acusaciones. La fiscalía culpó a los indígenas de asesinar a terratenientes y residentes establecidos en Peñas, de saquear sus casas y propiedades. Por otra parte, los fiscales afirmaron que los crímenes no estuvieron motivados políticamente, ni conectados con la guerra civil, y alegaron que algunos habitantes de Peñas, Urmiri, Huancané y pueblos aledaños dijeron que los indios se aprovecharon del contexto bélico para atacar a sus enemigos. Muchos testigos sostuvieron que los tumultos estuvieron originados por la venganza y por la naturaleza salvaje de los indios, que la violencia habría tenido lugar a causa de una guerra racial iniciada por los aimaras. Los querellantes separaron los crímenes que adjudicaron a los indios de las acciones legítimas de la guerra civil; se presentaron a sí mismos como campeones del liberalismo y de la civilización. Muchos de ellos no solo declararon que los aimaras desvalijaron sus propiedades y asesinaron a sus seres queridos, sino que establecieron un gobierno indígena en Peñas con Juan Lero como presidente, Feliciano Mamani como intendente, Asencio Fuentes como juez y Lázaro Condori como gobernador. Los demás aimaras implicados fueron acusados de ocupar cargos ministeriales y militares bajo las órdenes de Lero.³⁴

Las negaciones de los aimaras no son sorprendentes. Los acusados estuvieron retenidos en celdas oscuras durante meses, e incluso durante años, fueron mal alimentados y no recibieron atención médica. El 19 de agosto de 1900, Nicanor Quispe, Mariano Muruchi, Eusebio Colque y

34 “Interrogatorio de Mariano Condori”, Documentos del proceso de Peñas, 10 de febrero de 1900, vol. 4, p. 654, AJO. Existen variaciones significativas respecto a los nombres de aquellos que pensaron que podían establecer un gobierno indígena en Peñas. La mayoría de los testimonios concuerdan en que Lero fue el presidente, pero difieren respecto a los nombres del intendente, juez y ministros.

José Manuel Apaza peticionaron a la corte asistencia hospitalaria; dijeron que estaban encarcelados bajo sospecha y que ya llevaban diecisiete meses detenidos sin ninguna resolución. Los hombres tenían llagas en sus piernas que no sanaban. Nada en los documentos existentes sugiere que las llagas hayan sido tratadas.³⁵

Incluso si conseguían sobrevivir a la experiencia de la cárcel, estos aimaras tenían la ardua tarea de probar su inocencia, un esfuerzo a menudo obstaculizado por habilidades insuficientes para hablar español, traducciones pobres, mala salud y dificultades económicas. Al montar su defensa, sin embargo, articularon unos extraordinarios vínculos entre sus acciones, la victoria del Partido Liberal y las reivindicaciones como miembros plenos de la nación.

La fiscalía: la construcción del aimara salvaje

Condarco Morales afirmó en *Zárate*, el “temible” *Willka*, que el primer paso que dio Juan Lero en su guerra contra los blancos y los mestizos fue la constitución de un gobierno indígena. Para sostener su aseveración señaló que Manuel Rivera, un testigo de cargo, declaró que Lero se tituló “ministro”, y que otros testigos, como Gregorio Alegría y Esteban Humérez, revelaron que se había nombrado “presidente”.³⁶ Muchos indicios apuntaban en la misma dirección. La autoridad interina local de Huancané, Mariano Sánchez, testificó que la violencia tuvo simientes raciales; que los indios de Peñas desataron “incontenibles desbordes de abominación y venganza” (las palabras son de Condarco Morales) en contra de los habitantes más privilegiados de la ciudad.³⁷

35 “Al Sr. Fiscal del Distrito, de J. Miranda, por los presentantes”, Documentos del proceso de Peñas, 19 de agosto de 1900, vol. 6, p. 1197, AJO.

36 Condarco Morales, *Zárate*, p. 377. Las referencias son: “Testimonio de Manuel Rivera”, Documentos del proceso de Peñas, vol. 1, 4 (c. 1, f. 4), AJO. “Declaraciones de los testigos Gregorio Alegría y Esteban Humérez”, Documentos del proceso de Peñas, c 4°, fs 104 y 112, respectivamente.

37 *Ibíd.*, p. 378. La referencia es: “Del corregidor de Huancané Mariano Sánchez, al corregidor de Urmiri”, Documentos del proceso de Peñas, 13 de abril de 1899, c. 7, f. 65, AJO.

Oscar Bravo, el subprefecto de Paria, se hizo eco de la afirmación de que en Peñas y en la región circundante estaba teniendo lugar una guerra racial. En su reporte al prefecto de Oruro, fechado el 24 de abril de 1899, afirmó que “la indiada” había entrado a la ciudad y había tomado como prisioneros a los terratenientes y otros residentes permanentes. También indicó que estos bandidos tenían la intención de asesinar a todos los propietarios de tierras y a cualquiera que distinguieran como enemigo. Bravo identificó a Juan Lero (llamándolo, entre paréntesis, “cacique gobernador”) como líder; lo arrestaron junto a otros treinta y siete hombres.³⁸

Al caracterizar la movilización indígena como una guerra racial, la fiscalía y sus testigos apartaron el supuesto levantamiento indio del conflicto civil de 1899. Una cosa había sido la lucha legítima por el destino del país, otra muy distinta lo que los indios salvajes y vengativos habían hecho aprovechándose de las circunstancias para dar rienda suelta a sus instintos naturales. Mariano Condori, por ejemplo, hizo una importante referencia a la cronología de los eventos al señalar que los aimaras sacaron ventaja del contexto de guerra para iniciar su insurrección. “La revuelta” no había tenido el cuadro de legitimidad de las demás batallas, no perteneció al marco jurídico de la revolución federal. Al igual que muchos otros, Condori separó cuidadosa y reiteradamente la guerra civil de la violencia que había tenido lugar en Peñas y Urmiri en abril de 1899. Condori se presentó como un gran patriota, un admirador del “brillante triunfo de la Revolución Liberal”; también dijo que los soldados aimaras eran una amenaza para la nación.³⁹ Contrastó la gloria de la guerra civil con los crímenes bárbaros de “la revuelta de Peñas”; enfatizó que esos dos hechos no estaban conectados de ninguna manera. La revuelta de Peñas y la guerra civil, así como la afiliación de los participantes y sus objetivos, se oponían por su misma naturaleza.

El juicio se focalizó en determinar si los eventos de la región de Peñas formaron parte de las estrategias de guerra de los liberales contra los conservadores o si, por otra parte, fueron una iniciativa independiente de los indios

38 “Al Sr. Prefecto i Comandante General del departamento de Oruro, de la Sub-prefectura de Paria”, Documentos del proceso de Peñas, 14 de abril de 1899, vol. 1, p. 29, AJO.

39 “Al Sr. Juez Instructor”, Documentos del proceso de Peñas, 26 de mayo de 1899, vol. 1, p. 186, AJO.

contra los criollos. Si los aimaras enjuiciados probaban que estos sucesos habían sido en apoyo al Partido Liberal, entonces obtendrían el beneficio de la Ley de Amnistía del 31 de octubre de 1899 y cualquier sentencia, en caso de ser hallados culpables, se reduciría. No obstante, al imputarles la responsabilidad de una guerra racial, la fiscalía creó una fuerte discrepancia entre el conflicto político-militar legítimo y las acciones indígenas, una estrategia que podía tornar inaplicable la Ley de Amnistía. Si la fiscalía tenía éxito, entonces los aimaras serían tratados como criminales comunes.

A medida que el proceso judicial avanzaba, la fiscalía intentó demostrar una y otra vez que los aimaras eran incapaces de contribuir a la política nacional. El 20 de febrero de 1900, luego de nueve meses de testimonios y debates, el fiscal de distrito anunció que se iban a reorganizar las audiencias. El tribunal se reuniría en Peñas para recabar evidencia física y testimonios adicionales. Un tipo específico de certidumbre: científica. El caso de Peñas no fue inmune a las teorías de la eugenesia y de la antropología criminalista de finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX, a sus nociones de degeneración y de deficiencia moral congénita. La medicalización de la práctica jurídica resultaba, ante todo, condición de éxito para el proyecto político de construcción nacional.

El fiscal de distrito notificó que se medirían los cráneos de los acusados. Estos cálculos aportarían evidencias concernientes al desarrollo de la inteligencia y a los límites mentales de los indígenas, a su grado de degeneración, información que ayudaría a cuestionar severamente la posibilidad de su inclusión en la nación y su participación en la política nacional.⁴⁰ Degenerados eran todos aquellos individuos cuyas anomalías físicas y morales atentaban contra la especie y contra la raza pero, sobre todo, contra el proyecto nacional de la élite gobernante: contra sus nociones de clase, nacionalidad, etnia, raza, género, familia y sociedad. Los estudios (conducidos a la distancia por el antropólogo francés Arthur Chervin) proporcionaron así una confirmación positivista de la ostensible naturaleza incivilizada de los aimaras, de su degeneración congénita que los empujaba, incluso, a la criminalidad.

40 “Al Sr. Juez Instructor”, Documentos del proceso de Peñas, 29 de febrero de 1900, vol. 6, p. 1034, AJO.

Basándose en esas nuevas pruebas focalizadas en ciertas anomalías que distinguían a los degenerados, el fiscal ensayó una recomendación. “No era la pasión política, fatal siempre para los pueblos, la que los hacía obrar; no, el indígena está muy lejos de comprender los deberes del ciudadano. Por esto, poco le importe que tal o cual partido se encuentren en el poder. [...] Los indígenas obraban premeditadamente por quedarse con tierras que no les correspondían; por vengar antiguos agravios; por dar rienda suelta a sus feroces instintos, etc. La política no entró para nada”.⁴¹

No había mucho que hacer por los aimaras. El equipo científico expresó su pesimismo al determinar su pobre constitución biológica, su degeneración física y moral, y el fiscal de distrito Ballongalvarro dudó de que la educación pudiera contribuir en algo para mejorarlos. Tomó como ejemplo a Lero, alfabetizado, acusado de haber dirigido la rebelión y de organizar un gobierno indígena; un indio educado, señaló Ballongalvarro, no es un activo para la nación sino una amenaza. Lero sabía leer y escribir, como se mencionó, y el fiscal temía que conservara las tradiciones de la raza india, como la memoria de Túpac Amaru y otros líderes.⁴² Las afirmaciones de Ballongalvarro tuvieron importantes consecuencias para el resultado del proceso de Peñas, aunque el fiscal haya abordado de manera más amplia el papel que los indios ocuparían en la sociedad boliviana al sostener que la educación no sería suficiente para elevarlos al nivel de ciudadanos. De acuerdo con Ballongalvarro, los indios son inherentemente vengativos, incivilizados y violentos. Poco importaba si estaban alfabetizados o no. En ninguno de los dos casos le harían algún bien a la nación.

Mientras que a Lero se lo consideró peligroso porque tenía cierto grado de educación, muchos aimaras acusados se volvieron blanco de abusos por su falta de enseñanza. Alguna autoridad desconocida (su caligrafía sugiere que contemporánea a los eventos) revisó los registros del juicio y contabilizó el número de individuos de Peñas que no hablaban español; marcó sus testimonios con un lápiz rojo e hizo comentarios en los márgenes del

41 “Al Sr. Juez de Partido”, Documentos del proceso de Peñas, c. mayo de 1900, vol. 6, p. 1042, AJO, documento incompleto.

42 “Del Agente Fiscal Ballongalvarro,” Documentos del proceso de Peñas, c. marzo de 1900, vol. 6, p. 1062, AJO, documento incompleto.

documento. Esta persona detuvo su recuento de aimaras monolingües en 34, aunque hubo muchos más que testificaron en lengua aimara.⁴³ Además, en ocasiones, los mismos documentos abordaron la cuestión: “Por no poseer el idioma español tanto los indígenas acusados y los testigos, nombre el Sr. Juez de intérprete a Manuel Andía”.⁴⁴ Muchos de quienes fueron catalogados como monolingües se desempeñaban como autoridades políticas locales en sus comunidades. Mariano Ari, José Manuel Sequera y Mariano Moruche eran alcaldes; Mariano Ururi, cacique apoderado. La discusión de la lengua no solo sirvió para describirlos como ignorantes sino también para invalidar el prestigio y la autoridad que les daba su cargo. Después de todo, ¿cómo podían las autoridades nacionales urbanas efectivamente comunicarse con los representantes locales si el español, el idioma nacional, no resultaba una posibilidad? El presunto monolingüismo de los alcaldes contribuyó pues a caracterizarlos como incivilizados y desconectados del Estado: si no hablaban español, no podían comprender la política nacional.⁴⁵ Por otra parte, si ni siquiera las altas autoridades locales hablaban español, ¿cuál debía ser el deplorable estado de civilización de los miembros comunes de la comunidad?

El lenguaje y la identidad étnica fueron factores predominantes en el resultado del proceso de Peñas.⁴⁶ El juez y el jurado parecen haberles dado menos importancia a los acusados cuyos testimonios debían traducirse del aimara al español. En estas circunstancias, Juan Avendaño, un abogado que representaba a los acusados, se quejó de los procedimientos legales impropios del juicio.⁴⁷ Avendaño afirmó que muchos de sus defendidos

43 Véanse, por ejemplo, los testimonios que a continuación se listan, recogidos en abril y mayo de 1899, todos en: Documentos del proceso de Peñas, vol. 1, AJO. José Manuel Sequera, p. 11; Mariano Achacollo, p. 6; Mariano Ururi, p. 10; Teodoro Muruchi, p. 49; y Mariano Mamani, p. 56.

44 “Debates del día”, Documentos del proceso de Peñas, 27 de diciembre de 1900, vol. 8, p. 1472, AJO.

45 *Ibid.*

46 Dos hechos sugieren que la persona responsable del conteo trabajó en el temprano siglo XX. Primero, la escritura a mano es similar a la empleada en los documentos del juicio; segundo, las apostillas fueron escritas con resolución, hechas por alguien que se suponía con derecho a marcar los registros del juicio.

47 “Al Presidente & V. V. de la Corte Suprema, de Gabino Jereira”, Documentos del proceso de Peñas, 29 de agosto de 1901, vol. 4, p. 1588, AJO.

fueron obligados a testificar sin la ayuda de un traductor y que por esa razón sus alegatos se consideraron inválidos. Avendaño insistió en que estos testimonios debían tomarse de nuevo con ayuda de un intérprete, pero sus demandas cayeron en oídos sordos.

Tanto los aimaras alfabetizados como los analfabetos plantearon desafíos a los representantes de la corte. Por una parte, había un grupo grande de aimaras predominantemente monolingües, sin educación, muchos de los cuales ni siquiera podían firmar sus declaraciones. Por otra parte, estaba Juan Lero, un indio educado que fue acusado de aplicar sus habilidades y conocimientos para disputar la soberanía nacional. De acuerdo con los demandantes, ni los aimaras letrados ni los iletrados tenían la capacidad para entender o para recibir los beneficios de la ciudadanía.

El proceso de Peñas reflejó muy bien el clima político de comienzos del siglo XX, especialmente hostil hacia el concepto de ciudadanía indígena. Como se mencionó antes, trece aimaras, casi un tercio de los acusados, fueron condenados a muerte en la sentencia inicial.⁴⁸ Apelaciones furiosas, debates acalorados y estatutos legales redujeron la condena. En la sentencia final, tres hombres recibieron la pena capital.⁴⁹ Los otros recibieron diez años de prisión, seguidos del destierro por tiempo indeterminado en Salinas de Garcí Mendoza. Una lectura sistemática de la causa judicial, sin embargo, revela una sorprendente cantidad de información respecto al papel que los acusados aimaras habían imaginado para sí mismos en la política nacional. Se identificaban como partidarios liberales, y al hacerlo, impugnaron los límites estrechos y excluyentes de la pertenencia nacional.

La defensa: reclamos aimaras de inclusión

Durante el juicio de Peñas, muchos de los aimaras acusados provenientes de Urmiri, Huancané, Peñas y su región aledaña refutaron los cargos y negaron haber saqueado propiedades. Afirmaron que habían actuado en nombre del Partido Liberal y dentro de los parámetros de la guerra civil;

48 “Sentencia”, Documentos del proceso de Peñas, 25 de enero de 1901, vol. 8, pp. 1519-24, AJO.

49 “Sentencia”, Documentos del proceso de Peñas, 27 de febrero de 1902, vol. 9, pp. 1622-27, AJO.

en breve, declamaron motivaciones políticas. Varias autoridades comunales atestiguaron que los aimaras de la región de Peñas habían operado como aliados del Partido Liberal: “Por la causa se levantó toda la indiada como patriotas en toda la Bolivia a favor del Señor Pando”.⁵⁰ Francisco Sequera, un trabajador de Peñas, indicó que los acontecimientos de la región estuvieron promovidos por la política partidaria. A través de un traductor, Sequera le dijo al jurado que sirvió como guardia bajo órdenes de Gregorio Chaparro, quien había dado instrucciones a la comunidad de matar a todos los alonsistas.⁵¹

El 21 de febrero de 1899, cuando a Casimiro Ortiz, que trabajaba en Peñas, le preguntaron dónde estuvo el 12 y 13 de abril de 1899, respondió que en Añahuayani, “con los sublevados, reguardando los caminos”. El interrogador indagó: “¿Sabe usted quién o quiénes estuvieron asesinando, robando e incendiando en los alrededores de Peñas y Urmiri?”.⁵² Ortiz contestó que no sabía nada de asesinatos ni saqueos. Entonces el interrogador le preguntó con suspicacia cuántas veces había sido acusado de cometer crímenes. No hizo ninguna otra interpelación y tampoco se molestó en preguntar por qué Ortiz había sido elegido para la tarea que desempeñó en la guerra. Más bien, el interrogador solo presionó para obtener los nombres de los individuos que podrían haber estado involucrados en el supuesto saqueo y se asió de evidencias circunstanciales para complicar a Ortiz en el asunto. Los registros del proceso de Peñas muestran muchos casos en los que testigos proporcionaron información importante que revelaba las intenciones de los acusados aimaras. No se la tuvo en cuenta. Esos testimonios fueron sistemáticamente silenciados.

A pesar de que a los acusados y testigos aimaras nunca se les preguntó por sus razones para participar de ciertas actividades políticas, y mucho menos acerca de sus afiliaciones partidarias, un llamativo cuerpo de testimonios

50 “Al Sr. Fiscal del Partido, de Mariano Urori, Juan Lero, et al.”, Documentos del proceso de Peñas, 7 de junio de 1899, vol. 2, p. 271, AJO.

51 “Interrogatorio de Francisco Sequera”, Documentos del proceso de Peñas, 8 de mayo de 1899, vol. 1, p. 94, AJO.

52 “Indagatoria de Casimiro Ortiz”, Documentos del proceso de Peñas, 21 de febrero de 1900, vol. 4, p. 720, AJO.

sugiere que los “rebeldes” de Peñas no fueron hordas de indios enojados y rencorosos sino simples soldados que pelearon en favor del Partido Liberal. Francisco Chaca, por ejemplo, fue uno de los muchos acusados que fijó su afiliación partidaria y su motivación política en el interrogatorio. Cuando se le preguntó quién mató a Hilarión Rivera, Celestino Vargas y los demás que perdieron sus vidas en el periodo examinado por la fiscalía, Chaca replicó: “Ignoro quiénes hayan sido los autores de los hechos que se me preguntaron. Yo solamente fui a Challapata con los demás comuneros a dar vivas al triunfo de la revolución y después de bajar a la estación nos fuimos más o menos a las cuatro a nuestras estancias”.⁵³

Mariano Gregorio, Diego Gregorio, Pedro Valencia y Francisco Chaca, miembros del ayllu Ilave-Chico, localizado en el cantón de Challapata, acusaron a los fiscales Isaac Chungara y Joaquín Mamani de perseguirlos por odio político más que en respuesta a crímenes específicos: “Isaac Chungara y Joaquín Mamani, sin motivo alguno y solo en represalia de odiosidades políticas, unitarios y ex-alonsistas, nos habían sindicado como a saqueadores de sus bienes, no solo a nosotros sino a todos los comuneros de los ayllus de Challapata, y por solo el delito de haber festejado el triunfo de la revolución federal”.⁵⁴

Más allá de los intentos de los fiscales por restar importancia a cualquier demostración de móvil político en los eventos de Peñas, a través de una cuidadosa elección de preguntas, una y otra vez los aimaras enjuiciados introducían en el proceso testimonios que revelaban que su participación en la guerra civil se originó por convicciones políticas. Elías Atanacio, un vecino de Peñas, declaró que él y sus camaradas fueron a Machacamarca “buscando a los soldados conservadores”.⁵⁵ Mariano Muruchi, otro residente de Peñas, proporcionó el siguiente testimonio: “Lo único que sé es que toda la indiada se había unido en casa de Juan Lero, con objeto de

53 “Indagatoria de Francisco Chaca”, Documentos del proceso de Peñas, 13 de junio de 1899, vol. 2, p. 286, AJO.

54 “Sr. Juez Instructor”, Documentos del proceso de Peñas, 17 de mayo de 1899, vol. 1, p. 167, AJO.

55 “Indagatoria de Elías Atanacio”, Documentos del proceso de Peñas, 20 de febrero de 1900, vol. 4, p. 718, AJO.

atacar el ejército de Alonso”.⁵⁶ Manuel Jachacollo trabajaba en la hacienda Jachacocha, situada en el vice-cantón de Venta y Media; declaró que las acciones cuestionadas tenían una razón política: “Manuel Choquecallata se presentó en la casa de Juan Mitma y nos dijo que era preciso tomar a unos alonsistas que estaban en Challa Apacheta y que si no íbamos también éramos alonsistas y que seríamos castigados por Lero”.⁵⁷

El propio Juan Lero se describió en el juicio como casado y trabajador de Peñas; argumentó que sus acciones no tuvieron nada que ver con una guerra racial.⁵⁸ Hombre respetado en la comunidad indígena, Lero vivía en una pequeña granja de las afueras de Peñas; el cacique apoderado no era un residente notable con casa frente a la plaza central y no se identificaba como vecino. Zárate Willka, Lero y otros líderes comunales habían intercambiado cartas en las que detallaron cuándo y cómo movilizar a las tropas locales del Partido Liberal; esta correspondencia apoya los dichos de Lero. El 20 de marzo de 1900 Lero recibió una carta de Zárate Willka, quien, citando su propia autoridad y la de Pando, le ordenó que movilizara a la comunidad de Peñas en nombre del patriotismo, de la facción de Pando y del Partido Liberal. Las palabras de Zárate Willka revelan claramente móviles políticos: “El patriotismo así exige en estos momentos cierto grado de abnegación que no todos la han de tener, para alcanzar el tiempo de la gran causa que proclama la regeneración de Bolivia”.⁵⁹

A pesar de semejante prueba de que sus acciones constituyeron movimientos de tiempos de guerra en favor del Partido Liberal, Lero fue arrestado, acusado de autonombrarse presidente de un gobierno indio y de orquestar la violencia que tuvo lugar en Peñas en abril de 1899. Al refutar los cargos, Lero declaró que él había estado en su granja, Añahuayani, durante los días

56 “Indagatoria de Mariano Muruchi”, Documentos del proceso de Peñas, 21 de febrero de 1900, vol. 4, p. 722, AJO.

57 “Testimonio de Manuel Hachacollo”, Documentos del proceso de Peñas, 27 de abril de 1899, vol. 2, p. 386, AJO.

58 “Indagatoria de Juan Lero”, Documentos del proceso de Peñas, 25 de abril de 1899, vol. 1, p. 8, AJO.

59 “Interrogatorio que presentó Juan Lero para la declaración de sus testigos en el juicio que le sigue Manuel Rivera y otros asesinatos”, Documentos del proceso de Peñas, 18 de julio de 1899, vol. 2, p. 351, AJO.

en cuestión. Dijo que no se designó presidente y que solo nombró corregidor a Ascencio Fuentes, tal como los indios le habían pedido que lo hiciera.⁶⁰

El 30 de septiembre de 1899, Lero, junto a Mariano Choque, Antonio Condori, Mariano Ururi y otros residentes de Peñas detenidos, le escribieron a su abogado, Daniel Barriga, una serie de preguntas y de claves que debían ser usadas en el juicio para demostrar su inocencia. Una de estas indicaciones, por ejemplo, situaba todos los eventos examinados en el contexto de la guerra civil; los abogados debían solicitar a sus defendidos que respondieran lo siguiente: “Digan si es verdad que los delitos acusados por los querellantes en su mayor parte son falsos y exagerados, si se perpetraron en estado beligerante por las fuerzas irregulares de Pablo Zárate Willka, y en defensa de los ataques contra los de Peñas por partidarios de Alonso”.⁶¹ Los documentos existentes señalan que nada de esto formó parte de los procedimientos legales.

La correspondencia entre Lero y otras autoridades locales de la región revela su estrecha conexión política en favor de los liberales. Una carta dirigida a Lero y fechada el 28 de marzo de 1899 confirma que la comunidad de Chayanta estaba preparada para bloquear los rieles ferroviarios y pelear en contra de los conservadores: “Estamos listos para levantar el ferrocarril y pelear contra Alonso. Sírvase usted comunicarnos el día que debemos hacerlo, para que todos bajemos”.⁶² En otra carta dirigida a Lero, ésta de Guayllani, se afirma que todo el departamento de Potosí peleará junto al coronel Pando. El líder comunal, José María Galligo, replicó la adhesión de Chayanta palabra por palabra: estaban listos para bloquear las vías férreas y marchar a la guerra.⁶³ El 3 de abril de 1899 Lero envió un mensaje a las autoridades indígenas locales, o hilacatas, de Machacamarca; les informó del progreso en la organización de un refuerzo para el Partido Liberal. Lero

60 “Indagatoria de Juan Lero”, Documentos del proceso de Peñas, 19 de febrero de 1901, vol. 4, p. 713, AJO.

61 “Al Sr. Juez Instructor de turno en lo criminal de la ciudad de Challapata”, Documentos del proceso de Peñas, 30 de septiembre de 1899, vol. 5, p. 924, AJO.

62 “A Juan Lero, de la Comunidad de Chayanta”, Documentos del proceso de Peñas, 28 de marzo de 1899, vol. 6, p. 1119, AJO.

63 “A Juan Lero de José Maria Galligo”, Documentos del proceso de Peñas, 29 de marzo de 1899, vol. 6, p. 1119, AJO.

comunicó que todas las comunidades, desde los valles hasta el altiplano, iban a participar de la destrucción de las vías del tren y que iban a pelear contra Alonso; destacó la colaboración de las comunidades de San Pedro, Toro Toro, Sacaca y Chayanta.⁶⁴ Pastor Salazar de Quillacas escribió una carta el 5 de abril de 1899 en la que ratificó que la gente de esa comunidad también estaba a punto para asediar las vías y que algunas comunidades ya habían empezado con los cortes. Esperaban las órdenes de Pando, sostuvo Salazar.⁶⁵ Las cartas de Lero, a menudo escritas en trozos de papel, muchos de los cuales están seriamente dañados, están enterradas entre los documentos del juicio. Cualquier historiador puede consultarlas. No solo demuestran que Lero y otros miembros de las comunidades se organizaron para pelear por el Partido Liberal, sino que no contienen ninguna mención de una guerra racial. Estos documentos, más bien, expresan un firme apoyo a los liberales y la expectativa de que, en caso de resultar victoriosos, llegarán los cambios necesarios para acabar con los abusos contra las comunidades indígenas.

En el momento de testificar, Lero insistió una y otra vez en que no sabía nada acerca de ningún asesinato. Afirmó que al enterarse de que se habían cometido esos crímenes, reunió a todos los indios y les dijo que no debían matar sino más bien organizarse en una delegación para expresar sus reclamos.⁶⁶ No resulta sorprendente que los interrogadores no le preguntaran a Lero por su afiliación al Partido Liberal. El proceso estaba investigando una revuelta india; el concepto de que los aimaras militaran por un partido político simplemente no existía en la mente de los jueces de 1899.

Sin importar esta correspondencia que establecía que Lero apoyó al Partido Liberal durante la guerra, los fiscales y el juez lo señalaron como cabecilla de un gobierno indígena responsable de la violencia y los homicidios de la región. La salud de Lero se deterioró durante la larga espera por una decisión de la corte. En 1900, debido a su delicado estado de salud, Lero le solicitó al

64 “A los señores hilacatas del anejo Machacamarca de Juan Lero”, Documentos del proceso de Peñas, 28 de marzo de 1899, vol. 6, p. 1119, AJO.

65 “De Pastor Salazar de Quillacas a Martín Condori”, Documentos del proceso de Peñas, 5 de abril de 1899, vol. 6, p. 1117, AJO.

66 “Indagatoria de Juan Lero”, Documentos del proceso de Peñas, 21 de abril de 1899, vol. 1, p. 8, AJO.

juez su liberación. “Las cárceles deben ser de corrección y no de martirio”, empezó Lero. “En mi edad avanzada, con el reumatismo que padezco, se me está dando una muerte paulatina con las prisiones”.⁶⁷ La petición fue desoída. Juan Lero murió de disentería crónica el 12 de junio de 1901, antes de que se tomara una decisión sobre su caso.⁶⁸ Con todo, las afirmaciones de Lero en los principales documentos del juicio de Peñas sugieren que se consideraba un aliado del Partido Liberal, no un enemigo político de la nación.

La revolución no podía tener héroes indígenas. Por eso las autoridades legales del régimen del Partido Liberal llenaron las prisiones de indios; borraron a los líderes políticos aimaras, los convirtieron en enemigos públicos, en responsables de la falta de progreso de Bolivia. Los criollos se valieron de todos los recursos posibles –legales, periodísticos, etc.– para representar a los aimaras como a una horda de salvajes.

Tal como Lero lo hizo en sus testimonios y en sus cartas, los demás acusados declararon expresamente su respaldo al Partido Liberal, lo cual tiende a viciar la afirmación de que los indios de Peñas perseguían su propia guerra racial. Sin mencionar que la presencia de aimaras tanto en el papel de acusadores como de acusados desafía esta premisa. El 7 de junio de 1899 Zárate Willka testificó que los indios no pelearon una guerra de razas ni que formaron, siquiera, un frente unido. Sugirió, en cambio, un terreno política y socialmente más complejo: “Ignoro que alguien haya dado órdenes para tales victimaciones; solamente los indios por defenderse me han sindicado”.⁶⁹

Aunque la creencia común es que los aimaras atacaron a los terratenientes criollos, los testimonios socavan las hipótesis de una guerra racial. Entre estos documentos resultan clave los alegatos de aimaras que afirmaron haber sufrido pérdidas en los eventos de abril.⁷⁰ La élite de terratenientes

67 “Al Sr. Juez Instructor, de Juan Lero”, Documentos del proceso de Peñas, 26 de julio de 1899, vol. 3, p. 379, AJO.

68 “Al Sr. Juez, del Médico del hospital, Ricardo Guzmán”, Documentos del proceso de Peñas, enero de 1901, vol. 8, p. 1481, AJO.

69 “Indagatoria de Pablo Zárate Willka”, Documentos del proceso de Peñas, 7 de junio de 1899, vol. 2, p. 257, AJO.

70 Me limito a ejemplos de indígenas que testificaron contra indígenas en casos en los que los primeros se identificaron como indígenas o fueron identificados como tales por los abogados que presentaron la queja.

locales no era necesariamente blanca, ni fueron los patronos los únicos que presentaron cargos contra los indígenas de Peñas, lo cual indica que cualquier daño o violencia no estuvo dirigido específicamente contra la élite criolla. Por ejemplo, el marido de Felisa Choque, Isidoro Quispe, descrito como “indígena” y originario de Peñas, fue asesinado, según se informó, en aquella ciudad durante el curso de los acontecimientos revisados durante el proceso. En su alegato en contra de Lero y sus fuerzas aimaras, Choque aseguró que muchas personas no presentaron cargos por miedo: “Si por la mitad de las víctimas de Peñas han querellado sus viudas, padres, hermanos e hijos, aún quedan muchas víctimas [que no han presentado cargos]. Sus familias [no lo hicieron] por miedo a los sindicatos; que la mayor parte de los sindicatos se encuentran en las lomas de Peñas”.⁷¹

Del mismo modo, Leonarda Sequeda, identificada como una mujer indígena de Peñas, afirmó que Lero y sus hombres fueron responsables de la muerte de su esposo, Lázaro Quispe, un indígena de Peñas. Según Sequeda, los actos ostensiblemente criminales de la banda de Lero fueron dirigidos contra una población mucho más amplia que la élite criolla: “Aprovecharon de la ocasión para satisfacer sus odios de venganza y de rencor contra varios de sus iguales y contra algunos vecinos notables de algunos pueblos”.⁷² Andrea Escobar, otra mujer indígena de Peñas, también perdió a su marido, Martín Centeño, un originario asesinado durante los sucesos en cuestión; Escobar afirmó que los indígenas cometieron crímenes contra otros aimaras y atribuyó los conflictos a la política local más que a la lucha racial. Sostuvo que los demandantes indígenas estaban tratando de usar la coyuntura para reclamar tierras que no les correspondían. Además, dijo Escobar, los aimaras que se negaron a seguir a Lero sufrieron abusos y pérdidas.⁷³

Mientras Felisa Choque afirmó que ciertas personas no presentaron cargos contra los “bandidos” indígenas de Peñas por miedo, otros

71 “Al Sr. Agente Fiscal, de Manuel Garnica, por Felisa Choque”, Documentos del proceso de Peñas, 21 de noviembre de 1899, vol. 4, p. 785, AJO. Véase además el testimonio de María Escobar, Documentos del proceso de Peñas, 18 de octubre de 1899, vol. 4, p. 758, AJO.

72 “Al Sr. Agente Fiscal, de José Mendoza, por Leonarda Sequeda”, Documentos del proceso de Peñas, 18 de octubre de 1899, vol. 4, p. 733, AJO.

73 “Al Sr. Agente Fiscal, de José Mendoza, por Escobar”, Documentos del proceso de Peñas, 27 de noviembre de 1899, vol. 4, p. 790, AJO.

sostuvieron que no lo hicieron por dificultades económicas. Camilo Graviel y Francisca Humire, ambos de Peñas, perdieron a sus parientes, Francisco y Benito Graviel, en los sucesos de abril. Fueron a ver al abogado Telmo Beltrán para denunciar a Lero y su ejército aimara, pero Beltrán cobraba 40 bolivianos de tasas legales, una suma inalcanzable para ambos. Graviel y Humire le pidieron al abogado del distrito que hablara con el intendente de Challapata acerca del alto costo de levantar cargos, así esos crímenes atroces no quedarían impunes.⁷⁴ Evidencias como éstas, y otras similares, sugieren que además de no constituir una guerra racial, el movimiento de abril de Peñas no estuvo originado estrictamente por una lucha de clases. Camilo Graviel y Francisca Humire no eran personas con autoridad o de alta posición en Peñas. Más bien, se trataba de gente humilde que afirmó haber sido afectada por la violencia y que estaba tratando de pagar las tasas legales para presentar cargos.

Algunos acusados sostuvieron con menor frecuencia que los acontecimientos de Peñas concernieron a autoridades locales que atacaban a sus enemigos. Pedro Sequera, Nazario Choque y Aquilina Dávalos afirmaron que Lero, un grupo de alcaldes y algunos caciques apoderados conspiraron contra sus rivales políticos, entre quienes estaba el corregidor Mariano Ortiz.⁷⁵ Nazario Choque testificó que Feliciano Mamani dio las órdenes de capturar a su padre, Toribio Tomás, y a su hermano, Valentín, así como de encarcelar a Manuel Urmiri, Juan Quispe, Crisosto Flores, Basilio Choque, Apolinar Condori y Gregorio Alegría. También dijo que cuatro alcaldes fueron cómplices en el transporte de prisioneros a la casa de Lero.⁷⁶ De acuerdo con esta interpretación de los eventos, el origen de los hechos

74 “Al Sr. Agente Fiscal, de Camilo Graviel y Francisca Humire”, Documentos del proceso de Peñas, 10 de febrero de 1899, vol. 4, p. 700, AJO. En cuanto a las dificultades económicas, véase también el testimonio de Paula Fernández, “Al Sr. Agente Fiscal, de Demetrio Vaca Gusman, por Fernández”, Documentos del proceso de Peñas, 29 de noviembre de 1900, vol. 8, p. 1410, AJO.

75 “Al Sr. Agente Fiscal de Distrito, de Florencio Medina, por Nazario Choque, Pedro Sequera, y Aquilina Dávalos”, Documentos del proceso de Peñas, 2 de enero de 1900, vol. 3, p. 589, AJO.

76 “Al Sr. Juez Instructor, de Manuel García, por Nazario Choque”, Documentos del proceso de Peñas, ca. enero de 1900, vol. 3, p. 586, AJO.

examinados en el proceso judicial fueron las luchas de poder locales. Y sin embargo, esta versión no explica satisfactoriamente la diversidad de las supuestas víctimas, a menos que asumamos que cada caso involucra a un conflicto personal.

El juicio de Peñas constituyó una disputa importante y prolongada en la que los participantes locales aimaras –y también los nacionales– intentaron definir eventos locales, pero los documentos sugieren que algunos funcionarios estaban menos interesados en la dinámica interna del caso que en usar el procedimiento para limitar el papel de los indios en el proyecto de construcción de la nación emprendido por los políticos del Partido Liberal. Ya he mencionado, por ejemplo, el abierto rechazo a traducir testimonios, que en última instancia privó de sus derechos a muchos testigos. En otra cuestión que surgió hacia el final del juicio, se hizo innegable que había dos, o quizás tres, personas llamadas Mariano Choque que intentaban demostrar su inocencia.⁷⁷ La corte trató de distinguir quién era quién, y entretanto, uno de ellos escapó de la prisión.⁷⁸ A pesar de la falta de precisión, uno de los dos Mariano Choque restantes fue encontrado culpable y condenado a muerte.⁷⁹ Este Mariano Choque insistió fervientemente en que no era el Mariano Choque culpable y apeló la sentencia hasta el día de su ejecución.⁸⁰

Hubo muchas otras irregularidades groseras durante el juicio, denunciadas tanto por los demandados como por los demandantes. Por ejemplo, Isaac Chungara, un indígena que vivía en Challapata, criticó a las autoridades por no responder adecuadamente los pedidos de ayuda. Actuaron “como si

77 “De Monteso, Sierra, y Quinteros”, Documentos del proceso de Peñas, 16 de diciembre de 1901, vol. 9, p. 1606, AJO.

78 “Al Sr. Juez de Partido, de Asencio Fuentes”, Documentos del proceso de Peñas, 7 de enero de 1902, vol. 9, p. 1614, AJO.

79 “Sentencia”, Documentos del proceso de Peñas, 27 de febrero de 1902, vol. 9, pp. 1622-27, AJO.

80 Véase “A los Srs. Presidente & V. V. de la Corte Superior, de Prudencio de Alarcón”, Documentos del proceso de Peñas, 3 de junio de 1902, vol. 9, p. 1657, AJO; “Al Presidente & V. V. de la Corte Superior, de Mariano Choque”, Documentos del proceso de Peñas, 11 de julio de 1902, vol. 9, p. 1668, AJO; “Al Sres. Presidente y V. V. de la Corte Suprema, de Víctor Torrico, por Mariano Choque”, Documentos del proceso de Peñas, 18 de agosto de 1902, vol. 9, p. 1676, AJO; “Al Sr. Juez de Partido, de Federico Pizarro, por Mariano Choque”, Documentos del proceso de Peñas, 6 de noviembre de 1902, vol. 9, p. 1683, AJO.

se tratara de una demanda civil que no valía la pena”, dijo Chungara.⁸¹ Del mismo modo, Timotea Troncoso, una costurera residente de Urmiri que acusó a los imputados aimaras de matar a su esposo y su hijo, observó que los indios habían sido de hecho unos bárbaros pero que los jueces eran unos incompetentes que hacían un pésimo uso del sistema legal y que también los abogados estaban haciendo las cosas mal.⁸² Troncoso luego afirmó que llamaron a declarar a las personas sin una citación legal adecuada.⁸³ Una trabajadora y residente de la finca de Tuturpata, localizada en el área de Peñas, de nombre Felipa Atauchi, buscaba reparación por la muerte de su esposo y de su hijo; trató de aclarar que solo había acusado a Juan Lero, Teodoro Morochi, Facundo Chaparro, Apolinar Gonzales, Santos León, Octavio Capurata, Manuel Herrera, Mariano Ríos, Víctor Chaparro, Miguel Quispe, Francisco Torres y Mariano Ari, pero no a otros de los imputados.⁸⁴ Estas muestras de descontento por parte de los demandantes sugieren una preocupación profunda por los protocolos legales del proceso.

La querrela afirmó de diversas maneras y a través de distintos canales que lo que ocurrió en Peñas, en abril de 1899, fue una guerra racial instigada por aimaras, una lucha de clases y un ataque incitado por autoridades corruptas. Todo a la vez. No obstante, los testimonios previos sugieren que ninguna de estas explicaciones da cuenta apropiadamente de la pluralidad identitaria de las víctimas (o de la complejidad de los cargos, por cierto). Ningún paradigma único es capaz de explicar en su totalidad qué sucedió en Peñas o iluminar por completo la composición de los querellantes y de los querrelados de acuerdo a divisiones sociales tradicionales. Los documentos indican que una enorme porción de los acontecimientos de Peñas tuvieron gérmenes políticos e involucraron choques locales que se expresaron como diferencias entre simpatizantes del Partido Conservador y del Partido

81 “Al Sr. Corregidor de Huancani, de Modesto Reque, por Isaac Chungara”, Documentos del proceso de Peñas, agosto de 1899, vol. 4, p. 888, AJO.

82 “Al Sr. Fiscal del Distrito”, Documentos del proceso de Peñas, 10 de junio de 1899, vol. 2, p. 279, AJO.

83 “Al Sr. Juez Instructor”, Documentos del proceso de Peñas, 19 de junio de 1899, vol. 2, p. 300, AJO.

84 “Instructiva de Felipa Atauchi,” Documentos del proceso de Peñas, 26 de julio de 1899, vol. 2, p. 374, AJO.

Liberal, diferencias vinculadas directamente con la guerra civil de 1899. El apoyo a los dos partidos políticos mayoritarios a través de las divisiones de raza y clase, formó nuevas coaliciones que daban cuenta de la diversidad de las víctimas. La presencia de aimaras en ambos bandos, en particular, coloca en tela de juicio la acusación de que los indios impulsaron una guerra de razas.

Existe sin embargo más evidencia directa que conecta estos eventos con la guerra y con el sostén aimara al Partido Liberal. Las autoridades locales, entre ellos Lero y Mariano Ari, el alcalde de Urmiri, redactaron un documento en la cárcel (“lo presentamos en este papel común por falta de papel sellado”, aclararon los autores a modo de disculpa), fechado el 7 de junio de 1899, que explica lo que acaeció en abril en Peñas.⁸⁵ Este documento presenta a los indígenas como partidarios liberales, sitúa los eventos en el contexto de la guerra civil, entiende la lucha como una respuesta a los continuos actos de agresión del ejército conservador y de los terratenientes locales. La manera en que se describen los acontecimientos, junto al modo en que los indígenas retratan su participación en la política nacional, lo hace un material llamativo y valioso para entender el compromiso aimara en la guerra civil. Los acusados afirman, claramente, que se levantaron “como patriotas” en apoyo del coronel Pando y a petición de Zárate Willka. El escenario retratado por los aimaras detenidos es el de un conflicto político entre liberales y conservadores. Los autores afirmaron que cuando intentaban dejar Peñas para ir a Caracollo, el lugar de encuentro designado para las tropas liberales, el “corregidor alonsista” Mariano Condori y otros conservadores de Peñas trataron de tomarlos prisioneros para evitar que cooperaran con Pando. Tuvieron varias escaramuzas con los conservadores antes de arribar a Caracollo. Afirmaron que los saqueos de Peñas fueron responsabilidad de hacendados conservadores enojados, específicamente Pacífico Morales, Efenio Heredia, Sinforiano Argandoña, Mariano Condori, Adolfo Vargas y Miguel Choque, entre otros.

Aseveraron además que habían sido reprimidos no solo por los partidarios conservadores de Peñas sino también por las autoridades de pueblos cercanos

85 “Al Sr. Fiscal de Partido”, Documentos del proceso de Peñas, 7 de junio de 1899, vol. 2, p. 271, AJO.

que habían viajado a Peñas para castigarlos. Entre ellos nombraron a Mariano Condori, Marcelino Barrira, Isaac Chungara, Mariano Poque Choque y al corregidor de Huancané. De acuerdo con el documento, los aliados conservadores “entraron [a Peñas] a castigar malamente a los indios”. Entre cuatro soldados, le pegaron “cien palazos” a cada uno de los acusados; también castigaron a una mujer. El documento también afirma que los problemas continuaron luego de la guerra: el corregidor de Urmiri, por venganza, castigó a un muchacho del Partido Liberal y lo envió como prisionero a Oruro. Los autores sellaron el documento con un pedido de justicia: “Todo esto hemos sufrido en este combate. Ahora, Señor Fiscal de Partido, le suplicamos y rogamos todos nosotros que usted nos haga el favor y bien, por Dios y por la Virgen de nuestra Señora de Socavón, como justicia verdadera”.⁸⁶

Según Lero, Ururi y el resto de los autores del documento, toda movilización que tuvo lugar en Peñas fue por el bien de Bolivia, en favor del Partido Liberal y en el contexto de la guerra civil. Lo acontecido en Peñas no fue espontáneo sino parte de una táctica coordinada en apoyo al partido y, luego de la victoria, una búsqueda planificada de escaramuzas adicionales con los soldados conservadores derrotados. Si hubo crímenes, éstos fueron provocados por el ejército conservador, que abusó de los seguidores del Partido Liberal de Peñas al matar su ganado y saquear sus hogares. De acuerdo a las autoridades locales, las fuerzas conservadoras trataron a las comunidades con rudeza durante y después de la guerra.⁸⁷

No es difícil creer que como las corrientes se volvieron en contra del Partido Conservador y las vías ferroviarias fueron destruidas, impidiendo el abastecimiento de las tropas, los soldados conservadores hayan arrasado las comunidades aimaras. Los reportes que denunciaban las acciones del ejército conservador aparecieron frecuentemente en la prensa. Un artículo de *El Boletín Oficial*, la publicación del Partido Liberal, que se reprodujo en el diario paceño *El Comercio*, ilustra estas crónicas: “Las hostilidades ejercitadas contra la raza indígena –la única que ha soportado el furor de las armas unitarias– vienen dando sus resultados funestos. Pudo el señor Alonso neutralizar la

86 *Ibíd.*

87 *Ibíd.*

acción de esa raza, evitando que su ejército se entregue al robo, al asesinato y a la violación; pero no quiso y no pudo hacerlo, y amparó los crímenes que cometían sus soldados; autorizó el robo en gran escala, el asesinato alevoso y cobarde y los atentados infames contra el honor de los indios, pues, no por ser indios dejan de tener las nociones naturales de la dignidad”.⁸⁸ Unos pocos días antes apareció en *El Comercio* otro artículo acerca de los abusos cometidos por las tropas conservadoras. El autor insistió en que estos soldados habían empujado a los indios, pasivos, hasta sus límites: “La sublevación de indios efectuada en estos días en las alturas de la ciudad, ha sido provocada por el ejército unitario que, no satisfecho con efectuar toda clase de abusos en las personas y familias de los pobres indígenas, ha llegado hasta el horrible extremo de cazarlos como a fieras”.⁸⁹ Los ejemplos de abusos reiterados sugieren la naturalidad con la que los soldados conservadores maltrataron a las comunidades indígenas durante la guerra.

Los aimaras encarcelados se retrataron como agentes políticos –y como víctimas del ejército conservador– involucrados tanto en la política local como en la nacional; sus decisiones estuvieron moldeadas por el contexto de la guerra civil. Los problemas que existían entre los acusados aimaras y Mariano Condori, Isaac Chungara y otros querellantes surgieron precisamente por diferencias de ideología política. Hubo actos violentos, sí, pero no guardaban relación con una guerra de razas, como insistía la fiscalía. Fueron generados, más bien, por las convicciones políticas de los aimaras en el contexto del conflicto armado. Además, los aimaras de Peñas no se desplegaron como soldados sin rango de un ejército auxiliar. No estuvieron satisfechos con simplemente unirse a la batalla cuando se les ordenara que lo hicieran. Tomaron la iniciativa. Como los aimaras encarcelados destacaron en su documento, aguardaron en la estación de trenes de Pazña con la intención de capturar al presidente Alonso. No lo encontraron allí, entonces marcharon hacia Urmiri. Tenían la intención de atrapar ellos mismos al jefe político de la nación.⁹⁰

88 “Del Boletín Oficial”, *El Comercio*, La Paz, 4 de febrero de 1899, p. 3, ANB.

89 “Sublevación”, *El Comercio*, La Paz, 26 de enero de 1899, p. 2, ANB.

90 “Al Sr. Fiscal de Partido”, Documentos del proceso de Peñas, 7 de junio de 1899, vol. 2, p. 271, AJO.

Al leerlo más de un siglo después, el desnudo por convencer al juez –y a la nación– de que los aimaras de Peñas habían actuado como patriotas guiados por las ideas liberales resulta conmovedor y turbador, todo a la vez. Las autoridades del proceso, sin embargo, le pusieron escasa atención a este documento. Aunque existe sólida evidencia que corrobora ciertas partes de la explicación de los aimaras, el documento se ignoró y se archivó junto al resto del papelerío. La única persona que siguió esta versión de la historia, que retrató a los indígenas como sujetos conscientes y activos de las políticas nacionales, fue Daniel Barriga, el abogado defensor. El 27 de septiembre de 1899, Barriga emitió una serie de instrumentos legales para que estas declaraciones entraran en el proceso. Instó a la corte a que reconociera que las acciones de los aimaras estuvieron impulsadas por convicciones políticas para provecho del Partido Liberal.⁹¹ Y a pesar de su insistencia, ni el documento aimara ni las declaraciones de Barriga recibieron una audiencia en la corte. Para los jueces no existían aimaras conscientes y movilizados por certidumbres políticas.

Honor y ciudadanía

Las leyes de la República de Bolivia establecieron varios criterios para acceder a la ciudadanía, que quedó restringida a individuos varones, que leen y escriben, que tienen ciertos ingresos mínimos o terrenos de su propiedad, que trabajan de algo que no es la servidumbre. Las nuevas leyes de la república negaron la ciudadanía a la mayoría de la población indígena; estos criterios coercitivos minaban seriamente la capacidad de ejercer sus derechos civiles en la naciente nación boliviana. El medio principal de los indígenas para conseguir cualquier derecho fue reclamar un espacio en la nación, cosa que intentaron durante todo el siglo XIX al declarar que ocupaban una posición honorable en la sociedad y que, por tal, se comportaban de manera digna. El “honor” se volvió un argumento importante en cualquier disputa y en cualquier aspiración.

91 “Al Sr. Juez Instructor 2do”, Documentos del proceso de Peñas, 27 de septiembre de 1899, vol. 3, pp. 475-476, AJO.

Las construcciones de raza y honor crearon nítidas distinciones que establecieron diferencias incluso dentro de las poblaciones indígenas. Mariano Condori, quien declaró que su hijo había sido asesinado en el tumulto y que sus posesiones habían sido robadas, tuvo la intención de introducir la guerra civil dentro del conjunto ya exclusivo de criterios que definían la pretensión de honorabilidad.⁹² Primero alabó el arrojo liberal en la guerra y luego lo contrastó con su descripción del levantamiento indígena; después afirmó que la “clase india” había cometido crímenes en contra de los “residentes honorables de Peñas”. Se esforzó tanto por deslegitimar el reclamo de honradez de los aimaras que combatieron en 1899 como por diferenciarse a sí mismo –un patriota y un seguidor del Partido Liberal, aseguró– de los indígenas violentos y antipatriotas a quienes acusó de rebelión.⁹³ La guerra, por tanto, proveyó nuevas oportunidades para reclamar y poner en marcha identidades nacionales. A primera vista, la referencia racial a la “clase indígena” recién mencionada sugiere que el testimonio de Condori refuerza la premisa de una guerra de razas. Condori, no obstante, se identificó a sí mismo como indígena y fue uno de los numerosos demandantes que, algo paradójicamente, hizo hincapié en el historial criminal de los acusados indígenas para distinguirse como indio honorable.

Miguel Choque, un trabajador indígena y vecino del caserío cercano de Urmiri, aseguró que había sido “víctima de la ferocidad de los indígenas de Urmiri”. Afirmó que los indios tomaron el título de su pequeña granja, Colpa-Cocha, por órdenes de Zárate Willka. Choque dijo que “Willka había conseguido del Señor Pando que se anulen y cancelen todas las propiedades de fincas, las cuales quedaban convertidas en comunidades”.⁹⁴ Esta fascinante paradoja, en la que los querellantes se identifican a sí mismos como indígenas y se separan de los aimaras querellados al denunciar su

92 “Al Sr. Juez Instructor”, Documentos del proceso de Peñas, 26 de mayo de 1899, vol. 1, p. 186, AJO. Véase también “Al Sr. Juez Instructor”, Documentos del proceso de Peñas, 5 de junio de 1899, vol. 2, p. 250, AJO.

93 “Al Sr. Juez Instructor”, Documentos del proceso de Peñas, 26 de mayo de 1899, vol. 1, p. 186, AJO.

94 “Al Sr. Fiscal de Partido”, Documentos del proceso de Peñas, 7 de mayo de 1899, vol. 1, p. 155, AJO.

salvajismo y la presunta participación en la guerra de razas, indica que los conceptos de raza e identidad étnica emergieron de un proceso complejo de construcción social entre finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX.

Los querellantes aimaras insistieron en usar etiquetas raciales para referirse a los acusados como una “clase indígena”. La raza fue primordial en los testimonios de los indígenas querellantes, y a menudo se intensificó. En una declaración del 19 de julio de 1899, alguno de los varios hombres llamados Mariano Choque se refirió a los acusados como “caribes salvajes de Peñas [que] acordaron la victimización de algunos vecinos de Peñas, precisamente de los más pacíficos, honrados y acomodados”.⁹⁵ En referencia a los caribes, Choque evocó estereotipos que tendían a calificar a estos indígenas tempranos del Caribe como los indios más feroces, retrasados y violentos; Choque equiparó a los aimaras con este estereotipo. Degradar a los indios pudo haber sido un discurso potencialmente peligroso para los demandantes indígenas, dado que podía socavar su propia credibilidad, pero fue también una manera poderosa de desvalorizar a los aimaras imputados, de disociarse a sí mismos de la mayoría nativa y reclamar ciertos privilegios como miembros de una selecta categoría regenerada de indios morales y honorables. Las distinciones se efectuaron dentro de la misma categoría de “indio”; la noción de honor jugó un rol fundamental para marcar distinciones entre indígenas y para explicar el uso del término *raza*.

Los acusados aimaras introdujeron nuevos criterios en sus discursos sobre el honor. En lugar de basar sus afirmaciones de honorabilidad en las categorías usuales de familia, posición social, raza y educación, tanto los demandantes como los demandados reemplazaron estos criterios y ataron sus reclamos de honor y de participación en la nación y en sus políticas con su actuación como aliados del Partido Liberal. Las experiencias durante la guerra incrementaron el sentido de pertenencia nacional de los aimaras y los animaron a exigir el cumplimiento de sus derechos ciudadanos mientras refutaban los cargos que se les imputaban. En pocas palabras, su respaldo al Partido Liberal estableció un nuevo y más amplio discurso sobre la honora-

95 “Al Juez Instructor”, Documentos del proceso de Peñas, 19 de julio de 1899, vol. 2, p. 364, AJO.

bilidad y la ciudadanía que los aimaras tejieron a través de sus testimonios en el proceso de Peñas, no solo para defenderse sino para transmutar su estado durante el juicio, para dejar de ser enemigos públicos y convertirse en ciudadanos bolivianos.⁹⁶

No solo los querellantes apelaron a un discurso acerca del honor. La mayoría de los acusados aimaras aseveraron que habían peleado como patriotas en favor del Partido Liberal. Muchos de quienes afirmaron esto sacaron provecho para ampliar el sentido de pertenencia a la nación, intercediendo un discurso sobre la honorabilidad ante los cargos que afrontaban. El acusado aimara Antonio Villca, un indígena del ayllu Callpa del cantón de Challapata, usó este tipo de argumento en la corte. Aseguró que Polonia Limachi lo había acusado falsamente de participar en el alzamiento. Al igual que en la refutación de Lero de los crímenes que se le adjudicaban, Villca reforzó su demostración al afirmar que era un hombre honorable que jamás había cometido un crimen.⁹⁷ También Apolinar Astete, indígena y vecino de Chitani, en el cantón de Challapata, quien testificó de parte de Antonio Villca, enfatizó la decencia del acusado a fin de acreditar su inocencia.⁹⁸

En otro caso, Venancio Choquevirí, a quien Isaac Chungara acusó de robo, hurto y asesinato, clamó por su inocencia. Para defenderse de las acusaciones, se presentó como una persona honorable y llamó a testigos para que refrendaran su posición respetable. Choquevirí dibujó claras distinciones entre sus acciones, que él dijo que llevó a cabo en beneficio del Partido Liberal, y las instancias azarosas de saqueos. Insistió en su apoyo a

96 Sarah Chambers discute cómo los grupos no pertenecientes a las élites se apropiaron de la noción de honor en los procedimientos legales peruanos durante la época independentista para reclamar la ciudadanía en la nueva república basada en derechos constitucionales. Su argumento respecto a la apropiación plebeya del honor para ampliar el alcance de la ciudadanía es similar a mi tesis respecto a los aimaras, su participación en la guerra civil y la condición de ciudadanía. Véase Sarah Chambers, *From Subjects to Citizens: Honor, Gender, and Politics in Arequipa, Peru, 1780–1854*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1999.

97 “Al Sr. Juez Instructor, del abogado Rengel, por Antonio Villca”, Documentos del proceso de Peñas, 22 de junio de 1899, vol. 5, p. 846, AJO.

98 “Testimonio de Apolinar Astete”, Documentos del proceso de Peñas, 18 de noviembre de 1899, vol. 5, p. 850, AJO.

los liberales y explicó que había ido a Challapata solo para celebrar la victoria del coronel Pando. Según su versión, los indios borrachos de Jacagua y Angostura primero vivaron a Pando y luego comenzaron los desvalijamientos.⁹⁹ Victoriano Poquechoque, un antiguo cacique del ayllu Cajuali, confirmó que había invitado a Choqueviri para que lo acompañara a las celebraciones partidarias de Challapata.¹⁰⁰ Mariano Saravia testificó que vio a Choqueviri festejando la victoria en compañía de amigos.¹⁰¹ Nicolás Garisto certificó la probidad de Choqueviri; dijo que el acusado tenía una excelente reputación y que trabajaba como un dedicado hombre de negocios. También mencionó que Choqueviri tenía un hogar establecido, además de otras propiedades, y que jamás había afrontado problemas legales de ninguna naturaleza.¹⁰² Garisto en defensa de Choqueviri, y Villca en la suya propia, recurrieron al criterio tradicional de comportamiento digno, y sin embargo, también usaron los discursos de honor y patriotismo que emergieron en el contexto de 1899 y que sirvieron como vehículo para reclamar un espacio en la nación liberal de comienzos del siglo XX.

En su alegato de defensa del 18 de julio de 1899, también Juan Lero subrayó su sentido del honor y de la moral cuando exigió que se declarara su inocencia: “Desde los primeros albores de mi vida, siempre mi corazón ha cultivado sanos principios, inculcando el respeto a la vida, el honor, la propiedad y condenando los abusos y crímenes. [...] No pido perdón porque no lo necesito, sino la recta aplicación de las leyes”.¹⁰³ Llama la atención que muchos de los aimaras que se encontraban en circunstancias desesperadas, despojados de todo derecho civil y tildados como enemigos de la nación, hayan empleado una estrategia de defensa que a menudo refutó los cargos,

99 “Al Sr. Alcalde de Parroquial 1er de Challapata, de Eduardo Pecho, por Choquerivi”, Documentos del proceso de Peñas, 13 de diciembre de 1899, vol. 5, p. 958, AJO.

100 “Testimonio de Victoriano Poquechoque”, Documentos del proceso de Peñas, 15 de diciembre de 1899, vol. 5, p. 962, AJO.

101 “Testimonio de Mariano Saravia”, Documentos del proceso de Peñas, 15 de diciembre de 1899, vol. 5, p. 961, AJO.

102 “Testimonio de Nicolás Garisto”, Documentos del proceso de Peñas, 15 de diciembre de 1899, vol. 5, p. 961, AJO.

103 “Al Sr. Juez Instructor, de Juan Lero”, escrita por el abogado M. Herrera, Documentos del proceso de Peñas, 18 de julio de 1899, vol. 2, pp. 352-53, AJO.

pero también amplió el discurso de pertenencia nacional al establecer una posición alternativa y honorable relacionada con su colaboración en la victoria del Partido Liberal.

Reconsideraciones sobre la participación aimara en la guerra civil de 1899

Una relectura cuidadosa de las fuentes judiciales primarias, focalizada en los testimonios poco estudiados de los imputados indígenas, sugiere que las aspiraciones de los aimaras en 1899 parecen estar referidas en gran parte a la cuestión de pertenecer a la nación y no a rechazarla. Las evidencias también socavan las hipótesis de una guerra de razas e indican, en su lugar, que un número significativo de aimaras actuó en favor del Partido Liberal antes y durante la guerra civil. En el proceso de Peñas, muchos acusados ensayaron discursos de honorabilidad al describir su participación en la causa liberal. Al hacerlo, también exigieron un espacio en la nación.

La intervención en la guerra civil de 1899 en favor de los liberales indica que el pasado aimara se caracteriza tanto por los esfuerzos por pertenecer a la nación como por las estrategias de resistencia. Los acusados en el proceso de Peñas insistieron en su respaldo al Partido Liberal y afirmaron que sus oponentes políticos los habían acusado falazmente: oponentes aimaras y no aimaras, lo cual enmaraña cualquier tentativa de etiquetar las acciones de los imputados como “guerra racial” o como “movimiento indígena autonomista”. Ninguna investigación debería dar por sentado que el pasado aimara estuvo dominado solamente por movimientos de resistencia. Por el contrario, estas comunidades elaboraron un amplio espectro de proyectos políticos que, en diferentes momentos históricos, persiguieron tanto la inclusión como la exclusión de la nación. Esto se refleja en una carta escrita el 23 de febrero de 1900 por los aimaras encarcelados en el proceso de Peñas, entre ellos varios caciques apoderados, como Juan Lero, de Peñas; Diego Mamani, de Caracollo, y Rosario Mamani.

[Estamos] detenidos y presos en esta cárcel pública por delitos que se nos atribuyen como a auxiliares en la guerra civil última y por haber tomado

parte activa siendo indígenas, desposeídos de todo derecho político, según lo entiende la justicia en contra de nuestra raza. [...] Desde el momento en que hemos sido entregados a la justicia han comenzado los vejámenes, porque, siendo nosotros indios, oprimidos siempre y acusados ahora de promover hostilidad de muerte contra los blancos, estábamos en sus manos, a discreción de nuestros opresores.¹⁰⁴

Esta petición conmovedora deja en claro la frustración de los aimaras al observar que lo que se está enjuiciando es su raza, no sus acciones durante la guerra. Juan Lero, Diego Mamani y otros aimaras procesados invocaron de este modo su “servicio a la nación” y le rogaron a los representantes del sistema judicial que evitaran estigmatizarlos racialmente: “Como siempre estamos a los pies de los que nos gobiernan, rogamos que se ponga ya término a nuestra dolorosa situación; que se suspendan las penas, no permitidas, castigadas por la ley; que se nos considere como a presos, aunque por causa del servicio nacional y no como enemigos públicos”.¹⁰⁵ De acuerdo al relato de los aimaras procesados, resultaba muy difícil estar detenido y tener que probar la inocencia. Tratándose de un indio, era prácticamente imposible.

Fuentes primarias

Archivo Nacional de Bolivia (ANB)

Fondo José Manuel Pando, “Carta de José Manuel Pando a Cesareo Zalles”, 6 de mayo de 1896.

El Comercio (La Paz)

7 de mayo de 1896

30 de noviembre de 1898

26 de enero de 1899

4 de febrero de 1899

28 de febrero de 1899

104 “Al Sr. Presidente de la visita de la cárcel”, escrita por Juan Lero, Diego Mamani *et al.*, Documentos del proceso de Peñas, 23 de febrero de 1900, vol. 6, p. 1140, AJO.

105 *Ibid.*

- 15 de marzo de 1899
26 de enero de 1900
Archivo de la Casa de la Libertad (CdL), Sucre
Los Debates, La Paz, 14 de marzo de 1899
Archivo Judicial de Oruro (AJO)
Documentos del proceso de Peñas
Volumen 1
14, 21 y 25 de abril de 1899
8, 17 y 26 de mayo de 1899
Volumen 2
27 de abril de 1899
7, 10, 13, 19 y 26 de junio de 1899
18 y 26 de julio de 1899
Volumen 3
26 de julio de 1899
2 de enero de 1900
Volumen 4
10, 19, 20, 21 de febrero de 1899
agosto de 1899
18 de octubre de 1899
21, 27 de noviembre de 1899
29 de agosto de 1901
Volumen 5
30 de septiembre de 1899
25 de noviembre de 1899
Volumen 6
28, 29 de marzo de 1899
5, 7 de abril de 1899
29 de febrero de 1900
marzo de 1900
mayo de 1900
20 de julio de 1900
19 de agosto de 1900

Volumen 8

29 de noviembre de 1900

27 de diciembre de 1900

14 y 24 de enero de 1901

Volumen 9

16 de diciembre de 1901

7 de enero de 1902

27 de febrero de 1902

3 de junio de 1902

11 de julio de 1902

18 de agosto de 1902

6 de noviembre de 1902

Bibliografía

Barragán, Rossana

1999 *Indios, mujeres, y ciudadanos: Legislación y ejercicio de la ciudadanía en Bolivia, siglo XIX*. La Paz, Fundación Diálogo.

Campero, Isaac

1899 *Historia del parlamento boliviano de 1898 y la revolución de La Paz*, La Paz, Imprenta y Litografía Boliviana.

Chambers, Sarah

1999 *From Subjects to Citizens: Honor, Gender, and Politics in Arequipa, Peru, 1780–1854*, University Park, Pennsylvania State University Press.

Filemón Escobar

2008 *De la Revolución al Pachakuti: El aprendizaje del respeto recíproco entre blancos e indios*, La Paz, Garza Azul.

Hylton, Forrest; Thomson, Sinclair

2007 *Revolutionary Horizons: Past and Present in Bolivian Politics*, London, Verso.

Irurozqui, Marta

1994 *La armonía de las desigualdades: Elites y conflictos de poder en Bolivia, 1880–1920*, Madrid, Consejo Regional Superior de Investiga-

ciones Científicas; Cuzco, Perú, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

Jacobsen, Nils

2005 “The Long and the Short of It” en Nils Jacobsen y Cristóbal Aljovín de Losada (eds.), *Political Cultures in the Andes, 1750-1950*, Durham, N.C., Duke University Press.

Mendieta, Pilar

2010 *Entre la alianza y la confrontación: Pablo Zárate Willka y la rebelión indígena de 1899 en Bolivia*, La Paz, Plural.

2006 *De la alianza a la confrontación: Pablo Zárate Willka y la rebelión indígena de 1899 en Bolivia* (tesis doctoral), Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Ciencias Sociales.

Ticona, Alejo

1992 *Los Andes desde los Andes*; Roberto Choque Canqui et al. (eds.), *Educación indígena: ¿Ciudadanía o colonización?*, La Paz, Ediciones Aruwiwiri/ Taller de Historia Oral Andina.

Mantener la exvinculación a raya: reformas liberales y derechos comunitarios en Carangas, 1860-1930¹

Hanne Cottyn²

Resumen

El artículo analiza las repercusiones de las leyes liberales implementadas en Bolivia a finales del siglo XIX para las comunidades indígenas de la (boy fragmentada) provincia de Carangas en el departamento de Oruro. A pesar de la abolición formal de la comunidad con la promulgación de la Ley de Exvinculación en 1874, los comunarios de Carangas lograron mantener sus tierras fuera del alcance de las usurpaciones y privatizaciones que se avecinaban. Mientras que la conservación del sistema comunitario de tierras es generalmente atribuido a factores ecológicos y demográficos, un análisis detallado de las fuentes históricas sobre la provincia evidencia un proceso más complejo de negociación. Las comunidades y sus representantes desplegaron una estrategia multifacética recurriendo a las rendijas legales, a acciones legislativas y rebeliones. La resistencia comunitaria fue principalmente a la Revisita de tierras, una intervención jurídica-técnica, anunciada como paso condicional, hacia el desmantelamiento de la comunidad. Si bien esa estrategia de negociación ayudó a salvaguardar los derechos comunitarios a la tierra, implicó un costo y tuvo consecuencias e implicaciones en términos territoriales, sociales y étnicos a largo plazo.

1 El presente artículo se basa en la investigación de doctorado “Renegotiating communal autonomy. Communal land rights and liberal land reform on the Bolivian altiplano. Carangas, 1860-1930” concluida y defendida en 2014.

2 La autora pertenece al grupo de investigación *Communities, Connections and Comparison*, Ghent University, Bélgica.

Abstract

The present article analyses the repercussions of the liberal laws implemented in Bolivia at the end of the nineteenth century for the indigenous communities of the (now fragmented) province of Carangas in the Oruro department. Despite the formal abolition of the community by the Alienation (Exvinculación) Act of 1874, the community members (comunarios) of Carangas managed to maintain their lands out of reach of the imminent land usurpations and privatizations. While the conservation of the communal land system is generally ascribed to ecological and demographic factors, a detailed analysis of historical sources of the province evidences a more complex negotiation process. The communities and their representatives deployed a multifaceted strategy recurring to legal loopholes, legislative actions and rebellions. The principal object of this resistance was the land inspection (Revisita de tierras) announced as a conditional juridical-technical intervention for the dismantling of the community. Although this negotiation strategy helped to safeguard community land rights, it implied a cost and generated a feedback effect with long-term side-effects in territorial, social and ethnic effects.

Empujando las fronteras de la globalización: la mercantilización del derecho a la tierra

Desde un punto de vista histórico-mundial Araghi y Karides sostienen que *la historia del capitalismo empieza con la transformación de los derechos a la tierra* (2012: 1). Esta transformación corresponde a un proceso de mercantilización mediante el cual se busca acomodar los sistemas de derecho consuetudinario para la tenencia a la tierra de comunidades locales a un marco nacional e internacional estandarizado que permite la libre circulación de la tierra, como una mercancía. La incorporación de pueblos y territorios dentro de la economía mundial capitalista a través de la imposición de un nuevo orden para la regulación del acceso a la tierra corresponde al avance de una de las principales “fronteras de globalización”, entendidas como los procesos de apropiación de la naturaleza, la tierra y el trabajo (Moore, 2015).

Basado en una investigación de doctorado recién concluida, este artículo analizará los efectos de las leyes liberales –promulgadas en Bolivia a finales del siglo XIX– para el sistema comunitario de tierras y las reacciones por parte de las comunidades indígenas. Las medidas diseñadas e implementadas pretendían convertir la tenencia comunitaria en propiedad privada.

Este proceso constituye la primera reforma agraria en Bolivia con la cual el gobierno apostaba por una transición capitalista de la estructura mayormente rural del país.

La alteración, eliminación y/o imposición de sistemas de derecho a la tierra tiene repercusiones que son particularmente impactantes para la sostenibilidad de mundos campesinos e indígenas. Sin embargo, lo que aparece como un proceso global de mercantilización de derechos a la tierra se presenta desde un punto de vista local como una trayectoria muy variada según el tiempo y el espacio (véase p.ej. van Bavel y Hoyle, 2010; Ubink, Hoekema y Assies, 2009; Cole y Ostrom, 2012). Las fronteras de la globalización, como la frontera del control sobre la tierra, no se expanden de una manera universal ni linear si no son constantemente (re)creadas en sitios donde los poderes soberanos o hegemónicos *son desafiados por nuevas concentraciones, territorializaciones y regímenes de propiedad* (Peluso y Lund, 2011: 668). En este proceso se evidencia un efecto de retroalimentación –activado por las reacciones de los actores locales– que se plasma en ‘contra-espacios’ autónomos o brechas en la supuesta homogeneidad del proceso de globalización (Andolina, Laurie y Radcliffe, 2009).

Las diversas formas de presión hacia la mercantilización del derecho a la tierra suelen materializarse en ambiciosos planes estatales para instalar un ‘nuevo orden’ de control territorial. Sin embargo, la traducción de esos planes en medidas concretas se trunca por juegos políticos. La aplicación de estas medidas es interrumpida y derribada por la diversidad en condiciones locales y las reacciones desde la población local. De ahí suele resultar en una transformación incoherente e fluctuante. La aplicación de estas medidas es interrumpida debido a las difíciles condiciones locales y a la diversidad de reacciones de la población local, razón por la cual muchas veces resulta en una transformación incoherente e inestable.

Este artículo presenta el caso de la entonces provincia de Carangas (que hasta 1951 era una sola provincia y cubría toda la parte occidental del departamento de Oruro, luego se fragmentó en Nor y Sur Carangas). Se trata de una región de pastores que logró conservar su estatus de comunarios ‘libres’, manteniendo sus tierras de comunidad fuera del alcance del acaparamiento y la privatización de tierras. Hasta hoy día, la mayoría de

las tierras en la región Carangas está atada a la comunidad por derechos inalienables. La explicación clásica para esta exención es el desinterés privado y estatal en esas tierras de pastoreo, lo que promueve una imagen de comunidades pasivas como enclaves estancados en medio de un mar de pueblos incorporados. Sin embargo, un acercamiento a las fuentes locales de la época revela más bien una imagen dinámica de defensa de los derechos comunitarios a la tierra.

¿Por qué estos derechos pudieron ser preservados? ¿Cómo fueron salvaguardados en el contexto de una reforma agraria nacional? ¿Cuáles fueron las implicancias de esto en el largo plazo? Después de hacer una breve introducción de contexto sobre la región y la legislación, se evaluará cómo la implementación de la reforma fue obstaculizada mediante una estrategia multifacética de negociación comunitaria con el Estado, con otros sectores de la sociedad y entre las comunidades mismas. Se destacará que esa negociación tuvo un costo pero también efectos que fueron nutriendo transformaciones espaciales, sociales y étnicas más profundas.

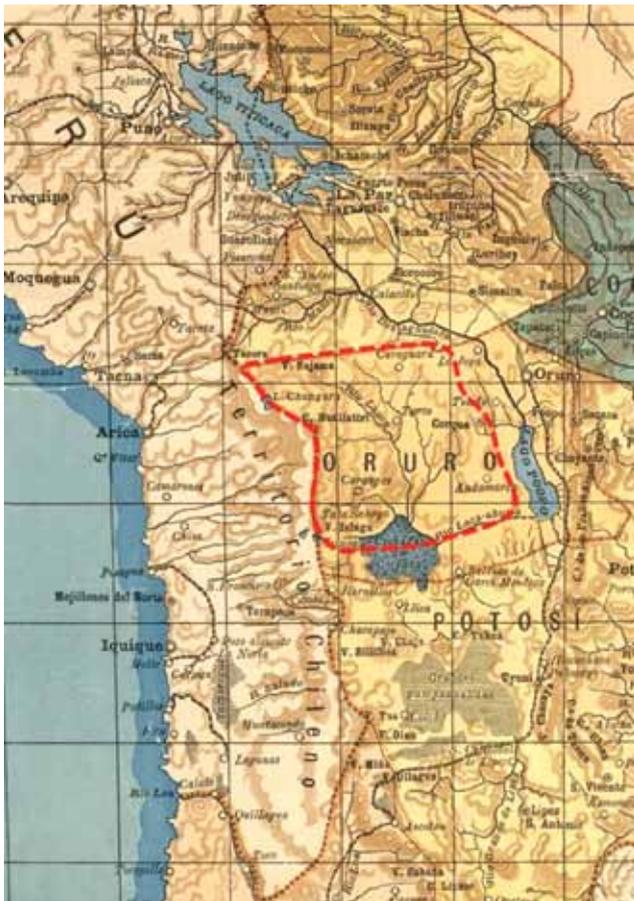
Carangas, una breve introducción

El escenario del estudio de caso se restringe a la región que hoy conocemos como el *suyu* o nación originaria *Jach'a Carangas*, que comprende toda la parte occidental del departamento de Oruro. En este artículo “Carangas” hace referencia al nombre de la provincia que abarcaba todo este área durante el periodo de estudio. Formada en tiempos coloniales, esa unidad provincial se mantuvo hasta 1951 cuando se desató un proceso de fragmentación y proliferación de provincias (Arteaga *et al.*, 2006: 522).

Situada a 3600 m.s.n.m. abarca una inmensa planicie de 26 719 km² en la actual frontera boliviana-chilena.³ La antigua provincia coincide geográficamente con el actual territorio reconocido *suyu* aymara, habitado por aproximadamente 50.000 personas de las cuales más del 90% se

3 Carangas linda al este con las regiones de Arica y Tarapacá. Anteriormente éstas pertenecían al Perú hasta que Chile ocupó estos territorios en 1879 durante la Guerra del Pacífico.

autoidentifica como aymara. A diferencia de la nación originaria Jach'a Carangas, que es exclusivamente aymara, la provincia incluye comunidades Urus y un grupo minoritario pero poderoso de mestizos y blancos. Carangas debe ser considerado como un territorio multiétnico, en el cual el pueblo Uru, como primer poblador de la región, reivindica su derecho de nación originaria como estrategia para contrarrestar los procesos de fragmentación territorial y cultural (Pauwels, 1999; Lara, 2014).



La provincia Carangas (en rojo), sección del mapa de Bolivia de 1894 (IGM 2000).



Llamas cerca del nevado Sajama (foto propia, octubre de 2008).

Se trata de un territorio originalmente discontinuo que incluía tierras altiplánicas como su centro y un control directo sobre tierras en los valles tanto hacia el Pacífico como hacia el oriente. Debido a procesos de reorganización en la tenencia de la tierra durante las épocas colonial y republicana, las comunidades altiplánicas fueron desmembradas de esas tierras ecológicamente complementarias y encerradas dentro de límites fijos (Rivière, 1982: 19-24; Pauwels, 1983: 152; Hidalgo y Durston, 2004: 471-534; Ruz, Díaz y Fuentes, 2011: 24-25). Ese fue un proceso muy largo. Algunas comunidades de Carangas todavía reclamaron su control territorial sobre tierras en otros departamentos del país a inicios del siglo XX.⁴ Mientras tanto, se mantenía en cierta manera el acceso a productos

4 Un ejemplo es Totora que poseía –en común con los comunarios de Quillacas (provincial de Paria)– una hacienda llamada “La Chulla” y ubicada en Quillacollo en el Valle Grande de Cochabamba. En los años 20 la comunidad inició una campaña para recuperar la

diversos a través de la movilidad y el intercambio inter-ecológico con caravanas llameras hasta los años 80.⁵

Internamente, la provincia de Carangas fue organizada en ocho cantones, cada uno con un pueblo funcionando como centro urbano (Corque, Choquecota, Huayllamarca, Totorá, Curahuara, Turco, Huachacalla y Andamarca), manteniendo las divisiones creadas por la política colonial-temprana de reducciones (Rivière, 1982: 58-9; Pauwels, 1983: 122-4 y 162). En grandes líneas, los cantones correspondían a la organización territorial indígena de *markas*, cada una representada por un cacique (hoy *mallku*) y compuesta por varios ayllus dirigidos por el *jilaqata* y la *mama t'alla*.

Mientras estas autoridades indígenas gozaban de una alta legitimidad entre los pobladores, su poder representativo fue socavado por la monopolización del vecindario. Este grupo estaba formado por los individuos y familias de mestizos y blancos que habían decidido quedarse en la provincia tras el cierre de casi todas las minas a finales de la Colonia. Se asentaron en los centros urbanos con el respaldo del gobierno, e inicialmente de los propios comunarios, desde donde empezaron pronto a absorber todas las funciones políticas, jurídicas, eclesiásticas y comerciales y a entremezclarse con las antiguas familias de ex caciques coloniales (Pauwels, 1983: 225-36; Cottyn, 2012). Aunque representaron solo el 4% de la población alrededor de 1900, consolidaron así su control sobre la población (Bacarreza 1910 en Pauwels, 2006: 365). Sin embargo, el sistema comunitario de tierras les imponía un límite en que las tierras de la provincia –a excepción de las concesiones mineras y los terrenos privados en los pueblos de las comunidades– quedaron inaccesibles. Por ende y como se indicará más adelante, las tierras de comunidad empezaron a jugar un papel particular en la manera en que estas élites buscaron reforzar su base de explotación local.

posesión que había estado en abandono por varios años, pero su iniciativa fue en vano. La hacienda Pisaqueri que poseían en Paria (provincial del Cercado) fue vendida en 1906. ADRO, *Propiedades Provincias, Carangas*, 1922, no. 47, fs. 376-377v; y AJC, *Civiles*, 1906, no. 2, f. 8-9v.

5 La continuidad de viajes de trueque a larga distancia hasta tiempos tan recientes es evidenciada en estudios de West (1981), Molina Rivero (2006) y Medinaceli (2005), y en los testimonios de los actuales pobladores de Carangas (notas de campo 2011-2012).

El control comunitario sobre la tierra y presiones para la privatización en el altiplano

La altitud y el clima seco restringen la importancia del cultivo en Carangas, pero los bofedales convierten la zona en el hábitat perfecto para los camélidos andinos. Junto con las ovejas traídas por los españoles, las llamas y alpacas siguen constituyendo el pilar productivo de las familias rurales de la región. El suelo estéril y el predominio del pastoralismo causan sobre todo apatía y ausencia de la clase terrateniente (blanca y mestiza) y de parte del Estado, otorgando un margen de autonomía para las comunidades y sus sistemas de organización social.

Según estos sistemas, cada familia miembro de la comunidad tiene acceso a parcelas dispersas ubicadas en diferentes pisos ecológicos con el fin de garantizar una complementariedad de opciones productivas. Este principio de complementariedad ecológica se mantuvo originalmente a una escala supra-regional mediante el control directo sobre tierras en los valles pero fue paulatinamente sometido a las reorganizaciones territoriales coloniales y republicanas.

Amputadas de sus propiedades distantes, las tierras altiplánicas de Carangas en su mayoría continúan controladas directamente por las comunidades hasta el día de hoy. La administración de tierras se basa en derechos colectivos, indivisibles e inalienables: la propiedad final de la tierra siempre recae en manos de la comunidad. Hay que señalar, sin embargo, que la tenencia a esas tierras implica diferentes grados de propiedad colectiva, así como diferencias en el acceso a la tierra entre los comunarios. Cada familia reconocida por las autoridades indígenas como miembro de la comunidad es dotada de derechos a una *sayaña* que contiene varias parcelas de cultivo en diferentes partes de la estancia. Aparte están los terrenos de acceso común, más grandes y alejados de las estancias, la *qallpa*,⁶ generalmente para cultivo, y la *aynuqa*, para pastoreo o barbecho. El representante de estas familias adquiere el estatus de comunario y paga una contribución a cambio del acceso a terrenos de la comunidad. Hasta aproximadamente mediados del

6 En el caso de Carangas, los términos *saraqa* y *qallpa* no son mencionados en las fuentes examinadas para el periodo de la presente investigación.

siglo XX encontramos en Carangas diversas categorías o estatus –en grado descendiente respecto de la preminencia de sus derechos comunitarios–: originario, forastero o agregado, y urus.⁷

Este sistema de tenencia de la tierra está fundamentalmente formulado dentro un marco estatal para el control de la tierra. Las atribuciones terratenientes, fiscales y representativas de las comunidades indígenas eran otorgadas en base de sus títulos de propiedad y al pago de impuestos, integrando así las comunidades como unidades ‘legibles’ de un sistema de tierras centralizado. Este arreglo de reconocimiento de derechos a la tierra a cambio de lealtad al poder central fue acuñado por Tristan Platt como un pacto recíproco entre el Estado y la comunidad (Platt, 1982: 100). Su origen es colonial y consiste en la garantía –por parte de la Corona española– de proteger los derechos comunitarios a cambio de la compra de un título colectivo, el pago de un impuesto bianual y la prestación de servicios no remunerados por cada comunidad. De esa manera, la tierra comunitaria se convirtió en una fuente importante de ingresos para el Estado y una palanca de negociación para las comunidades.

Para las comunidades de Carangas este pacto fue sellado en 1640 durante la visita del revisitador oficial José de la Vega Alvarado cuando a cada comunidad le fue entregado un llamado ‘título de composición’ pagando 1000 pesos fuertes (Pauwels, 1983: 150).⁸ Mediante el pago semestral de la llamada contribución indígena los comunarios aseguraron la renovación constante del pacto. Los representantes de cada familia pagaron un monto

7 Los originarios pagaron 9 pesos y 1 real al año; los forasteros, 7 pesos; y los urus, solo 3 pesos. En 1880 los pesos fueron destituidos por bolivianos (Grieshaber, 1980: 267; Rivière, 1982: 73; Platt, 1982: 52-3 y 76; Irurozqui, 1994: 14). La posición del pueblo uru era muy débil para asegurar su acceso a suficiente tierra, el monto que pagaban como tributo era limitado, justificado por una larga historia de discriminación que resultó en su gradual desaparición, o mejor dicho, en la ‘aymarización’ de sus tierras y de su propia existencia como grupo étnico. A inicios del siglo XX, solo sobrevivían dos ayllus de los Uru Chipaya en Huachacalla.

8 Por su importancia legal esos títulos fueron frecuentemente copiados, generalmente indicando la fecha de la adjudicación de propiedad alrededor de 1545. La compra del título de la Corona –por 1000 pesos fuertes– ocurrió un siglo más tarde. Poner en los títulos de tierra fechas anteriores era una estrategia frecuente para dar más peso al documento. AHJO, 210-1, 1899, no. 67, “Repartición de tierras. Provincia Carangas. Pueblo de Totorá.” fs. 1-16; ADRO, *Propiedades Provincias, Carangas*, 1918, no. 6, f. 12.

según su categoría dentro de la comunidad, entre originarios, agregados o forasteros y urus.⁹

A lo largo de los siglos, la lógica del pacto quedó respetada en grandes líneas. Hasta hoy día la mayor parte de la tierra en Carangas se ha mantenido fuera del alcance de las presiones de privatización que están impulsando tanto la expansión de la economía-mundo como del control de los estados nación. El sistema comunitario no ‘se salvó’ de esas presiones por su aislamiento del ‘mundo exterior’ sino por un proceso más complejo; en realidad si bien Carangas parece un rincón apartado del ‘mundo globalizado’, no se encuentra desconectado de él.

Carangas está incrustado en una de las primeras regiones del mundo que se incorporaron a la economía-mundo capitalista, desde que surgió hace unos 500 años (Moore, 2010). La fuerza de la movilización de caravanas de llamas, transportando minerales y suministros entre las minas de Potosí y los puertos del Pacífico, vinculó estrechamente esta región de pastores a los circuitos coloniales de extracción y comercio (Medinaceli, 2010). Aunque un largo proceso de marginación fue debilitando este vínculo desde finales de la época colonial, no se neutralizó por completo la interconexión con estructuras del Estado y del mercado nacional e internacional.

A pesar del vínculo de larga data con procesos de globalización, los intentos de privatización de la tierra fracasaron en Carangas y las comunidades lograron mantener espacios de autonomía comunal. Esto se explica porque esta interacción fue constantemente renegociada y reamoldada a tales procesos.

Exvinculación: la primera reforma agraria de Bolivia

Esta relación contractual entre las comunidades y el Estado central, heredada de la época colonial, fue el blanco de la primera reforma agraria de

9 Los originarios o miembros ‘completos’ pagaban 9 pesos y 1 real al año, mientras los agregados o forasteros con o sin tierra pagaban 7 reales. Los urus debían pagar solo 3 pesos *por su condición baja y de que no poseen terrenos de Repartimiento sino sujetos a dos lagunas*, AJC, 1871, no. 1246.

Bolivia. En realidad, esta reforma corresponde a un conjunto de leyes y a un largo proceso de transición etiquetada como “exvinculación”, nombre que también se dio a la ley promulgada el 5 de octubre de 1874 (Ovando, 1985: 277-9). Esta iniciativa legal no se plantea como novedad, más bien se inscribe en una larga historia de intentos abortados. Cabe enfatizar, además, que tampoco es una historia cerrada, si se observan los diferentes gobiernos en América Latina que actualmente perseveran en proyectos de mercantilización de tierras.

Dentro de la historia nacional de Bolivia, el periodo en que esa ley fue diseñada, proclamada y aplicada es conocido como el avance del liberalismo, en referencia a las ideologías liberales dominantes en el discurso nacional y en la toma de decisiones independientemente del nombre del partido en el poder (Platt, 1987). Esto se reflejó en la adopción de una política económica orientada a la exportación y la aplicación de nuevas ideas sobre propiedad, al igual de lo que sucedió poco antes en otros países del continente. En el contexto de la llamada “segunda conquista” de América Latina (Topik y Wells, 1997), el sometimiento cada vez más intenso y por lo tanto vulnerable de Bolivia a los imperativos del mercado mundial presionó al gobierno a fortalecer su posición tanto a nivel internacional como interno. Una parte del proyecto de “liberalismo boliviano” (Platt, 1984) fue justamente la reorganización del acceso a la tierra, con el fin de integrar las poblaciones rurales y sus recursos naturales al mercado dentro de un marco político-legal uniforme.

Estas ideas liberales tuvieron su origen en la Revolución Francesa y circularon a través de la Corte de Cádiz, que introdujo una nueva concepción sobre la propiedad de la tierra. Esta idea que empezó a concebir la propiedad privada como precondition para el ‘progreso’ de las naciones también fue central en la visión de Bolívar; sus decretos de 1825 remplazaron la contribución indígena por un impuesto general y pretendieron convertir las tierras de comunidad en propiedad privada. Aunque estas medidas causaron tanta protesta indígena que tuvieron que ser anuladas, reaparecieron 50 años después, el Tesoro dependía de la contribución indígena, hasta 1860 éste seguía siendo su ingreso principal, más tarde su importancia empezó a disminuir a comparación de los ingresos por la actividad minera y de otros

sectores (Klein, 1993: 113). Desde 1872 la contribución pasó a constituir un impuesto departamental (Barragán, 2009: 108; Barragán y Peres, 2007). Una vez concluida la dependencia fiscal de la contribución indígena, el camino se abrió para la abolición de la tenencia comunitaria a la tierra.

Un decreto fue emitido en 1866 por el presidente Melgarejo ordenando la confiscación de tierras comunitarias (Irurozqui, 1999: 725; Ovando, 1985: 169). Una vez que el Estado se declaró propietario exclusivo de todas las tierras, se emprendió una operación de titularización de las tierras exigiendo a las comunidades consolidar su propiedad mediante el pago por títulos que ya habían sido obtenidos en la Colonia (Ovando, 1985: 122-3). Ya que muchas comunidades no contaban con los medios para proteger sus tierras, como establecía el decreto, éstas fueron sometidas a injustas transacciones de compra-venta (*ibíd.*: 169). La radicalidad del decreto desató una fuerte reacción de parte de los indígenas, incluso en Carangas,¹⁰ lo mismo que en facciones de la élite, lo que acabaría no solo con el decreto sino con el régimen de Melgarejo (Mendieta, 2010).

A pesar de su corta vida el decreto de Melgarejo es emblemático porque significó el triunfo de la liberalización económica en Bolivia, aunque tuvo motivos semi-feudales (Langer y Jackson, 1990: 20-1). No obstante, este ‘prólogo’ corto pero radical jugó un papel decisivo en la evolución posterior del debate sobre las tierras de comunidad, en la que la estrategia capitalista finalmente ganaría una aceptación general. Fundada en un discurso que opuso la administración comunitaria de la tierra como herencia colonial a la privatización de la tierra como mecanismo de progreso, la legislación se diseñó como una herramienta para fomentar un proceso de ‘campesinización’ a costa de la comunidad. Este proceso consistió en la conversión de la tierra manejada colectivamente a parcelas individuales comercializables. Para ello, las tierras comunitarias debían ser subdivididas entre los (ex)comunarios y asignadas como propiedad absoluta, individual y enajenable, mientras las llamadas tierras ‘residuales’¹¹ fueron asignadas al Estado (Ovando, 1985:

10 Como veremos más adelante, las tierras de las comunidades de Carangas fueron finalmente eximidas de la confiscación planificada por Melgarejo.

11 Como en otros países andinos, el gobierno tuvo un interés particular en las llamadas *tierras sobrantes* o tierras excesivas que fueron terrenos no-cultivados y usados (temporalmente),

120; Langer y Jackson, 1990: 20-1; Klein, 1993: 116; Irurozqui, 1999); lo que implicaba nada menos que la abolición de la comunidad.

De este debate nació en 1874, bajo el segundo gobierno de Frías, la Ley de Exvinculación. Su nombre refiere al mecanismo de ‘exvincular’, romper el vínculo entre la tierra y la colectividad y que la primera puede moverse ‘libremente’ en el mercado. El razonamiento detrás de esta operación de desamortización fue la suposición que la individualización del control sobre la tierra crearía un mercado de tierras y fomentaría el surgimiento de una clase de pequeños agricultores, dando paso a una transformación capitalista de la producción rural y del país en su conjunto. Sin embargo, como sostiene Rossana Barragán, la ley de 1874 muestra una contradicción entre la idea de romper con el orden colonial y su implementación, en la que se observa una continuidad del viejo orden.

Un factor importante en esa contradicción fue el obstáculo que significó la protesta comunitaria. La abolición formal de la comunidad como una entidad terrateniente era una negación abierta de la reciprocidad entre el Estado y la comunidad establecida en tiempos coloniales. Esa negación era una invitación a la acción de propietarios privados hambrientos por tierras, quienes ahora estaban en la posibilidad de comprar –muchas veces con bastante manipulación y violencia– las tierras subdivididas. Para las comunidades esto constituyó una fuerte provocación. Por parte del Estado, la ley lo enfrentó a su propia incapacidad burocrática y a su dependencia fiscal de las contribuciones indígenas. Por su parte, las luchas dentro de la élite y las alianzas interétnicas socavaron la concretización de la ley ‘sobre el papel’ tanto como obstaculizaron su aplicación ‘en el terreno’.

La reforma agraria experimentó así un largo y conflictivo proceso de legislación, marcada por oscilaciones en la definición del contenido de la

de manera colectiva, como tierras de barbecho, de reserva o ubicadas en comunidades-archipiélagos. La ley de 1874 clasificó a esas tierras residuales como ‘vacante’ y propiedad estatal. El argumento oficial era que esas tierras usurpadas o comunales excedieron la superficie mínima para sustentar a las familias que vivían de estas tierras (Langer y Jackson, 1990: 24). En el caso concreto de Carangas las pocas comunidades que todavía accedieron directamente a terrenos en los valles perdieron esas propiedades y por ende una fuente de ingresos importante por ser considerada “excesiva”. *AJC*, 1883, no. 1710 y *Civiles*, 1913, no. 3; ADRO, *Propiedades Provincias, Carangas*, 1922, no. 35, f. 178 y no. 47, fs. 376-377v.

ley y en el alcance regional de su aplicación (Barragán, 2012). A diferencia de la transición homogénea pensada por los diseñadores de la ley, su resultado se manifestó más bien en una fuerte diversificación del paisaje rural (Irurozqui, 1999: 708-9; Jackson, 1997). En lugar de una ‘campesinización’ uniforme con la eliminación ‘limpia’ de los derechos de tierras comunales, solo algunas regiones en los valles experimentaron el surgimiento de una clase de pequeños propietarios. El proceso reformador produjo una diferenciación del campo boliviano entre zonas minifundistas, semi-feudales y comunitarias.

El proceso de exvinculación tuvo su mayor impacto entre los años 1880 y 1930. Si bien las comunidades indígenas en 1880 todavía controlaban la mitad de la tierra y el trabajo rural, eso se redujo en esos años a un tercio (Klein, 2011: 147). Una gran parte de las comunidades de la sierra fueron absorbidas por grandes propiedades privadas, consolidándose la expansión de las haciendas. Situación que daría a luz la reforma agraria de 1953 en el contexto de la Revolución Nacional, con la que el proceso de exvinculación entraría en una nueva fase.

Con este proceso de acaparamiento como telón de fondo, varias poblaciones rurales permanecieron como islas ‘libres’ en un mar de parcelas y fincas privatizadas (Rivera y THOA, 1992: 45). Carangas y su vecino meridional, la provincia LÍpez, que igualmente se situaba enteramente en tierras altiplánicas, constituían las únicas provincias libres de haciendas (con exclusión de las tierras bajas del este) durante el período republicano prerrevolucionario (Rivière, 1982: 99). Mi investigación sobre la experiencia de Carangas durante la primera reforma agraria de Bolivia me confrontó con suposiciones generalizadas de que estas comunidades simplemente ‘se salvaron’ debido a la falta de interés en sus suelos semi-desérticos y al predominio del componente indígena dentro de la población.

Es cierto que los factores de distancia, la infertilidad del suelo y la demografía redujeron las presiones sobre la tierra en zonas de pastoreo y facilitaron su exclusión de la reforma. Marginación y limitaciones ecológicas son, por supuesto, factores importantes para explicar por qué las tierras de la comunidad no fueron divididas o vendidas. Sin embargo, la imagen que

se deriva de un análisis minucioso de lo sucedido a nivel muy local es mucho más dinámica e interconectada (aunque no ‘en el ojo de la tormenta’) que la de un enclave o una isla aislada.

Las dificultades que enfrentó la ley: resistencia a la Revisita

El instrumento jurídico-técnico principal en la implementación de la ley era la Revisita. Se denominaba así a las inspecciones de tierra organizadas regularmente desde la Colonia para actualizar la cantidad de contribuyentes indígenas.¹² En 1881, una vez abandonada la agenda de la Guerra del Pacífico, una resolución estableció las modalidades para una Revisita General de tierras.¹³ A diferencia de las Revisitas conocidas, esta vez se trataba de un paso preparatorio a la exvinculación y la concesión de derechos de propiedad ‘completos’ a los comunarios. Enviadas desde las capitales departamentales a todas las provincias, las mesas de Revisita debían elaborar un censo de los comunarios y realizar la delimitación exacta de los terrenos con el fin de ‘dividir’ las tierras y entregar títulos privados a cada contribuyente (Platt, 1982: 74). Esta operación también incluía la implementación de un nuevo impuesto. Así, lo que antes se percibió como una intervención aceptable para asegurar la continuidad del orden establecido, se convirtió en una provocación intolerable.

Cuando se anunció al nivel departamental la asignación y la llegada de las comisiones para la ejecución de la Revisita, las comunidades relanzaron sus estrategias para forzar al Estado a confirmar la legitimidad de sus títulos de tierras comunales. También la implementación del decreto de Melgarejo requirió la ejecución de una inspección, provocando violentas rebeliones locales como en la comunidad de Llanquera, donde los comunarios

12 Hasta la proclamación del decreto de Melgarejo, la Revisita solía provocar bastante desconfianza en las comunidades aunque generalmente no resultaba en una protesta explícita. Véase por ejemplo ABMO, no. 426, *Libro de matrícula, padrón general de la provincia de Carangas*, 1852, f. 215 y ANB, *Rv*, 226. “Matrícula de la Provincia de Carangas.” 1864, f. 212.

13 La organización de la Revisita era regulada por el artículo 11 y la ley de 1874. Véase también Ovando, 1985: 279-300; Klein, 1993: 135-6; Irurozqui, 1999: 735.

denunciaron que *con motivo de los censos trataban de apropiarse [de sus tierras] y dividirse de sus hijos*.¹⁴

En 1877 se ejecutaría por última vez la Revisita en la provincia de Carangas, todavía de acuerdo a las modalidades antiguas. Alrededor de 1880 empezó a incrementarse el nerviosismo por la inspección inminente y sus consecuencias para el sistema comunitario de tierras. Más que los hacendados, era la Revisita la que se presentaba como la mayor amenaza en Carangas. En 1894 desde el pueblo de Corque llegaron noticias del viaje de diferentes jilaqatas a Sucre para demandar la suspensión de la Revisita y de comunarios incitando a la población a desobedecer las órdenes de la Revisita.¹⁵ También en Totora hubo una rebelión contra un comisionado departamental.¹⁶

Pasaron varios años antes de que un nuevo revisitador se atreviera a emprender la inspección en Carangas. La formación de mesas de revisitadores en 1893 aumentó la oposición en las provincias, alarmando el Prefecto de Oruro.¹⁷ Comentando sobre la hostilidad tanto de indígenas como de mestizos hacia la Revisita, el gobernador departamental consideró su consecución rápida como poco viable por la probabilidad *de que el funcionamiento de las revicitas (sic) ha de orijinar (sic) en muchos puntos, y en especial en la Provincia de Carangas, desordenes y alzamiento de indios*.¹⁸ El año siguiente, las órdenes de Revisita provocaron una protesta violenta en la capital provincial de Corque, con un desenlace fatal para el revisitador Delfín Arce quien había sido asignado para inspeccionar las tierras de Carangas. En una solicitud al Ministerio del Interior, el ex Subprefecto de la Provincia Carangas declaró que el asesinato fue obra del movimiento de las comunidades de Carangas

14 AJC, 1869, no. 1100, f. 5.

15 AJC, 1884, no. 1805.

16 ADRO, *Propiedades Provincias, Carangas*, 1922, no. 13 y 1928, no. 9.

17 ANB, MI, 1893, tomo 272, no. 79. *Oruro dept.*, 6 de junio de 1893 y 19 de junio de 1893, f. 12-13.

18 ANB, MI, 1893, tomo 272, no. 79. *Oruro dept.*, 6 de junio de 1893.

*producido a consecuencia de la publicación de la orden que mandó exijieseles (sic) coactivamente el valor de los títulos de la última revisita, medida considerada por los comunarios como una odiosa exacción, y que atribuyeron al Doctor Arce como particularmente interesado en la ejecución de aquella.*¹⁹

Si bien existían comunidades en favor de la Revisita por sufrir usurpaciones por otras comunidades más grandes y fuertes, la mayoría estaba en contra. Año tras año el gobernador departamental de Oruro comentaba en sus informes que el proceso de exvinculación no avanzaba en nada en la provincia de Carangas. Ninguna tierra de comunidad fue dividida o vendida. Su resistencia era muy conocida y parecía haber inspirado a otras comunidades. En 1910, por ejemplo, los comunarios de Challacollo decían *que sólo permitirían la Revisita si los comunarios de Carangas la aceptaban* (Morales, 1910: 27). Ese mismo año el cacique de Totora informaba al Prefecto de Oruro que sus contribuyentes estaban

*en actitud sublevada contaminando con el mal ejemplo a toda la indiada de Carangas; pues que en la actualidad los cabecillas (...) están recorriendo todas las poblaciones de la Provincia recolectando dineros con el nombre de ramas para resistir la revicita (sic) de tierras y azuzando a toda la indiada a una sublevación general por que están haciendo consentir que dicha revisita importará la distribución o repartición de los terrenos, familias y ganados entre los blancos.*²⁰

Esto demuestra que la resistencia no se materializó solamente a través de confrontaciones físicas, sino también provocó una organización coordinada de reuniones, difusión de cartas y otros recursos. Por esa fuerte oposición organizada los ayllus de Carangas fueron capaces de detener la implementación de la ley y el proceso de exvinculación.

19 ANB, MI, 1895-1896, tomo 286, no. 53. *Prefectura y comand. Gral. de Oruro*, 25 de octubre de 1895, fs. 2v-3. Véase también CDLT, *Gaceta Judicial*, 1895-1896, no. 5, 12-20. Oruro, 18 de junio de 1896; AJC, 1895, no. 2302; y Mendieta 2008, 389.

20 AJC, Penales, 1910, no. 7, f. 2-2v.

Una triple estrategia de negociación

La reacción de las comunidades no puede considerarse simplemente una postura de oposición sencilla y directa, sino un conjunto de estrategias de resistencia, reforzadas por la constitución de una alianza entre mestizos e indígenas locales. Al igual que en otras regiones de los Andes, amenazas abiertas y violencia se dieron junto a reuniones comunitarias nocturnas, circulación de cartas dirigidas a las autoridades estatales, peticiones comunitarias con respecto a la legislación promulgada y ‘asalto’ de los archivos para recuperar y registrar la prueba jurídica de sus derechos. Por esta combinación de acciones colectivas la Revisita se convirtió en una amenaza ‘perpetuamente inminente’ en Carangas.

Tres líneas de defensa y ataque se desarrollaron en el intento de mantener el proceso de exvinculación a raya. En términos abstractos, estas líneas se sitúan dentro, en los límites y fuera del marco legal oficial. Si bien esa tricotomía simplifica la diversidad y los solapamientos de las estrategias de resistencia comunitaria, este acercamiento revela cómo se desarrollaron las luchas colectivas simultáneamente en varios niveles.

En un primer nivel, para contener al proceso de alienación de tierras comunitarias las comunidades recurrieron a las garantías establecidas en el mencionado pacto de reciprocidad. Su lealtad legal-fiscal a este pacto les sirvió como instrumento clave de negociación. El argumento principal a la hora de exigir su exención de la Revisita era que poseían los llamados ‘títulos de composición’ comprados de la Corona Española y pagaban cada semestre la contribución indígena. Su derecho a las tierras comunitarias se basaba en la contribución e insistían en seguir pagándola.

Otro arreglo que tenían con el Estado y que les sirvió a las comunidades como argumento en su negociación fue el llamado ‘compensativo’ integrado en el decreto de Melgarejo. En la literatura general sobre el decreto y su impacto se encuentra muy poca información, pero en un informe de la Prefectura de 1867, el gobernador de Oruro admitió que en la mayoría de las comunidades de Oruro, incluidas todas las de Carangas, se había recaudado un ‘compensativo’ de 4 a 5 pesos entre todos los contribuyentes, reservados (ex contribuyentes de encima de 50 años) y viudas con acceso a

tierras de comunidad.²¹ Correspondiente a lo establecido en el decreto, explicó que ese dinero fue recaudado *en virtud de la gracia especial concedida por el Gobierno Supremo a fin de que estos indígenas queden esentos (sic) de los efectos del Supremo Decreto.*²²

A cambio de 17.333 pesos 3 reales las comunidades de Carangas quedarían excluidas de la ejecución de la inspección de tierras, establecida como paso previo a la confiscación.²³ Sin embargo, a pesar de este arreglo financiero una comisión provincial de revisitadores llegó en 1869, provocando una movilización coordinada que incluyó la circulación de cartas, reuniones nocturnas y viajes entre las comunidades.²⁴

Todos estos factores, el arreglo colonial con los títulos de composición y la contribución indígena y el compensativo, jugaban un papel central en la argumentación de los defensores de las comunidades. En 1898, por ejemplo, Francisco Parrado, en nombre de los jilaqatas de dos ayllus en Corque, escribió que

*Para organizar la Revisita de tierras de comunidad en la provincia, es necesario declarar que en la administración dictatorial de Melgarejo la obligación para consolidar la propiedad de nuestros territorios de cuales somos y éramos propietarios y dueños desde el tiempo de la colonia era impuesto sobre nosotros, por el derecho de primera ocupación como originarios y por el título oneroso de composición con la Corona Española, que nuestros ancestros obtenían por la oblación de mil pesos en cada cantón.*²⁵

21 ANB, MI, 1867, tomo 188, no. 56. *Prefectura de Oruro*, 2 de abril de 1867.

22 ANB, MI, 1867, tomo 188, no. 56. *Prefectura de Oruro*, 2 de abril de 1867. El compensativo fue adoptado y descrito explícitamente en la ley del 28 de septiembre de 1868 (Taborga *et al.* 1868, Artículo 25).

23 Este monto fue recaudado aparte de la contribución semestral que correspondió en estos años a 19446 pesos 4½ reales. ANB, MI, 1867, tomo 188, no. 56. *Prefectura de Oruro*; ANB, Rv., no. 227. "Matricula de la Provincia de Carangas.", 1867, f. 195.

24 AJC, 1866, no. 985. ANB, MI, 1867, tomo 188, no. 56. *Prefectura de Oruro*, 28 de mayo de 1867.

25 AJHO, 210-1, 1899, no. 67, "Repatriación de tierras. Provincia Carangas. Pueblo de Totorá." f. 18.

Carangas es uno de los ejemplos donde el argumento de lealtad al pacto con el Estado tuvo mayor impacto, dada la dependencia del Tesoro Departamental de Oruro de los ingresos provenientes de la contribución indígena. Carangas fue su cliente fiscal más importante hasta el siglo XX. Eso neutralizó las presiones nacionales para abolir la contribución indígena.

Cuando la legislación estaba más cerca de promulgarse puede identificarse un segundo nivel de acciones y estrategias de resistencia. Las comunidades lograron detectar vacíos en la ley además de promover otras, abriéndose así un margen de maniobra para hacer valer sus reclamos respecto de las tierras comunitarias. No se trataba simplemente de utilizar las lagunas en la ley sino además de enfrentar al órgano legislativo con el fin de anular dicha legislación.

Dentro de esa trayectoria de acciones legales (juicios, denuncias) y legislativas (propuestas de ley, cuestionamientos a la ley) se creó en 1883 una importante laguna con la promulgación de la ley proindiviso que garantizaba formalmente la exención de las comunidades que poseían un título de propiedad colonial de las operaciones de Revisita, limitando así el alcance de las instrucciones de 1881 sobre la Revisita.²⁶ Con la ley proindiviso, los títulos de composición y otros documentos antiguos se convirtieron en fuentes vitales para garantizar la tenencia de tierras comunitarias.

Sin embargo, no bastaba ‘tener’ esos documentos, sino que debían estar autenticados y ratificados para poder funcionar como instrumentos jurídicos eficaces. Eso motivó a varios comunarios a consultar los archivos y rescatar documentos que confirmaran sus derechos sobre las tierras que individualmente o colectivamente habían adquirido y esto ayudó a cortar el paso a vecinos usurpadores o a inspecciones inminentes. Este instrumento fue igualmente aplicado por colectivos, al nivel del ayllu o toda una marka e incluso entre las markas de la provincia entera. Sin embargo, como la ley de 1874 negaba su calidad representativa como colectividad, las comunidades debían asignar un representante. Aquí es importante resaltar el papel clave

26 Un año antes, el poder legislativo admitió que la ley de 1874 no había tomado en cuenta las implicaciones de los títulos de composición y la contribución indígena (Bonifaz, 1953: 335 en Barragán, 2012: 26; Rivera, 1991: 605). La ley fue promulgada el 23 de noviembre de 1883.

de estos apoderados, encargados de bucear en los archivos jurídicos con el fin de encontrar y certificar documentos que comprobaran la posesión de títulos de composición.²⁷

Mediante estos apoderados, esta ‘guerra de documentos’ fue llevada del nivel de la jurisdicción ordinaria provincial al nivel de los poderes legislativos nacionales. Existe bastante literatura relativa a la formación de una red nacional de llamados ‘apoderados-generales’ a finales del siglo XIX (Mendieta, 2006: 762-3).

Aunque dichas fuentes carecen de indicaciones claras sobre los vínculos con el nivel nacional, se puede identificar un grupo de apoderados generales en la provincia Carangas. En la década de 1890, varios apoderados generales fueron nombrados y asignados a *presentar escritos, evidenciar, revocar, (y) apelar* ante el Supremo Gobierno, y si fuese necesario al Congreso, hasta lograr una solución definitiva y favorable frente a la inminente Revisita.²⁸ En 1898, las comunidades asignaron a don Juan Lascano y a Esteban Vargas como apoderados generales de toda la provincia, quienes apoyados en actos, pagos, documentos y leyes sustentaron su demanda en contra de la Revisita, añadiendo que ésta, por no respetar los títulos de la comunidad, desobedecía al propio gobierno.²⁹ De esta manera el gobierno fue explícitamente

27 Esta mediación fue en principio una atribución indígena, pero a medida que la comunidad se volvió clandestina, la defensa de derechos comunitarios entró en manos de portavoces alternativos, muchas veces mestizos o blancos (Irurozqui, 1999: 717, nota 26). En la oficina de Derechos Reales, instalada en la Corte Superior de Distrito de Oruro, los apoderados solicitaron la inscripción de testimonios validados acerca de títulos coloniales, la adjudicación de terrenos, testamentos o sentencias legales. Particularmente en los años 1910 y (más aún) 1920, los registros en la oficina demuestran un incremento notable en las solicitudes para proteger tierras comunitarias, con un pico en 1924. ADRO, *Propiedades Provincias, Carangas*, 1924. En 1927, el informe anual del Prefecto dedicaba una sección especial a este auge de demandas (Calderón, 1927: 15-6).

28 AJHO, 210-1, 1899, no. 67, “Repartición de tierras. Provincia Carangas. Pueblo de Tótora”, f. 74v.

29 Lascano demandó la formalización de documentos de 1545 que anteriormente habían sido acreditados por los apoderados de las varias comunidades, pero esa vez se trató de una demanda colectiva de los 8 cantones. Sus argumentos se basaron en el acto de composición, el pago de 1000 pesos a la Corona Española, las contribuciones, la ejecución de Revisitas coloniales y el pago del compensativo de 1866. Además, refirió a una lista de leyes sustentando su demanda, entre ellas la proindiviso de 1883. Esteban Vargas advirtió al propio presidente

desafiado al afirmarse que la Revisita era ilegal porque no tomaba en cuenta los títulos de propiedad de las comunidades.

En el siglo XX continuaron las peticiones y propuestas legislativas presionando para que se restablecieran las relaciones Estado-comunidad que existían antes del proceso de exvinculación. En el caso de Carangas siguen faltando evidencias claras sobre la participación de los apoderados en la red nacional renovada de representantes comunitarios, ahora con el nombre de caciques-apoderados (Rivera, 1991: 620). Los logros de este movimiento indican un margen ampliado de autonomía comunal y presagian la Revolución Nacional de 1952 (González, 1929: 211; Fajardo, 1931: 44).

Una tercera línea estratégica de acción de resistencia a la exvinculación se encuentra más allá de los límites de la ley. Cuando erosionó la esperanza en que resultaran las acciones legales y legislativas interpuestas, las comunidades decidieron, como último recurso, negar la ley. Tampoco ésta fue una batalla improvisada, se trató más bien de un trabajo de incidencia mediante cartas, reuniones nocturnas, viajes de representantes y otros recursos.

Como en todos los casos, esta reacción fue producto de la amenaza que planteaba la Revisita. Cada vez que se presentaron revisitadores surgieron rebeliones y planes para matar al corregidor y a los revisitadores; estas reacciones violentas solían resultar de una coordinación (inter)comunitaria previa. La fuerte oposición contra la Revisita indica una creciente inseguridad sobre el acceso a la tierra, producida por el contexto de las leyes liberales. Eso no solo provocó sentimientos y acciones contra el Estado sino también entre las comunidades, al nivel de *markas*, *ayllus* e incluso entre familias. La lista de casos judiciales debido a conflictos inter-comunitarios sobre fronteras y tierras es innumerable.³⁰

que no se ejecutaría la Revisita en Carangas porque sus comunidades estaban protegidas por la ley. AJHO, 210-1, 1899, no. 67, "Repartición de tierras. Provincia Carangas. Pueblo de Totora."

30 Desde fines de la década de 1870, la corte provincial registró un número creciente de conflictos relacionados a robo, violación y disputa de propiedad en los que se registraban muchas acusaciones de abuso de autoridad. Durante la década de 1890 especialmente estas fricciones recurrentes a menudo se convirtieron en violentos y prolongados enfrentamientos

El nerviosismo entre los agentes gubernamentales por este escenario conflictivo se incrementó aún más con la mencionada ‘guerra de papel’ que iniciaron los apoderados generales y sus alusiones a una inminente revuelta generalizada. En la década de 1890, el descontento rural cristalizó en un pacto entre el general Pando, líder de los liberales, y Zárate Willca, el líder indígena. Los liberales prometieron a los indígenas devolverles las tierras comunitarias una vez en el gobierno, a cambio de su fuerza movilizada contra los conservadores, encabezados por el presidente Alonso, en la Guerra Federal de 1899 (Condarco, 2011 [1964]). Sin embargo, en el transcurso de la guerra se rompió el pacto y estalló en lo que se conoce como la Gran Rebelión que desató un temor nacional por una ‘guerra de razas’ (Condarco, 2011 [1964]: 262-72; Mendieta, 2010: 193-238).

Las comunidades de Carangas también se integraron al ejército de Willca, aunque no de manera total. Los ayllus Capi y Tũaña que se identificaban como Alonsos, con alrededor de 300 comunarios de Turco, invadieron Huachacalla para disciplinarlos. Después de la guerra, Turco tuvo que compensar el daño producido a Huachacalla, lo que se estableció en una multa de 1080 bolivianos (el valor de una recua de 108 llamas) y la cesión de Santa Bárbara de Capillas, un anexo habitado por los urus Chillagua.³¹

Cuando los liberales ganaron la guerra civil, sus antiguos aliados indígenas fueron neutralizados. Al contrario de las promesas liberales, la política de expropiación introducida por las anteriores administraciones conservadoras fue prolongada e incluso acelerada (Klein, 1993: 117). A lo largo de las primeras décadas del siglo XX esta traición desencadenó nuevos ciclos consecutivos y cada vez más intensos de insurgencia indígena.³²

que implicaban decenas e incluso cientos de comuneros armados. AJC, Legajos 29 a 44, de 1877 a 1900.

31 Pauwels, 1999. AJC, *Penales*, 1903, no. 3, f. 13; ADRO, *Propiedades Provincias, Carangas*, 1903, no. 7, fs. 7v-8, 1906, no. 4, 1910, no. 2 y 1911, no. 1 y no. 3.

32 Según testimonios de principios del siglo XX de autoridades centrales y vecinos de la provincia, reinó un clima generalizado de conflicto sobre Carangas, desencadenando en rebeliones en Tótora (1910 y 1920) y Curahuara (1920). AJC, *Penales*, 1910, no. 7, f. 2-2v; 1920, Sin no; 1920, no. 785.



Comunarios indígenas movilizados con su cabecilla.³³

El papel ambiguo de los vecinos

La resistencia multifacética desplegada por las comunidades de Carangas deja claro que la paralización de la reforma agraria en la provincia resulta de un complejo proceso de (re)negociación en que las comunidades y sus líderes se enfrentaron con actores estatales y otros sectores sociales, así como entre ellos mismos. Las alianzas con actores no indígenas forman una parte importante de esta estrategia diversificada. Tanto por la fuerza como ‘a invitación’ de las comunidades varios miembros del vecindario de la provincia intervinieron activamente en momentos centrales del proceso de negociación, como la recuperación de los títulos coloniales, la reafirmación

33 El líder indígena en el medio podría ser Manuel Mita Willka, uno de los auxiliares de Zárate y a quien se habría asignado el comando militar de Carangas. Adaptado de Condarco, 2011 [1964]: 451.

de la autonomía comunitaria a cambio del pago leal de la contribución y el despliegue de acciones colectivas. Los motivos e implicaciones de esa intervención merece un análisis más profundo.

La intermediación de los vecinos es generalmente evaluada en términos dicotómicos. Sin embargo, corresponde a una interacción ambigua de relaciones de poder e intereses comunes (Mendieta, 2010). Es esta ambigüedad entre alianza y resistencia que da dinamismo a los procesos de (re)negociación comunitaria y apunta tanto al costo como el efecto de retroalimentación implicados en esos procesos.

Según el informe detallado de la comisión de Bacarreza, el conjunto de personas reconocidas como vecinos se redujo de un tercio en 1835 a menos de 2% de la población de la provincia en 1910 (Bacarreza 1910 en Pauwels, 2006: 350-403).³⁴ El bajo número de pobladores sin acceso a tierras comunitarias fue un factor importante para el éxito de las propuestas de acción en la zona. Sin embargo, el peso demográfico indígena no explica todo. Algo interesante ocurrió con este grupo pequeño pero poderoso de vecinos. En los censos de la época se detecta una superposición entre el grupo de mestizos y los contribuyentes indígenas, es decir, había un grupo que manejaba las dos categorías sociales simultáneamente.

La trayectoria de la familia López ilustra bien este proceso. Después de la llegada y asentamiento del primer López en la provincia, a inicios del siglo XIX, sus descendientes ocuparán casi todas las funciones estatales en el pueblo de Turco, como corregidor y juez.³⁵ Empero, curiosamente aparecen en los mismos años los nombres de los mismos López en los registros de contribuyentes de Turco.³⁶ Un caso interesante es Gregorio López, quien

34 El sub-Prefecto de Carangas comentó en 1898 que entre los pobladores de su provincia “*todos son indígenas, solo 1% raza mestiza y 0.5% de raza española*” (Aramayu 1898, Anexo, xiii).

35 La historia de los López ha sido examinada en detalle por Gilberto Pauwels (1983) en base al Archivo Judicial de Corque (AJC).

36 A diferencia de su padre Juan Crystósomo, primer López que se asentó en Turco, Juan López obtuvo a mediados del siglo XIX acceso legítimo a tierras de la comunidad en el ayllu Collana, aunque el procedimiento exacto de su inclusión se desconoce. Durante las décadas siguientes sus hijos fueron incluidos en la clase de originarios de este y otros ayllus

se presenta como comerciante o corregidor en documentos notariales y judiciales, y en otros aparece como contribuyente indígena.³⁷ Jugando con dos identidades supo complementar sus ingresos comerciales y oficiales y expandir su patrimonio accediendo a tierras de comunidad por pagar cada semestre la contribución.

El caso de Gregorio López y varios de sus familiares no es aislado. Este patrón se repite en varias personas quienes por su inmersión –aunque superficial y pragmática– en el grupo de contribuyentes se convirtieron en defensores de la comunidad. Una doble agenda les guió: mantener la Revisita alejada de sus tierras y aprovecharse de su posición como defensor/apoderado.³⁸ Así, para muchos de ellos, defender la comunidad se volvió un negocio. Como escribió Lima en 1921:

Las sucesivas violencias provocadas posteriormente entre las parcialidades indígenas litigantes, cuyos hechos que parecen inesperados e imprevistos, han sido anteladamente (sic) dispuestos con toda reserva por aquella nueva especie de tinterillos, apoderados y consejeros que hormiguean en los pueblos de Carangas, suscitando tales

de Turco. ANB, *Rv*, 225. “Matricula de la Provincia de Carangas.” 1860, no. 226, fs. 117v, 123v, 124v, 125v-126, y *Rv*, 226. “Matricula de la Provincia de Carangas.” 1864, no. 227, fs. 117v, 123v, 124v y 128v.

- 37 Gregorio demuestra así la capacidad de muchos vecinos de cambiar entre ambas esferas según las oportunidades del momento. Defendió sus sayañas adquiridas frente a las autoridades estatales como *contribuyente de primera clase* mientras defendía sus intereses comerciales como “ciudadano” frente a las mismas autoridades. AJC, 1870, no. 1139 y 1871, no. 1201.
- 38 Al verificar los apoderados registrados en los libros de Derechos Reales, por ejemplo en demandas de acreditación de títulos de composición con datos sobre las mismas personas, en otros archivos observamos que muchos de ellos eran vecinos. Varios de ellos se sumaron a las protestas anti-Revisita para prevenir que les impidieran el acceso a las tierras de la comunidad; al mismo tiempo explotaron el papel de defensor para consolidar su poder, explotando más a los comunarios. Ejemplos de (familias de) vecinos que representaron a comunarios, a veces de ayllus donde ellos mismos lograron registrarse como contribuyentes, son el caso de Juan Lascano y Pedro Flores en diferentes comunidades; Andrés Portillo, Juan de la Cruz Quispe y Toribio Flores en Sabaya; los Rojas en Sabaya y los Rocha en Huailamarca. Respectivamente para Lascano: ADRO, *Propiedades Provincias, Carangas*, 1918, no. 10-12 (Lascano); 1909, no. 2 y 3-4; 1911, no. 1 y 6 (Portillo); 1918, no. 4; 1915, no. 2 y 1916, no. 10; 1906, no. 4; 1903, no. 7; 1914, no. 2 y 3; 1926, no. 18, 19, 27 y 30 (Portillo, Quispe y Flores); 1909, no. 7; 1916, no. 8 y 9; 1917, no. 4; 1928, no. 6 (Rojas); 1924, no. 14 y 1928, 3-5 (Rocha).

emergencias nuevos motivos para la iniciación de otra serie de acciones criminales (Lima, 1921: 111-2.)

Pero más allá del lucro a corto plazo su interdependencia con los comunarios lleva a estos vecinos a tentativas de acercamiento que terminan a largo plazo en lo que Pauwels denomina una ‘indianización’ de los vecinos (Pauwels, 1983: 213). En 1910, Bacarreza comentó acerca de este proceso que

La raza mestiza [...] tiende a desaparecer por las emigraciones y el consiguiente proceso de reversión a la primitiva raza; fenómeno que se observa casi a diario en los matrimonios de mestizos con indias o viceversa (Bacarreza 1910 en Pauwels, 2006: 373).

Según Platt, la ausencia del Estado presionó a los vecinos hacia una posición donde negociación y conciliación con las comunidades era inevitable (Platt, 1987: 306). La fusión de los vecinos con la comunidad, reforzando su desaparición que se había iniciado a finales de la Colonia por el abandono de las minas, tuvo una doble implicación para el (no) avance de la exvinculación; se trata al mismo tiempo de un proceso camuflado de usurpación de tierras comunitarias y de otro lado su registro formal como contribuyentes convirtió la Revisita en una intrusión indeseada también para ellos. Mientras se aferraron a sus privilegios, se produjo un lento proceso de ‘aymarización’ entre los mestizos.

Los comunarios de Carangas recuerdan que *los vecinos se han bumillado*.³⁹ El gobierno calificó esta actitud como una ‘reversión’ de lo que inicialmente habían aplaudido como la “vanguardia de la modernidad”, hipotecando la incorporación nacional de esas comunidades “salvajes” (Mendieta, 2010, 240-256).

Sin embargo, y sin negar la real discrepancia como fruto de las relaciones de poder, este proceso mitigó la segregación y el estallido violento antes y durante la declaración de la reforma agraria de 1953, como ocurrió en las regiones de hacendados.

39 Testimonio de un comunario. Taller con la Asociación de la Tercera Edad, Turco, 23/11/2008.

Observaciones finales: el costo y efecto de retroalimentación de la negociación

Siendo el objeto de explotación colonial y extractivismo post-colonial durante siglos, los Andes se constituyen en un importantísimo exponente (aunque con los siglos cada vez más desafiado) de la defensa de los derechos comunitarios. La experiencia de la reforma agraria en comunidades como las de Carangas puede interpretarse como una interrupción en el proceso de desposesión y mercantilización de la tierra en los Andes. Esquemáticamente, la ley de 1874 representa la concreción de los intentos de estandarizar (o volver gobernable) la tenencia de la tierra dentro de un ‘nuevo orden’. Para ello hubo que cortar el vínculo entre la tierra y el control comunitario, integrándola en un mercado de tierras y así ampliar la frontera de la zona dominada por relaciones capitalistas. Sin embargo, si bien esas presiones produjeron una marginalización de las comunidades rurales, éstas ejercieron mecanismos de contra-presión que frustraron la construcción de un marco uniforme para el control de la tierra.

La dinámica de (re)negociación comunitaria revelada por un análisis detallado del caso de Carangas desafía la imagen de una llanura desértica y desconectada. Las estrategias desarrolladas por las comunidades contribuyeron a la creación de un margen vital para la tenencia de tierras comunitarias dentro de la legislación nacional. Pero este logro no fue una victoria unilateral, las negociaciones tuvieron su precio. La resistencia organizada se logró a costo de inversiones financieras y compromisos políticos. Al mismo tiempo, este proceso fue retroalimentado por efectos que a menudo alteraron o frustraron el imaginado curso lineal y prescrito de la mercantilización de tierras. Hubo importantes acciones no siempre muy visibles en el proceso de (re)negociación que permitieron el mantenimiento de sistemas de tierra comunitaria, añadiendo textura a una experiencia aparentemente simple y generalizada.

La estrategia de las comunidades indígenas de adoptar los códigos legales europeos les obligó a conformarse con las premisas de estos códigos (véase también Fenelon y Hall, 2009: 10). Eso se ve en la apropiación por las comunidades de mecanismos impuestos por el propio Estado, específicamente en

el uso de los títulos de propiedad comunitaria, la contribución indígena y la red de apoderados como palancas de negociación. Sin embargo, las acciones legales desplegadas revelan una selección minuciosa y una formulación ingeniosa de argumentos en los que se ve un diálogo constante entre una lectura indígena y los límites del marco jurídico oficial, orientados hacia la creación de espacios de (auto)gobernanza (Rivera, 1991: 625; Platt, 1982).

A pesar de su creciente vulnerabilidad, las comunidades lograron generar condiciones para una reivindicación de la autonomía comunal en el proceso de exvinculación. Ya que las reformas agrarias como mecanismo político generalmente subestiman la complejidad y vitalidad de los sistemas consuetudinarios que pretenden reformar, sus trayectorias están marcadas por desviaciones y frustraciones. Aquí se vio cómo las acciones comunitarias materializaron en *lagunas legales a través de las cuales las comunidades indígenas podrían evadir o impugnar las nuevas políticas fiscales y de la tierra* (traducción propia, Larson, 2004: 220). El efecto no fue solo una reducción en la velocidad sino también una alteración fundamental del curso y resultado previsto de la reforma (Barragán, 2012).

Por otra parte, esta estrategia creó oportunidades para las élites locales de interferir en el arbitraje de la tierra, en parte debido a la necesidad de actuar a través de apoderados. Su mediación, si bien ayudó a fortalecer el armamento legal de la comunidad, tuvo un efecto nocivo sobre las estructuras de representación comunal y el control sobre evidencias de sus derechos de propiedad (Rivera, 1991: 607). Sin embargo, la mediación y el rol de los vecinos como ‘contribuyentes’ si bien les sirvió para consolidar su poder muestra también que el papel de las élites rurales no es necesariamente erosionar el sistema de tierras comunitarias.

Internamente, los esfuerzos por detener la exvinculación ocasionaron serios conflictos inter-comunitarios, aunque los innumerables casos de intrusiones no siempre tuvieron una conexión directa con la nueva legislación de tierras, muestran un aumento de presión sobre los recursos comunales. La inseguridad jurídica y la marginación espacial contribuyó a una creciente desigualdad, pequeñas comunidades fueron usurpadas por comunidades colindantes más fuertes y se produjo una diferenciación entre campesinos, el caso del pueblo uru es un ejemplo extremo de esto último.

Ambos procesos de ‘aymarización’ de vecinos y urus demuestran cómo, en el contexto de las reformas agrarias, la disputa territorial cobró muy diversas formas, y la formación de élites y las tensiones políticas produjeron cambios sustanciales en la seguridad de derechos sobre la tierra, el estatus social y las configuraciones étnicas. También territorialmente la experiencia de Carangas en la primera reforma agraria tuvo sus repercusiones. Poco a poco, el Estado boliviano sin liquidez y burocráticamente débil decidió ‘retirarse’ de la región, creando así un vacío de poder que permitió la preservación del manejo comunitario de la tierra. Este margen para la autonomía territorial comunitaria fue constantemente renovado a través del proceso de (re)negociación. Hasta hoy el Estado boliviano parece no tener una comprensión completa de los sistemas comunitarios de tenencia de la tierra ni un enfoque adecuado de intervención en los procedimientos internos tales como la transferencia de tierras.

Aunque no se puede pretender que la experiencia de Carangas sea simplemente replicada, su historia es representativa para otros espacios autónomos donde las comunidades, sean rurales o urbanas, buscan mantener un mínimo grado de autodeterminación dentro de un mundo globalizado. En el mundo de hoy, en el que las presiones sobre las comunidades para convertirlas en terreno extraíble solo se intensifican, estas luchas no pueden ser percibidas como una última convulsión del poder comunitario sino como una garantía de que la recreación continua de acciones y espacios autonómicos es posible.

Bibliografía

- Andolina, Robert; Laurie, Nina; Radcliffe, Sarah A.
2009 *Indigenous Development in the Andes: Culture, Power, and Transnationalism*. Durham: Duke University Press Books.
- Araghi, Farshad; Karides, Marina
2012 “Land Dispossession and Global Crisis: Introduction to the Special Section on Land Rights in the World-System” en *Journal of World-Systems Research* XVIII, no. 1: 1-5.

- Aramayu, Andrés
1898 “Informe del Prefecto y Comandante General del Departamento de Oruro, Coronel Andrés Aramayu. 1898”, editado por la Prefectura de Oruro.
- Arteaga, Ana *et al.*
2006 “Estudio de caso Oruro. Reseña histórica y consulta sobre regionalización del Departamento de Oruro” en *Procesos de desconcentración prefectural en Bolivia*, 507-57, Barrios Suvelza (ed.). La Paz: ForoDAC.
- Barragán, Rossana
2012 “Los títulos de la Corona de España de los indígenas: Para una historia de las representaciones políticas, presiones y negociaciones entre Cádiz y la República liberal” en *Boletín Americanista*, 65: 15-37.
2009 “De hegemonías y ejemonías: Una perspectiva histórica sobre los recursos del Estado” en *Tensiones irresueltas. Bolivia, pasado y presente*, John Crabtree, George Gray y Laurence Whitehead (eds.) La Paz: Plural Editores.
- Barragán, Rossana; Peres Cajías, José
2007 “El almacén estatal y sus imaginarios. Historia del Estado” en *Informe nacional sobre el desarrollo humano. El estado del Estado en Bolivia*. La Paz: PNUD.
- Calderón Mendoza, Claudio
1927 “Informe político-administrativo del Prefecto del Departamento de Oruro. Gestión 1926-1927”, Oruro: Prefectura de Oruro.
- Cole, Daniel H.; Ostrom, Elinor
2012 “The Variety of Property Systems and Rights in Natural Resources” en *Property in Land and Other Resources*, Daniel H. Cole y Elinor Ostrom (eds.), 37-66. Cambridge: Lincoln Institute of Land Policy.
- Condarco Morales, Ramiro
2011 [1964] *Zárate. El “temible” Willka. Historia de la rebelión indígena de 1899*, 4ta. ed. Santa Cruz: Editorial El País.

- Cottyn, Hanne
 2012 “Entre comunidad indígena y Estado liberal: los vecinos de Carangas (siglos XIX-XX)” en *Boletín Americanista*, 65.
- Fajardo, Francisco
 1931 “Informe del Prefecto del Departamento de Oruro Dr. Francisco Fajardo. Gestión: Constitucional de 1931”, Oruro: Prefectura de Oruro.
- Fenelon, James V.; Hall, Thomas D.
 2009 *Indigenous Peoples and Globalization*. Boulder: Paradigm Publishers.
- González Flores, Raimundo
 1929 “Informe del Prefecto del Departamento de Oruro General Raimundo Gonzalez Flor. Gestión Administrativa 1928-1929”, Oruro: Prefectura de Oruro.
- Grieshaber, Erwin P.
 1980 “Survival of Indian Communities in Nineteenth-Century Bolivia: A Regional Comparison” en *Journal of Latin American Studies* 12 (2): 223-69.
- Hidalgo Lehuedé, Jorge; Durston, Alan
 2004 “La presencia andina en los valles de Arica, siglos XVI-XVIII: Casos de regeneración colonial de estructuras archipelágicas” en *Historia Andina en Chile*, Jorge Hidalgo Lehuedé (ed.), 479-506. Santiago: Editorial Universitaria.
- IGM
 2000 *Atlas digital de Bolivia*. La Paz: Instituto Geográfico Militar.
- Irurozqui Victoriano, María
 1999 “Las paradojas de la tributación. Ciudadanía y política estatal indígena en Bolivia, 1825-1900” en *Revista de Indias* LIX, 217: 705-40.
- 1994 *La armonía de las desigualdades*. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- Jackson, Robert H.
 1997 *Liberals, the Church, and Indian Peasants Corporate Lands and the Challenge of Reform in Nineteenth-Century Spanish America*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Klein, Herbert

2011 *A Concise History of Bolivia*, 2da. ed. Cambridge: Cambridge University Press.

1993 *Haciendas and Ayllus. Rural Society in the Bolivian Andes in the Eighteenth and Nineteenth Centuries*. Stanford: Stanford University Press.

Langer, Erick D.; Jackson, Robert H.

1990 “El liberalismo y el problema de la tierra en Bolivia (1825-1920)” en *Revista de Historia*, 5: 9-32.

Lara, Marcelo

2014 “Los urus del lago Poopó” en *Chiwanku*, 860 (13/03/2014).

Larson, Brooke

2004 *Trials of Nation Making: Liberalism, Race, and Ethnicity in the Andes, 1810-1910*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lima, Eduardo A.

1921 “Etnografía de la provincia de Carangas. Su importancia para Bolivia. Reformas sociales e institucionales”, La Paz: Intendencia de Guerra.

Medinacelli, Ximena

2010 *Sariri*. ASDI, IFEA, IEB. La Paz: Plural Editores.

2005 “Los pastores andinos: Una propuesta de lectura de su historia” en *Bulletin de l’Institut Français d’Études Andines*, 34 (3): 463-74.

Mendieta Parada, Pilar

2010 *Entre la alianza y la confrontación. Pablo Zárate Willka y la rebelión indígena de 1899 en Bolivia*. IFEA, ASDI, IEB. La Paz: Plural Editores.

2008 “Una aproximación a la historia de Carangas a través de las rebeliones indígenas: Siglos XVIII-XIX” en *Anales de la Reunión Anual de Etnología*, 21: 383-92.

2006 “Caminantes entre dos mundos: Los apoderados indígenas en Bolivia (siglo XIX)” en *Revista de Indias LXVI*, 238: 761-82.

Molina Rivero, Ramiro

2006 “La tradicionalidad como medio de articulación al mercado: Pampa Aullagas, una comunidad pastoril en Oruro” en *De memorias e identidades. Los aymaras y urus del sur de Oruro*, Ramiro

- Molina Rivero (ed.). Colección Cuarto Centenario de la Fundación de Oruro. La Paz: IEB / ASDI-SAREC/ DIALOGO.
- Moore, Jason
 2015 *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*. London y New York: Verso.
- 2010 “‘Amsterdam Is Standing on Norway’ Part I: The Alchemy of Capital, Empire and Nature in the Diaspora of Silver, 1545-1648” en *Journal of Agrarian Change*, 10 (1): 33-68.
- Morales, Constantino
 1910 “Informe presentado ante el Supremo Gobierno”, Oruro: Prefectura de Oruro.
- Ovando Sanz, Jorge Alejandro
 1985 *El tributo indígena en las finanzas bolivianas del siglo XIX*. La Paz: Comité Ejecutivo de la Universidad Bolívar.
- Pauwels, Gilberto
 2006 “Carangas en el año 1910. El informe de Zenón Bacarreza” en *Ensayos históricos sobre Oruro*, Cajías de la Vega, Magdalena et al. (eds.) 337-403. IEB / ASDI. La Paz.
- 1999 “Santa Bárbara de Chillagua. Aporte a la recuperación de la etnohistoria uru en Carangas” en *XIII Reunión Anual de Etnología. Identidades, Globalización o Etnocidio*, 72-78. La Paz: Museo Nacional de Etnografía y Folklore, Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia, Viceministerio de Cultura.
- 1983 *Dorpen en gemeenschappen in de Andes: Socio-culturele veranderingen bij Boliviaanse Aymara* (disertación doctoral). Leuven: Katholieke Universiteit Leuven.
- Peluso, Nancy Lee; Lund, Christian
 2011 “New Frontiers of Land Control: Introduction” en *Journal of Peasant Studies*, 38 (4): 667-81.
- Platt, Tristan
 1987 “The Andean Experience of Bolivian Liberalism” en *Resistance, Rebellion and Consciousness in the Andean Peasant World 18th-20th Century*, Steve J. Stern (ed.), 280-326. Madison: University of Wisconsin Press.

- 1984 “Liberalism and Ethnocide in the Southern Andes” en *History Workshop Journal*, 17 (1): 3-18.
- 1982 *Estado boliviano y ayllu andino: Tierra y tributo en el Norte de Potosí*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Rivera Cusicanqui, Silvia
- 1991 “Pedimos la revisión de límites: Un episodio de incomunicación de castas en el movimiento de caciques-apoderados, 1919-1921” en *Reproducción y transformación de las sociedades andinas, XVI-XX*, Segundo Moreno y Frank Salomon (eds.). Quito: Movimiento Laicos para América Latina.
- Rivera Cusicanqui, Silvia; Equipo THOA
- 1992 *Ayllus y proyectos de desarrollo en el Norte de Potosí*. La Paz: Ediciones Aruwiwiri.
- Rivière, Gilles
- 1982 “Sabaya: Structures socio-economiques et representation symbolique dans les Carangas, Bolivia”, París: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
- Ruz, Rodrigo; Díaz, Alberto; Fuentes, Rodrigo
- 2011 *Timalchaca. Fiesta, tradición y costumbre en el Santuario de la Virgen de los Remedios*. Arica: Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, Comisión Asesora Región de Arica y Parinacota del Consejo de Monumentos Nacionales.
- Taborga, José Raimundo; Gutiérrez, José Manuel; Soruco, Santiago; de la Lastra, Manuel (Ministro de Hacienda); Melgarejo Mariano (Presidente)
- 1868 “Bolivia: Ley de 28 de Septiembre de 1868”, Asamblea Constituyente. Sucre.
- Topik, Steven; Wells, Allen
- 1997 *The Second Conquest of Latin America. Coffee, Henequen, and Oil During the Export Boom, 1850-1930*. Austin: University of Texas Press.
- Ubink, Janine M.; Hoekema, Andre J.; Assies, Willem J. (eds.)
- 2009 *Legalising Land Rights: Local Practices, State Responses and Tenure Society in Africa, Asia and Latin America*. Leiden: Leiden University Press.

- van Bavel, Bas; Hoyle, Richard (eds.)
 2010 *Rural Economy and Society in North-Western Europe, 500-2000. Social Relations: Property and Power*. Turnhout: Brepols.
- West, Terry L.
 1981 “Sufriendo nos vamos: From a Subsistence to a Market Economy in an Aymara Community of Bolivia” (disertación doctoral). New York: New School of Social Research.

Fuentes primarias

- Archivo y Biblioteca Municipal de Oruro (ABMO). Casa de Culturas, Oruro.
Libro de matrícula, padrón general de la provincia de Carangas, 1852 (no. 426).
- Archivo de los Derechos Reales de Oruro (ADRO). Corte Superior de Distrito, Oruro.
Propiedades Provincias, 1894-1930.
- Archivo Judicial de Corque (AJC). Corte de Corque, Corque.
 Archivo Histórico, hasta 1900. *Legajo 18 (1860-1862) a Legajo 44 (1898-1900)*.
 Archivo Semi-Histórico, 1900-1950. *Civiles (1900-1930); Penales (1900-1930)*.
- Archivo Judicial Histórico de Oruro (AJHO). Corte Superior de Distrito, Oruro.
Sección “inactiva”, 1606-1899.
- Archivo Nacional de Bolivia (ANB). Archivo y Biblioteca Nacional de Bolivia, Sucre.
 Serie Padrones y Catastros, 1773-1902. *Revisitas (Rv.)*, Carangas. Ministerio del Interior (MI), 1825-1899. *Oruro, departamento y provincias*.
- Biblioteca Arturo Costa de la Torre (CDLT). Oficialía Mayor de Culturas, La Paz. *Gacetas judiciales*. 1895-1896.

La invención del indio iletrado: la pedagogía de la raza en Bolivia¹

Brooke Larson²

Resumen

Utilizando la metáfora de Angel Rama de “la ciudad letrada” este ensayo explora los agudos debates que dividieron a las élites letradas sobre el ilustrado ideal de la educación universal y el imperativo sociopolítico boliviano de “civilizar” (hispanizar, alfabetizar) al indio. Una utopía liberal-oligárquica de alfabetización popular de escuelas indígenas ambulantes capturó la imaginación de numerosos educadores reformistas de principios de siglo XX. Pero a la vez, esta utopía suscitó una feroz oposición de intelectuales indigenistas, cuya misión era celebrar y preservar las virtudes raciales de los indios bolivianos, su mantra era “educar al indio en su medio.” Explorando la escritura de las élites bolivianas en un contexto sociopolítico, en este artículo me propongo poner al descubierto el profundo pensamiento racializado y la ansiedad social que permeaba a los escritos liberal-conservadores y a las políticas educativas de principios del siglo XX. Desenmascarando el ideal de una “pedagogía nacional” unificada que ganó rápida aceptación en la Bolivia en 1910, este artículo muestra que para 1920 las élites bolivianas repudiaron los ideales liberales republicanos de educación y alfabetización universal. En lugar de ello, el gobierno puso en práctica una “pedagogía de la raza” que consistió en un aparato de normas pedagógicas y de políticas que enfatizaron “el conocimiento útil” y “una ciudadanía modesta” que mantuviera a los indios en su lugar natural.

- 1 Una primera versión de este artículo se publicó en: Laura Gotkowitz, ed. *Histories of Race and Racism. The Andes and Mesoamerica from Colonial Times to the Present*. Durham, N.C.: Duke University Press, 2011, pp. 134-156. Y una versión en español en: Marisol de la Cadena, ed., *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*. Popayán, Colombia: Envion Editores, 2007, pp. 121-154.
- 2 Profesora de Historia de la Stony Brook University, Nueva York.

Abstract

Borrowing Angel Rama's famed metaphor, "la ciudad letrada", this essay explores the fierce debates that divided Bolivia's lettered elites precisely over the Enlightenment ideal of "universal education" and Bolivia's sociopolitical imperative to "civilize" (i.e., to hispanize and alphabetize) the Indian. A liberal-oligarchic utopia of popular literacy and ambulatory "Indian" schools captured the imagination of many education reformers in the early years of the 20th Century. But it also stirred up a vociferous opposition of indigenista intellectuals, whose mission was to celebrate and preserve the racial virtues of the Bolivian Indian; their mantra was "to educate the Indian in his habitat." Exploring elite writings in socio-political context, I want to expose the deeply racialized thinking and social anxiety that permeated liberal-conservative writings and education policies in early 20th Century Bolivia. Unmasking the unifying ideal of "national pedagogy" (which rapidly gained currency in 1910), this article argues that by 1920, Bolivian elites had repudiated liberal-republican ideals of universal literacy and schooling. Instead, the government put into place "a pedagogy of race" – that is, a set of pedagogic norms and policies that emphasized "useful knowledge" and "modest citizenship" that would keep the Indian in his "natural" place.

Desde que el crítico literario Ángel Rama fundió por primera vez las ideas de escritura, poder imperial y urbanismo en una sola poderosa metáfora –“ciudad letrada”–, los intelectuales han estado fascinados con el papel que jugó lo letrado en la colonización cultural y espacial de las Américas (Rama, 1996).³ La ciudad letrada comenzó como un modelo de polis clásica que los gobernantes ibéricos copiarían sobre los paisajes indómitos del Nuevo Mundo. Cada una de tales ciudades serviría como una fortaleza de la civilización ibérica, así como de *locus* de la escritura, la ley y la burocracia ultramarina del monarca. A medida que el imperio español fue forjando su maquinaria de administración imperial, sus espacios urbanos pronto devinieron en “ciudades de protocolos”, productoras de leyes, regulaciones, proclamas, certificados, propaganda –para no mencionar en primer lugar las ideologías seculares y religiosas destinadas a justificar toda la empresa colonial. “Así empezaron”, escribe John Chasteen en su introducción a la reedición del libro de Rama, “los vínculos estrechos, perdurables, de gran

3 Véase también González Echevarría (1990), Mignolo (1996) y Adorno (1986).

importancia para la vida y literatura latinoamericana, un nexo con la cultura letrada, el poder estatal y el emplazamiento urbano que Ángel Rama denomina *la ciudad letrada...*” (1996: vii).

En el nudo de tan intrincada relación entre escritura, poder y urbanidad se hallaba un pequeño grupo de administradores, abogados y otros educados hombres de letras (a quienes Rama identifica como “letrados”);⁴ en tanto dueños y señores de la palabra escrita, agentes del gobierno imperial y demiurgos de la civilización, estos letrados se convirtieron en una fuerza tradicional de la vida pública latinoamericana. No solo monopolizaron los símbolos e instrumentos del conocimiento y el poder imperial en sociedades colonizadas radicalmente heteroglósicas, sino que también condujeron los asuntos cotidianos de la administración, la justicia y la extracción. Los letrados fueron los agentes de carne y hueso encargados de poner en práctica la famosa sentencia de Antonio de Nebrija (1492) sobre que la lengua de Castilla era “la acompañante del imperio”.

El vínculo entre escritura, espacio urbano y legitimación de la dominación solo se hizo más fuerte con el tiempo, a medida que los pueblos indígenas se fueron apropiando de la escritura en castellano –particularmente la escritura legal y notarial– en sus sucesivas protestas y negociaciones ante sus patrones españoles. Conforme los súbditos indígenas fueron arrastrados a la órbita de la justicia imperial española, la ciudad letrada fortaleció su función espacial y burocrática como una metrópoli interna comprometida con el doble proyecto monárquico: la colonización y la evangelización de los pueblos indígenas en las remotas áreas rurales. En las serranías amerindias en particular, donde millones de campesinos superaban ampliamente en número los enclaves urbanos de las poblaciones hispanas e hispanizantes, la ciudad letrada se convirtió en un punto nodal permanente de la colonización en curso, la cual sobrevivió largamente a su función original de puesto de avanzada del imperio ibérico.

4 Según Mignolo, el término “*letrado*”, de empleo regular en la Castilla del siglo XVI, portaba dos significados: alguien que poseía conocimientos científicos (dado que este conocimiento estaba asociado con la palabra escrita) y también se aplicaba a los expertos en leyes (incluidos abogados, notarios y escribanos). Rama emplea el término para identificar a los funcionarios especializados de alto rango que realizaban el trabajo ideológico y administrativo del régimen colonial español.

A mediados del siglo XIX, el ideal urbano español era todavía el coto de una minúscula élite hispánica que monopolizaba la lengua dominante y sus signos: la ciudad letrada postcolonial se definía todavía en contraposición a los vastos, bárbaros e iletrados espacios del interior. No menos que en el siglo XVI, su agenda autodefinida fue la de administrar la incorporación de las masas indómitas al ámbito de la economía y la cultura nacionales y modernizadoras. Rama reconstruye la rica vitalidad de las ciudades latinoamericanas de finales del siglo XIX, cuando fueron sacudidas y transformadas por las fuerzas sociales de la modernización –migración, urbanización, la proliferación de culturas populares y laborales, el surgimiento de las movilizaciones campesinas y de trabajadores, la irrupción de una nueva generación de letrados, quienes, en tanto periodistas, escritores nacionalistas, maestros, abogados, docentes universitarios, empezaron a “ampliar el ejercicio de las letras” (Rama, 1996: 56). Recorriendo los circuitos del nacionalismo a principios del siglo XX, la ciudad letrada se extendió al campo para redescubrir su legado nacional, sus paisajes interiores y sus costumbres prestas a desaparecer. Bajo la pluma de letrados idealistas se dio un estallido de novelas de “descubrimiento”, versos y ensayos, los cuales fueron elaborados en las culturas y literaturas oficiales nacionales. Al mismo tiempo, la ciudad letrada empezó a producir varios esquemas educacionales para brindarles a las masas “instrucción pública”, “educación universal” o “pedagogía nacional”. Estos nuevos letrados parecían ser los adalides de un nacionalismo universalizador, si no de un idealismo revolucionario, que finalmente rompería la barrera colonial mediante el incremento del acceso a la alfabetización más allá de unos cuantos privilegiados.

No obstante, la arrolladora narrativa de Rama acerca de la ciudad letrada nunca da cuenta de su desaparición. Inclusive en el México revolucionario, donde poderosas fuerzas democratizadoras desataron un masivo programa con las reformas educativa y agraria, la democratización cultural permaneció elusiva, señala él, “dejando el viejo elitismo del país intacto y vigoroso” (*idem*: 122). En otras regiones, como en los Andes, la ciudad letrada de escritores y gobernantes, abogados y “doctorcitos” se perpetuó con más éxito. Por muy transformada que estuviese la vida urbana bajo el impacto de la modernización económica y el influjo político,

“mantuvo todavía una visión de sí misma como una aristocracia cultural, [a pesar de que] incorporó poderosas corrientes democratizadoras” (*idem*: 112). Jeremy Adelman recientemente ha llamado la atención sobre esta sutil paradoja en la obra de Rama, donde los “letrados proclaman ser los abanderados del cambio, pero terminan reproduciendo una condición seminal de la historia latinoamericana: el poder de la ciudad... En toda la diversidad de mutaciones de letrados en Latinoamérica... gobernantes y escritores compartieron una relación especial, con frecuencia simbiótica, que ha perpetuado las prácticas de autoridad en un continente de bastas desigualdades e injusticias” (2004: 230).

Una forma de analizar esta paradoja persistente es explorar las batallas ideológicas que irrumpieron en la ciudad letrada con respecto a la cuestión de la alfabetización popular. Si la escritura, y específicamente las formas oficiales y legales de escritura (las que Roberto González Echevarría denomina “las artes notariales”), proporcionó un poderoso símbolo cultural y una herramienta de legitimidad en una sociedad racialmente dividida, radicalmente desigual, entonces su sometimiento a la gran causa de la escolaridad pública o universal iba a producir inevitablemente una gran controversia entre aquellos que tenían más que perder. Incluso si las precoces élites nacionalistas hubiesen podido anticipar el reciente argumento histórico de Benedict Anderson acerca de que la difusión de un lengua vernácula unificadora, la alfabetización y la cultura impresa proporcionaron la tecnología requerida para que una sección transversal más amplia de la población invoque una imaginada comunidad política a partir de los restos resquebrajados del territorio colonial,⁵ ellos probablemente no habrían conducido sus asuntos políticos e intelectuales de manera diferente. Inclusive los intelectuales disidentes, que lideraron la era del nacionalismo cultural a principios del siglo XX, eran tradicionalistas que celebraban simultáneamente el languidecimiento de las “tradiciones populares” y las culturas populares urbanas de la nación, como también las fuerzas democratizadoras que amenazaban con infiltrarse y corromper su feudo espacial y cultural.

5 En muchos sentidos, el arrollador ensayo de Ángel Rama sobre la longevidad de la ciudad letrada puede ser leído en contraste con el famoso texto de Anderson (1983).

Muchos se preocupaban, por ejemplo, por difundir la alfabetización, la movilidad cultural y la ciudadanía plena para los campesinos, clases trabajadoras o nuevos emigrantes que empezaban a fluir hacia las ciudades. Desde su perspectiva, el apego ciego a normas republicanas o universales fue equivalente a renunciar a los términos de su propio privilegio cultural y autoridad, y los debates en curso sobre la educación dieron lugar a variantes conservadoras que desafiaban a los ideales europeos de universalidad, positivismo y democracia. Pero también estaban en pugna intereses materiales reales y de clase. Ninguna generación de letrados estaba ansiosa de renunciar a su acceso privilegiado al poder y el conocimiento; ninguno quería abandonar su parte del poder cultural y retirarse de la vida pública, especialmente cuando la participación en la plutocracia cultural siguió confiriendo estatus, prestigio y riqueza a quienes recorrían los circuitos de la política del poder.

Y, sin embargo, en 1870, el ideal de educación pública empezaba a difundirse más allá de los reformadores vanguardistas de Uruguay y Argentina hacia el corazón de las naciones andinas, donde los reformadores liberales voltearon sus miradas a Europa y los Estados Unidos en busca de modelos pedagógicos que importar y adaptar a sus propias sociedades. Siguiendo las huellas de Domingo Sarmiento, una corriente de peregrinos criollos se encaminó a las capitales de Europa o Estados Unidos para estudiar las pedagogías de vanguardia, las que los guiarían en el establecimiento de sistemas nacionales de educación y en la inculcación de valores cívicos a las masas.⁶

6 La historia sociológica de la educación latinoamericana está más allá del alcance de este artículo. No está demás señalar que los investigadores se han percatado desde hace mucho de la relación irritante entre valores educacionales, intereses ideológicos y partidarios, y las presiones sociales y populares por el cambio. Pero una narrativa global, generalmente aceptada por los investigadores, traza el declive del ideal de un público letrado universal de cara a un creciente escepticismo. Después de 1900, un abanico de reformadores de la educación, de la derecha e izquierda del espectro político, empezaron a cuestionar la función de la escolaridad en las sociedades subdesarrolladas divididas radicalmente por región, raza y clase. Véase Britton (1994), Carnoy y Samoff (1990). Avanzado el siglo, México, Perú, Bolivia, Brasil e inclusive más tarde las post revolucionarias Cuba y Nicaragua, se convirtieron en puntos focales de programas innovadores en alfabetización popular y educación informal entre los pobres privados de derechos. El movimiento de bases por las “pedagogías del oprimido” se hizo famoso luego del trabajo y escritos del educador y activista brasileño Paulo Freire.

Es así que incluso antes de que muchas naciones hubiesen establecido la escolaridad pública, el programa para ofrecer “educación e instrucción” a las masas se convirtió en una fuente de encarnizados enfrentamientos entre diversas facciones de la élite letrada, cada cual buscando afirmar su autoridad intelectual e institucional sobre esta nueva herramienta de construcción de la nación, y para emplearla con el fin de promover sus diferentes intereses ideológicos, partidarios y de clase. Hacia 1910, esas disputas intra-élite sobre la educación y otras reformas sociales fueron atizadas por grandes teorías acerca de la identidad nacional, la raza y el género (cf. Stepan, 1991). De manera creciente, la propia idea de educar a las masas con el fin de incorporarlas en la nación en diversos papeles (como ¿ciudadanos con plenos derechos?, ¿trabajadores asalariados?, ¿soldados patriotas?) removi6 cuestiones ideológicas y pseudocientíficas más profundas acerca de la capacidad de la nación para el “mejoramiento racial”, el progreso económico o la homogeneización cultural. Los nacionalistas letrados, a su vez, tomaron prestados elementos del idealismo alemán para examinar a fondo el carácter moral de la nación, la esencia racial-cultural o el pasado mítico –todas formas estratégicas de conocimiento y poder que podrían guiar a los “ap6stoles de la educación” de la nación para elevar a las masas y redimir la nación.⁷

En la ciudad de La Paz los riesgos en juego eran particularmente elevados a principios del siglo XX, luego de que fuese transformada en la sede nacional del poder económico, político e intelectual. Su papel secundario fue el de una metrópoli interna, morada de escritores y hombres de Estado que estaban diseñando nuevas políticas liberales de reforma agraria y proyectos civilizadores para la población aimara del altiplano. Las provincias periféricas de La Paz, pobladas por cerca de medio millón de campesinos

7 Los teóricos críticos de la escuela, y de otros regímenes disciplinarios del Estado modernizador, se apoyan fuertemente en la ideas de Michel Foucault. Se aproximan a la escuela no solo desde un punto de vista restringido institucional o pedagógico, sino también como un nuevo lugar social y simbólico donde se formaron nuevas relaciones de poder, representaciones y conocimientos en sociedades en tránsito hacia sociedades industriales modernas. La teoría social crítica acerca de la política de la educación es particularmente útil para comprender las relaciones existentes entre la escuela, las tradiciones culturales y las identidades de los grupos constituyentes, y la economía política más amplia. Véase, por ejemplo, Levinson *et al.* (1996) y Giroux (1992).

aimaras, eran cada vez más atractivas como zona agrícola para los especuladores de tierras y los latifundistas, ansiosos por beneficiarse de las leyes liberales de reforma agraria, el arribo de los ferrocarriles, los crecientes mercados urbanos de alimentos y la proliferante fuerza laboral de reserva de los desposeídos ex-comunarios. A medida que la lucha por las tierras indígenas se hizo más cruel, la ciudad de La Paz experimentó un flujo de refugiados aimaras que escapaban de las amenazas de la violencia rural y el despojo de tierras. La metafórica ciudad letrada, en otras palabras, se hallaba bajo el asalto de las fuerzas reales, tangibles, de la modernización.

La aimarización de La Paz se intensificó durante los años del auge liberal de inicios del siglo XX, por cuanto llegó a servir de ciudad de refugio y protesta para los ex-comunarios, así como de caótica feria callejera para los comerciantes, mercaderes y trabajadores aimaras. Tal proximidad de grupos étnico-raciales en las calles, el mercado y las dependencias del gobierno en el centro de La Paz llevó a que en estos años las élites letradas de la ciudad se vieran cara a cara con sus Otros indios. Y si tales encuentros cotidianos no lograron alarmar a los miembros más progresistas de la élite urbana, los espectros de la reciente “guerra racial” en el altiplano sin duda sí lo hicieron. Todo esto se conjugaba para que en Bolivia el “problema del indio” fuera más urgente y real, que prácticamente en cualquier otra parte de Latinoamérica, para los edificadores urbanos de la nacionalidad.

Bajo tales circunstancias, las élites bolivianas encararon una contradicción fundamental en la construcción postcolonial de la nación: ¿cómo unificar esta nación dividida y débil en torno a principios universales de alfabetización, sufragio y civilización, mientras se garantizaba la paz social en el campo y la protección de la ciudad letrada de La Paz de las hordas de indios pleitistas y los aculturizadores cholos? ¿Cómo daría forma la vanguardia liberal de La Paz a una pedagogía nacional que pudiera reconciliar estas metas contradictorias de hegemonía cultural y exclusión racial? ¿Los educadores promoverían el castellano y la alfabetización para inculcar valores hispanistas, acelerar la aculturación de los indios y preparar las masas rurales para su ingreso en la vida política nacional; o buscarían los reformadores de la educación educar a los indios en su “hábitat natural”, alejados de las peligrosas influencias sociales de la ciudad y de sus degeneradas “razas

híbridas”? ¿Descubrirían los pedagogos nacionales de Bolivia el “alma nacional” en una versión hispanizada del mestizaje, o en alguna versión reciclada de redención indígena y pureza racial?

Este capítulo explora las formas discursivas y prácticas con las que las élites bolivianas intentaron encarar dichas preguntas a través de los lentes de la reforma de la escuela rural. Esto se hará enfocando el desarrollo de un sistema separado de escolaridad para indios que privilegió el trabajo manual frente a la literacidad. Presto particular atención a la importancia estratégica que tuvieron los sentimientos, imágenes y discursos raciales en la concepción y diseño de una moderna sociedad boliviana mediante la reforma pedagógica (y otras reformas disciplinarias). Es en la producción de discursos acerca de la raza y la educación que se puede percibir el tipo de técnicas que los letrados bolivianos usaron para defender su autoridad cultural frente al reto de los indios alfabetizados y rebeldes, quienes estaban tratando de inundar la esfera pública letrada con sus propias disposiciones escritas y orales acerca de la tierra, la justicia y los derechos ciudadanos.

Específicamente, deseo explorar el papel que jugaron los reformadores de la educación en la formación del discurso racial y su impacto en las políticas educativas. Lo que estaba en juego era muy importante. Hacia 1920, Bolivia había establecido un modelo segregado de escolaridad rural indígena que habría de permanecer por cerca de cincuenta años. Para entender cómo llegó a ocurrir esto sigo las huellas de un grupo de intelectuales disidentes quienes se apropiaron del ideal liberal de alfabetización y escolaridad universal para impulsar un modelo de escuela indígena que subordinaba el valor de la alfabetización universal al trabajo especializado. De este modo, espero mostrar la forma en la que la reformulada “pedagogía nacional” boliviana se convirtió en una herramienta discursiva para valorizar a un nuevo sujeto –el indígena educado pero iletrado.

La política de la posibilidad

Hacia 1900 los escritores y hombres de Estado bolivianos estaban ávidos por capitalizar el nuevo espíritu liberal-positivista de la ciencia, la racionalidad,

el progreso y la reforma. Alentados por la prognosis racial del censo nacional de 1900, que predecía la asimilación racial gradual de los campesinos aimaras y quechuas bolivianos en un futuro no muy lejano, unos cuantos *pensadores* comenzaron a coquetear con las teorías acerca de la “raza y el medio” con el propósito de diagnosticar el carácter esencial boliviano y predecir su destino racial –de la nación latinoamericana “más indígena”. Para una pequeña vanguardia de escritores, educadores y políticos, las nuevas doctrinas de determinismo medioambiental dejaban abierta la posibilidad de un ascenso y progreso racial. La idea de que el indio era víctima de la naturaleza, la historia y la pobreza absoluta logró mucha acogida, por ejemplo, en los discursos y escritos de Bautista Saavedra.

Luego del asesinato aimara de soldados liberales en 1899, Saavedra se convirtió de la noche a la mañana en experto en “psicología colectiva” indígena en su rol de abogado defensor de los indios. En su recia defensa de los acusados aimaras, Saavedra sostuvo delante de la corte, y ante la prensa, que el temperamento socio-psíquico aimara era moldeado tanto por las fuerzas climáticas y sociales como por la biología. Si bien podían ser culpables, su venganza asesina brotaba de la profundidad de siglos de opresión y pobreza. Si bien este argumento no les daba consuelo alguno a los acusados, transmitía un mensaje esperanzador a los educadores y otros reformadores, quienes creían que, en última instancia, la ciencia, la medicina, la tecnología y las escuelas curarían, moralizarían y mejorarían las condiciones de vida de la raza indígena (Saavedra, 1987). Era precisamente la posibilidad de regeneración racial la que hacía tan atractivas las versiones más suaves de las doctrinas medioambientalistas para la nueva vanguardia neoliberal y reformista boliviana. En su elogiado ensayo de 1903 acerca “de los principios de la sociología”, el rector universitario, Daniel Sánchez Bustamante, suscribió la doctrina ambiental, proclamando que si el temperamento psicológico de la gente (o de una “raza”) era sobre todo producto del ambiente, entonces también podía ser positivamente moldeado por factores ambientales, tales como la educación (Sánchez Bustamante, 1903).⁸ Para este joven educador, la educación pública podría

8 Véase también Francovich (1956: 20, 29-33) y Albarracín (1978: 44-72).

proporcionar el antídoto para la “naturaleza, la cual ha sido cruel con las razas incivilizadas...” (*ídem*: 161).

Por tanto, aquí encontramos una temprana expresión boliviana de lo que Nancy Stepan (1991: 9, 87) ha llamado la versión latinoamericana del “racismo laxo” (*pliant racism*), que ha privilegiado el ambiente por encima de la sangre y, de esta manera, ha dejado abierta la posibilidad de la “agencia social y la acción intencional”. Los liberales bolivianos prestaron atención a las esperanzadoras palabras del rector. Al asumir el Ministerio de Instrucción y Justicia en 1904, Juan Saracho, el ministro liberal de Instrucción Pública, se dirigió al Congreso para proclamar la urgente necesidad de sacrificar todo por la causa de “consolidar la nacionalidad boliviana... a través de la educación moral, intelectual y física”. Educar era “construir una nueva madre patria”.⁹

El llamamiento del Ministro de Educación Saracho fue emitido en un momento propicio. Existía una creciente conciencia pública del desastroso estado de la educación primaria boliviana a inicios de 1900. Gracias a las inspecciones escolares oficiales, era de conocimiento público que el currículum de la escuela primaria y secundaria todavía se forjaba en los moldes del “escolasticismo”, el “verbalismo” y la memorización entumecedora de la mente del siglo XVIII. La universidad seguía produciendo legiones de abogados y otros *doctorcitos* para quienes la retórica, la oratoria, la escritura, la ley y la burocracia todavía constituían los instrumentos profesionales esenciales, tal como lo fueran en el período colonial. ¿Pero dónde estaban los ingenieros de minas, los ingenieros agrarios, los industriales y otros gestores del desarrollo capitalista? Peor aún, las escuelas primarias públicas, donde existían, hacían fracasar a sus alumnos en todos los niveles.

Según el Ministerio de Instrucción, en 1901 la mayoría de los estudiantes que ingresaban a las escuelas secundarias no conocían las letras y los números. Los estándares académicos eran muy deficientes, pero el Estado no podía regular eficazmente los estándares curriculares puesto que

9 Memoria del Ministro de Justicia e Instrucción Pública al Congreso Ordinario de 1904. Archivo Histórico de la Honorable Cámara de Diputados (AHHCD) 350.0035, M533 (1904), ff. 52-53.

el 95% de las escuelas primarias públicas estaban aún bajo el control de las autoridades provinciales. No obstante que el Estado liberal incrementó significativamente el financiamiento federal de la educación y estableció cerca de sesenta nuevas escuelas rurales a lo largo de la década, apenas melló los monopolios que las autoridades municipales y las organizaciones religiosas continuaban ejerciendo sobre la escolaridad (Calderón Jemio, 1994: 70). Y, sobra decirlo, Bolivia se caracterizó por tener una de las tasas más altas de analfabetismo a principios del siglo XX.¹⁰

Los deprimentes informes de los inspectores escolares añadieron un sentido de urgencia e inmediatez al proyecto del Partido Liberal de construir un sistema federal de educación obligatoria. Su primera prioridad era romper el enclaustramiento boliviano mediante la formación de un grupo de maestros en lo más reciente de las filosofías y métodos pedagógicos. En 1905, Juan Saracho consiguió el financiamiento para enviar al primer grupo de estudiantes bolivianos a formarse en la Escuela Normal de Chile. Poco tiempo después convocó a educadores chilenos para reemplazar los métodos anticuados y las peligrosas influencias de los misioneros metodistas que trabajaban en las comunidades rurales aimaras del altiplano. Pero fue fundamentalmente en Europa donde Saracho buscaba su inspiración, y encontró al emisario perfecto en su estimado colega, el rector universitario Daniel Sánchez Bustamante. En 1908 el joven escritor y educador partió en un gran tour por institutos de formación pedagógica en Chile, Argentina, España, Francia, Italia, Suiza, Alemania, Inglaterra y Bélgica. En Bruselas, Sánchez Bustamante encontró finalmente al hombre que estaba buscando: un educador belga de vanguardia quien se mostró interesado en diseñar la reforma educativa boliviana de acuerdo a los más recientes estilos pedagógicos para, de esa manera, lograr introducir a Bolivia en el mundo moderno “civilizado”. Luego de su llegada en 1909, Rouma se convirtió

10 El crítico y escritor socialista Marof (1934: 42) estimó que el 85% de la población boliviana era analfabeta a mediados de los años 30. En 1955, la tasa oficial de analfabetismo fluctuaba en torno al 70%, con tasas mayores en algunas áreas rurales. Es claro, estas cifras expresan un fracaso flagrante del gobierno boliviano. ¿O es muy cínico sugerir que estas estadísticas ofrecen un testimonio de la indiferencia histórica del gobierno con respecto a la alfabetización popular?

en el principal arquitecto liberal de las políticas educativas durante los siguientes ocho o nueve años.

La primera tarea de Georges Rouma fue movilizar a un grupo de maestros profesionales quienes llevarían su ilustrado principio y método pedagógico a las nuevas escuelas federales, las cuales se suponía debían proliferar a lo largo de las ciudades y del campo (Calderón Jemio, 1994: 56-57, 62-63). Con la bendición del Ministerio de Instrucción, Rouma fundó en 1909 la primera Escuela Normal de Bolivia en la ciudad de Sucre. La inauguración de la Normal fue un acto fundacional, rico en retórica y simbolismo patrióticos. El presidente Montes dedicó la fundación de la escuela, con esperanzas utópicas, a la “segunda emancipación” de Bolivia. Los maestros y profesores, armados de nuevos conocimientos pedagógicos, estarían a la cabeza de esta revolución espiritual/cultural en pos de la genuina nacionalidad (citado en Suárez Arnez, 1958: 233). Tan solo ligeramente más circunspecto, el nuevo ministro de educación, Daniel Sánchez Bustamante, vio la normal como el instrumento mediante el cual el gobierno podría descubrir y moldear el “alma boliviana” y mejorar la raza (*ídem*: 233). Pero como Rouma pronto descubrió, la retórica patriótica era vacía, las alianzas políticas transitorias y el apoyo económico casi nulo. Pese a estos obstáculos estructurales y a los cambios de poder político, Rouma se las arregló, sin embargo, para convertir a la normal de Sucre en un enclave de actividades literarias, científico-sociales y profesionales. Hacia 1920, Bolivia había formado su primera generación de normalistas, muchos de los cuales se convirtieron en destacados intelectuales y educadores públicos durante las décadas de 1920 y 1930.

Igualmente importante, Rouma estableció la Normal como un catalizador de la investigación educacional y científica del sujeto pedagógico. Luego de haber estudiado a los niños excepcionales en Bélgica pasó a investigar el “carácter psicosocial” de los niños bolivianos ¡para estar en condiciones de diseñar un programa educativo para mejorar dicho carácter! Sobre la base de medidas y observaciones empíricas, el texto de Rouma *Les indiens quitcbouas et aymaraes de haut plateau de la Bolivie* describió las fallas del carácter colectivo de la nación: la falta de espíritu científico, la desmesura emotiva, la poca fuerza de voluntad y el falso patriotismo (!). ¿La receta de Rouma?

La revolución pedagógica boliviana debía transformar a los estudiantes normalistas de Bolivia en hombres de acción, con fuerza de voluntad y espíritu científico, de manera que pudieran transmitir estas mismas virtudes en las escuelas de toda la nación. Específicamente, la Escuela Normal debía inculcar en sus estudiantes “el espíritu docente”: la ética del trabajo, la seguridad en sí mismo, la responsabilidad y el compromiso (*ídem*: 237).

La confianza de Rouma en el poder de la pedagogía para moldear al hombre encontró confirmación científica en la extensa investigación antropométrica del científico francés Arthur Chervin. Empleando cientos de fotografías y muestras anatómicas, Chervin había recopilado medidas craneales que arrojaban nuevas luces para las perspectivas del país de mejorar la raza y el desarrollo económico. El estudio de Chervin era optimista. El destino racial de Bolivia mejoraría si las razas indias se entremezclaban con las mestizas y la nación gradualmente iba blanqueando su reserva racial a través de medios eugenésicos y culturales (Chervin, 1908). Su prescripción para el progreso racial de Bolivia era la que prevalecía en la mayoría de países de Latinoamérica a principios de 1900: el blanqueamiento mediante la etapa eugenésica intermedia del mestizaje.

Rouma estaba motivado por los hallazgos de Chervin. No contento con limitarse a las evidencias de este último, dirigió sus propios estudios clasificatorios sobre huesos y cráneos excavados de tumbas de Tiahuanaco a fin de diagnosticar la “fisiología racial” de los indios, cholos y mestizos bolivianos (*cf.* Rouma, 1911, 1928). Sus hallazgos otorgaron autoridad científica a su objetivo pedagógico predominante: civilizar y asimilar a las razas aimara y quechua (y eventualmente la raza guaraní) a una raza unificadora, castellano hablante, mestizo boliviana. Con ese fin, la pedagogía de Rouma se organizaba alrededor del principio de “castellanización”: es decir, escolarizar a todos los niños bolivianos en los valores morales y cívicos básicos (la ética del trabajo, la responsabilidad, el compromiso, la iniciativa, etc.) mediante métodos de alfabetización e instrucción en lengua castellana. Así, todas las escuelas primarias de Bolivia seguirían un currículum uniforme: “educación moral y cívica”, “educación estética”, dibujo y música, educación física, escritura, “lengua nacional”, aritmética, geografía, historia, ley constitucional, etc. Con el fin de integrar en este currículum a los niños no

hispanohablantes, las escuelas rurales primarias del país para niños indios y mestizos ofrecerían un programa preparatorio de dos años diseñado para “iniciar a los estudiantes en el uso cotidiano de la lengua nacional” y “despertar sus aptitudes y disciplina intelectual”. Estos programas proveerían más tarde graduados para los programas escolares regulares de primaria (Ministerio de Instrucción Pública y Agricultura, 1916: 6-7). Con Rouma, la revolución pedagógica crearía la infraestructura para una cultura y una lengua nacionales unificadoras por medio de una aculturación escolarizada de las masas indias y mestizas. El currículum, si bien se adecuaba a las condiciones locales, debía crear una población uniformemente alfabetizada, aculturada y moralizada. Y, de esta manera, Bolivia dejaría atrás su retraso racial y entraría a la sociedad de las naciones civilizadas.

Alfabetización popular, sufragio y los peligros del juego partisano

Los anhelos liberales de difundir la ambiciosa reforma escolar en las escuelas rurales indican cuán altas eran las apuestas para ellos. Tal como reconocían, la educación de los indios se refería en última instancia al tipo de nación que Bolivia realmente era, y que todavía podía llegar a ser. Incluso sin contar con una teoría gramsciana sobre la hegemonía cultural que les señalase el camino, los constructores del Estado boliviano fueron lo suficientemente visionarios para darse cuenta de que la educación popular podría devenir en una herramienta esencial para la construcción de una cultura y una economía política nacionales. Los nuevos investigadores sociales bolivianos vieron en el aparato estatal de educación –si bien por construirse– el medio para extender efectivamente el control sobre los dos millones de campesinos indios de la nación, y así liberarlos arrancándolos de la servidumbre feudal o de las economías “primitivas” de los ayllus. Donde alguna vez los sacerdotes y misioneros habían servido como agentes de la reforma cultural, ahora quedaba en manos de los maestros rurales llevar a la nueva generación de indios al ámbito regulatorio del Estado como trabajadores productivos y consumidores, y posiblemente incluso como ciudadanos hispanizados en un futuro lejano.

No obstante, no toda esta fanfarria liberal tenía que ver con los imperativos de la asimilación cultural. Existieron poderosos intereses partisanos tras el ímpetu liberal de difundir la alfabetización y el sufragio en las áreas rurales y urbanas, donde las clases bajas podían ser movilizadas como una clientela electoral y las urnas de votación podían ser sacadas a las plazas de los pueblos en todo el altiplano en años electorales. El agresivo clientelismo político con frecuencia traspasó la barrera de la alfabetización para conceder derechos políticos a grupos de trabajadores y campesinos bajo determinados candidatos caudillos. A lo largo de los años, el Partido Liberal se había mostrado particularmente efectivo para conseguir los votos de las autoridades indígenas, los comerciantes y los propietarios de tierras de muchos pueblos rurales en las serranías de la zona sur de Chayanta y partes de la zona norte del Altiplano (*cf.* Irurozqui, 2000).

La realización de pactos de clientelismo fue parte del menú del liberalismo popular y de la política electoral en las áreas rurales de toda América Latina, de manera que no debe sorprender que el tema de la alfabetización popular estuviera indisolublemente ligado con el poder y la política partidaria y, en términos más generales, con las inquietudes de clase y raciales acerca de la participación india en las elecciones y otras formas de política nacional. No solo el sistema de partidos de Bolivia se apoyó en el sistema de la urna pública (desdeñando el principio del voto secreto), sino que además el propio sistema electoral (responsable de ratificar al vencedor presidencial) convirtió las elecciones del Congreso en encarnizadas confrontaciones por importantes “botines”. Cada partido tenía la esperanza de asegurar su continuidad colocando en el parlamento a sus más leales partidarios, y el presidente en ejercicio podía esgrimir su poder ya fuera para capturar o disolver el cuerpo legislativo. Bajo estas circunstancias, los partidos Conservador y Liberal bolivianos con frecuencia llegaron a enfrentarse encarnizadamente en las mesas de sufragio, las páginas editoriales y la literatura panfletaria de la prensa partidaria y, ocasionalmente, en el campo de batalla –más recientemente en la Guerra Federalista de 1899. Incluso mientras el Partido Liberal lideró una etapa de veinte años de gobierno dictatorial y relativa prosperidad bajo Montes, continuó desplegando tácticas familiares del siglo XIX de construcción de pactos políticos e intimidación para asegurar el control de las elecciones (Klein, 1969: 51).

En un clima político competitivo como éste, no sorprende que los liberales se apoderaran del clamor por la “instrucción pública” como un instrumento para expandir su red de clientes electorales en las cercanas comunidades aimaras. En efecto, Ismael Montes fue el primer líder político que convirtió a los ministerios de educación y guerra en agentes de reclutamiento político. Trabajando desde estos ministerios, Montes avizoró una oportunidad única para acelerar la castellanización y la alfabetización. La administración Montes dio pasos significativos para difundir formas rudimentarias de alfabetización en castellano en las áreas rurales, ordenándole a su Ministro de Instrucción, Juan Saracho, el envío de maestros itinerantes a los ámbitos rurales para que enseñaran a leer y escribir en las comunidades locales aimaras. Saracho también ordenó que los terratenientes establecieran escuelas primarias para los hijos de sus colonos (Choque Canqui, 1994; Martínez, 1995).

Además, los funcionarios del Partido Liberal, en épocas de elecciones parlamentarias, también estuvieron a la caza de indios alfabetos o de instructores indios de escuelas. En las comunidades rurales periféricas de Omasuyos y en otras localidades, la gente rural recuerda la época de Montes como una etapa en la que los funcionarios del Partido Liberal deambulaban por las zonas rurales en busca de campesinos votantes semi-letrados. En 1905 y 1906, por ejemplo, un funcionario del Ministerio deambuló por el campo buscando “...más ciudadanos para inscribir como votantes en las elecciones generales. Habiendo tenido noticias de que Avelino Siñani era alfabetizador... el funcionario pensó que podría descubrir a nuevos electores [indios] que pudieran favorecer [a los liberales]...” (citado en Siñani de Willka, 1992: 128). Como relata la hija de Siñani, el diputado del Partido Liberal localizó a su padre, Avelino Siñani, quien era un hombre bilingüe que enseñaba a leer y escribir en los pueblos cercanos a Warisata y otras partes de la provincia Omasuyo. El funcionario de Estado ofreció a Siñani dos billetes por cada “votante alfabetizado” que Siñani pudiera conseguir para el Partido Liberal. Por sus propias razones, Siñani aceptó la propuesta e hizo uso del pacto político para expandir sus propias redes de escuelas –a riesgo de una oposición violenta de parte de los gamonales locales. A lo largo de los siguientes años, Montes aparentemente cultivó la relación

ofreciendo cada vez mayores recompensas y honores (*e.g.*, una invitación para visitar el Parlamento en 1909) en recompensa por el trabajo de Siñani de “preparar ciudadanos electores” (Siñani de Willka, 1992: 129).¹¹

Sin embargo, para que no pensemos que pactos como este entre liberales e indios crearon un partido de masas en el campo boliviano, solo necesitamos recordar el turbulento contexto rural en el que el gobierno de Montes intentaba operar. Fue el gobierno del Partido Liberal el que desató una ola de latifundismo que se devoró muchas partes del Altiplano. Mientras tanto, otros proyectos de Estado también se entrometieron en la vida rural: el servicio militar obligatorio de jóvenes indios, las medidas severas contra la migración rural-urbana y el decisivo proyecto liberal de asimilación cultural. Tal como Silvia Rivera, Carlos Mamani y otros historiadores han relatado lúcidamente, la era de Montes intensificó la amenaza a los derechos indígenas sobre sus propiedades comunales, autogobierno territorial y otras prerrogativas coloniales-andinas (Rivera Cusicanqui, 1986; Mamani, 1991). Las comunidades indígenas sacaron ventaja de la campaña Montes/Saracho para expandir las escuelas rurales, pero hicieron esto bajo condiciones crecientemente desventajosas. Como nunca antes, ellos necesitaban restaurar una élite indígena alfabetizada, con acceso a la lectura y escritura castellana, con el fin de defender el estatus legal de sus títulos coloniales sobre sus “tierras de origen” y así involucrar de otro modo a la burocracia federal en sus luchas en curso por la tierra, los tributos y las imposiciones laborales (Rivera Cusicanqui, 1986; Mamani, 1991).¹²

Por lo tanto, no sorprende que en 1908 el propio Saracho descubriera un intenso entusiasmo entre los aimaras por su proyecto educativo itinerante. A contracorriente de los estereotipos populares del indio indiferente o rebelde, Saracho se sintió abrumado por el entusiasmo con el que se le daba la bienvenida a la mayoría de maestros itinerantes que visitaban las comunidades locales, y por las espontáneas ofertas para apoyar la cons-

11 Entrevista a Tomasa Siñani de Willka, hija de Avelino Siñani, el 25 de agosto de 1990.

12 Sobre la importancia de la alfabetización y autorrepresentación indígena, véase Condori y Ticona (1992).

trucción y mantenimiento de las escuelas rurales permanentes (Martínez, 1995). Montes, a su vez, les prometió a las comunidades indígenas que eventualmente el Estado enviaría equipamiento e incluso un docente para las escuelas que ellos acordaran construir por su cuenta. Desprovistas de un presupuesto estatal y enfrentando a terratenientes obstinados que les prohibían a sus propios colonos aprender las letras, las promesas de apoyo gubernamental de Saracho resultaban vacías. Sin embargo, incitaron las demandas indígenas por el derecho a protección frente a la reacción de los patrones, en la medida que los ayllus y las comunidades comenzaron a construir una red de escuelas primarias y a instruir a sus propias gentes en los rudimentos de la lectura de los títulos de tierras y otros documentos vitales para la defensa comunal. El movimiento comunal de base por la alfabetización habría encajado entre los intereses del Partido Liberal, pero simultáneamente apuntó a empoderar a una nueva generación de líderes y litigantes indígenas que tenían la responsabilidad de defender los títulos de tierras locales frente a las políticas liberales de despojo y usurpación irrestricta de tierras. De esta manera, al igual que con los pactos políticos entre liberales y campesinos, la campaña de alfabetización rural que Montes, Saracho y Rouma promovieron podía también voltearse contra ellos en la lucha de largo plazo por la defensa de la comunidad y el empoderamiento étnico. La alfabetización campesina podría haber producido más clientes en momentos de intensa rivalidad interpartidaria, pero también amenazó con incrementar las filas de los campesinos litigantes, los intrusos políticos y los migrantes cholos que se estrellaban contra las puertas de la ciudad letrada.

Por lo tanto, desde sus años iniciales los coqueteos del Partido Liberal con los pactos políticos campesinos crearon una intensa ansiedad y encono entre sus rivales políticos. Toda elección parlamentaria y presidencial estallaba en intrigas partidarias, antagonismos y acusaciones públicas, lo que incitaba a los enemigos del montismo a denunciar las políticas e ideales liberales; por ejemplo, el desencanto con la política clientelista liberal estalló en la elección del Congreso de 1907. Ese año, el escritor provinciano y diputado del Congreso Manuel Rigoberto Paredes publicó una mordaz crítica de las intimidantes tácticas liberales desplegadas para acumular una

‘muchedumbre electoral’, aterrorizar a la oposición, componer las elecciones y copar el parlamento (Paredes, [1907] 1911).

Líderes políticos clave comenzaron a romper con el partido después de 1910. Daniel Sánchez Bustamante ocupó el Ministerio de Instrucción escasamente durante un año y medio (1908-1909) y posteriormente resurgió brevemente en el Ministerio en 1919, casi al término de la etapa liberal. Pero por ese entonces Sánchez Bustamante (todavía famoso por su pública defensa de los rebeldes aimaras así como por su corto periodo como Ministro de Instrucción Pública) había renunciado a sus tempranos ideales liberales de alfabetización y educación universal. Bautista Saavedra dejó el Ministerio de Educación luego de haber permanecido solo dos años (1909-1910). Procedió a formar el Partido Republicano de oposición en 1914, y luego surgió como ideólogo conservador y autoritario de la (anti)democracia boliviana. A pesar de que el mismo Saavedra hizo uso del clientelismo para seducir al apoyo indígena, estaba resuelto a no promover la alfabetización y la educación popular.¹³ Contra la utopía liberal de la educación de las masas en el campo, surgió un movimiento disidente que repudió el monopolio liberal del poder político, sus pactos corruptos y sus peligrosas políticas. A ojos de estos liberales disidentes, la alfabetización popular se había convertido en una cosa peligrosa –había llegado a simbolizar los garabatos de un campesino ignorante, analfabeto, quien fue instruido e intimidado por los maestros y políticos liberales para que firme su nombre en el registro electoral para que pueda votar por un candidato caudillo liberal. Entre 1910 y 1920, Saavedra encabezó el movimiento opositor a la democracia popular y fundó, en 1914, el Partido Republicano. En su repudio de los valores decadentes del cosmopolitismo y positivismo liberal, algunos prominentes intelectuales bolivianos también comenzaron a configurar una visión nacionalista alternativa del temperamento moral de la nación y del tipo de “pedagogía nacional” que se requería para elevarlo y colocar a la nación en la vía de la modernidad y la redención.

13 Ambos hombres produjeron ambiciosas críticas ideológicas de los valores liberal-republicanos. Véase Sánchez Bustamante (1918) y Saavedra (1921).

En pos de una pedagogía de la raza

Alrededor de 1910, La Paz produjo una falange de etnógrafos, novelistas y pedagogos críticos que aspiraban a tener un liderazgo espiritual y científico con un alcance que trascendiera la peligrosa política partisana del Partido Liberal. Los letrados disidentes (élites letradas) estaban inmersos en la política, pero también emplearon sus escritos para brindarle a la sociedad boliviana estudios descarnados de la realidad social y amplios principios normativos mediante los cuales Bolivia podría tener la esperanza de redimir sus razas indias. Desde su encumbrado sitio como célebre escritor en el exilio, Alcides Arguedas denunció la herencia multirracial boliviana como la fuente de su padecimiento colectivo en su famoso *Pueblo enfermo* (1909). Sin embargo, mucho más influyentes que Arguedas fueron los escritores bolivianos que formaron parte de las transacciones de la vida pública durante la era liberal, y cuyos debates resonaron ampliamente en los círculos gubernamentales y el periodismo urbano: hombres como Manuel Rigoberto Paredes, que produjo etnografías de las provincias altiplánicas mientras era diputado en el Congreso; o Franz Tamayo, un oscuro poeta que ganó fama de la noche a la mañana en 1910 cuando utilizó su columna periodística para formular sus propias nociones de “pedagogía nacional”¹⁴

14 El término “pedagogía nacional” fue acuñado por Ricardo Rojas, un nacionalista cultural argentino que rechazaba el materialismo positivista y otros ideales importados, a favor de un proyecto conservador idealista que restauraría el auténtico carácter etnocultural de la nación argentina. Al igual que la mayoría de los filósofos conservadores que se inspiraron en el romanticismo alemán, Rojas celebraba el desvanecimiento de las culturas populares (gaucha y de otro tipo), el pasado hispanista y otros rasgos “auténticos” de la nación frente al ímpetu de los inmigrantes. Véase especialmente su trabajo fundacional, *La restauración nacionalista* (1909). Un año después, en 1910, su contraparte boliviana, Franz Tamayo, publicó su célebre *Creación de la pedagogía nacional*, donde empleó la idea de “pedagogía nacional” para producir un diagnóstico y un ensayo prescriptivo acerca del paisaje multirracial boliviano. Tamayo sigue siendo hasta hoy una figura sumamente controvertida en el panteón de los héroes nacionales –por celebrar el *mestizaje*, mientras despotricaba del *choloje*. Apreciado por su rechazo del pesimismo moral de Arguedas y al mismo tiempo criticado por su patente paternalismo e ideas románticas con respecto al indio mítico. Incluso sus ambigüedades epistemológicas invitan a la confusión y la crítica –puesto que simultáneamente ataca y adhiere ideas europeas del siglo XIX. Para un estudio particularmente incisivo acerca de la pedagogía nacional de Tamayo, véase García (1998: Cap. 6).

para Bolivia; o Bautista Saavedra y Sánchez Bustamante, quienes sirvieron como educadores-filósofos mientras participaban vigorosamente en los partidos políticos y el gobierno.

Al igual que sus pares en otras ciudades latinoamericanas, los intelectuales bolivianos estuvieron enfrascados en las tradiciones intelectuales europeas, desde las doctrinas raciales francesas hasta una gama de ideologías políticas, incluidos el socialismo, anarquismo y comunismo, pero también advertían de los riesgos que una europeización pasiva planteaba para las propias tradiciones internas bolivianas. A medida que la moda del liberalismo y la modernización empezó a decaer después de 1910, las élites paceñas se asignaron tres tareas principales: combatir los fundamentos de las normas republicano-liberales (alfabetización popular, sufragio universal, democracia, etc.) en el contexto racial boliviano; construir el sujeto indio “auténtico” en su “hábitat natural”; y sobre la base de su nuevo corpus de conocimiento moral y científico, reorganizar la educación india rural en torno a un régimen estricto de moralización y trabajo manual.

Lo más urgente era el desafío democratizador a la ciudad blanca de las letras, a medida que la alfabetización popular y el sufragio se difundían entre los nuevos sectores rurales y urbanos de los trabajadores pobres. Hacia inicios del siglo XX, los críticos bolivianos liberales desplegaron las críticas europeas y argentinas en contra del hibridismo racial tanto para explicar como para condenar la perversión moral de la democracia boliviana. Por cierto, el paradigma evolucionista que vinculaba la degeneración racial con la degeneración republicana no constituía una formulación original. Ya en los años 1880, los teóricos bolivianos de la raza, Gabriel René Moreno y Nicómedes Antelo, habían adaptado las ideas de Arthur de Gobineau e Hippolyte Taine con el propósito de deplorar los efectos bioculturales del mestizaje y para levantar un cerco en contra de la disfuncional imposición de las libertades republicanas en una nación racial y materialmente atrasada como Bolivia (*cf.* Zea, 1963: 198-202; Irurozqui, 1994). Pero es solo ante la amenaza del populismo y las reformas sociales liberales, específicamente el proyecto de Saracho y Rouma de difundir la alfabetización y la escolaridad en todo el campo, que los escritores bolivianos se ocuparon de los temas entrelazados del mestizaje degenerativo, el caudillismo y la historia del fracasado republicanismo.

La emergente narrativa de la decadencia racial y nacional podría proceder de cualquier pesimista o emblemático teórico racial latinoamericano de inicios del siglo XX. El relato es familiar: una edad dorada de colonialismo es quebrantada por las guerras de la independencia; el militarismo y la anarquía se expanden; se agota la emigración de españoles blancos y la pseudo-república se marchita en un organismo social anémico plagado de violencia menuda, codicia y corrupción. Escribiendo desde las provincias, Manuel Rigoberto Paredes dibujó los detalles etnográficos del descenso nacional boliviano hacia la decadencia económica y moral. Describió las bandas de caudillos, especialmente las cruzadas que huyeron a través de la frontera con Perú hacia el exilio solo para volver a invadir Bolivia con el fin de saquear los pueblos fronterizos, cercenando las comunidades y pueblos de Omasuyos, haciendo imposible la vida en el campo y expulsando a los vecinos prominentes. Abandonadas por los hacendados, regiones enteras de todo el altiplano se convirtieron en desiertos, el ganado murió, decayó la producción artesanal y el hambre acechó a toda morada campesina. Cincuenta años de republicanismo habían convertido las tierras altiplánicas circundantes de la nueva capital de La Paz en un páramo, habitado solo por los peores tipos sociales: los déspotas mestizos y predadores dedicados al trago, la corrupción y la brutalidad (Paredes, [1914] 1965: 180-181). Alcides Arguedas cristalizó la narrativa de la decadencia racial/republicana en su temprano escrito-diagnóstico sobre Bolivia como “sociedad enferma”, así como en sus posteriores volúmenes históricos acerca de la “república de caudillos”. Atribuyó la miserable historia boliviana del caudillismo al carácter psicosocial del cholo: “la historia de este país, Bolivia, es... en síntesis, la del cholo en sus diferentes encarnaciones..., como gobernante, legislador, magistrado, industrial, o comerciante” (Arguedas, 1936 [1909]: 62).

Al relatar la decadencia nacional, estos escritores reorganizaron así las ansiedades de la élite con respecto al cholo alfabeto, politizado. A medida que las élites bolivianas intentaban lidiar con las implicaciones ambiguas del mestizaje biocultural –¿significaba la degeneración o la regeneración de la futura nación?–, reorganizaron la categoría de “cholo” (“científicamente” definida como un producto biocultural del cruce entre un indio y un mestizo) como un sujeto político aculturador, semiletrado y prerracional. En

términos colectivos, los cholos representaban la contraparte boliviana del populacho republicano de Gustave Le Bon (Paredes, [1907] 1911: 2). Tal como había demostrado Saavedra a la vuelta del siglo, el concepto de Le Bon de “psicología colectiva” proporcionó un poderoso marco interpretativo para inculpar a la “mente criminal” aimara como también a todas las repúblicas desbordadas por rabiosos jacobinos y otras turbas.¹⁵ Muchos años después, el etnógrafo y político del interior, Manuel Rigoberto Paredes, relanzó el concepto para caracterizar la “turba electoral chola” y su sabotaje al sistema de democracia parlamentaria de Bolivia (Paredes, [1907] 1911).¹⁶ Paredes perfiló esta turba heterogénea así: “en estas turbas, uno encuentra individuos que difícilmente saben escribir su nombre, o que sepan escribir unas cuantas palabras, de modo que tienen que ser vistos como analfabetos. Otros son tan tímidos y serviles que es imposible verlos libres del tutelaje de hombres o autoridades fuertes” (*ídem*: 4-5).

Tres años después, en su celebrada serie de ensayos periodísticos de 1910 sobre la necesidad de crear una “pedagogía nacional”, Franz Tamayo consolidó las imágenes relacionadas de cholaje, política popular y corrupción política (nótese lo que significa el término). En el mundo mental de Tamayo, ser un cholo era ser un parásito social: “hablando en términos históricos, el cholo ha sido el material combustible de todas nuestras revoluciones políticas. Sus propias condiciones siempre lo han convertido..., en un amasijo, moldeado por la locura y ambición de nuestros más depravados demagogos... Hoy en día el cholo... puede lograr que su absurda influencia pese en los... asuntos más graves del Estado” (Tamayo, [1910] 1988: 56). Reconstituido como un elector de costumbres atávicas, o como cliente político servil, el cholo boliviano asumió así la carga histórica del fracaso secular del republicanismo boliviano.

Y lo que es más importante, las perversas prácticas liberales y las políticas desencaminadas estaban en realidad *produciendo* cholos, quienes (¡por definición!) estaban empezando a infiltrar la esfera pública y a entrometerse

15 Acerca de la teoría racial francesa y su contexto político, véase Nye (1975); sobre el pensamiento racial del Conde DeGobineau, véase Young (1995: Cap. 4).

16 Elaborado por Paredes a partir de los discursos del siglo XIX de anti-caudillismo y antimilitarismo (*cf.* Irurozqui, 1994: 62-72).

en las “más graves cuestiones del Estado”. Mediante la educación universal y el servicio militar obligatorio, el Partido Liberal había creado la maquinaria para fabricar más cholos. La nueva vanguardia conservadora discrepaba tan solo acerca de lo que era más peligroso para la sociedad: la alfabetización universal o el servicio militar obligatorio, darles a los indios acceso a sus primeras letras o a sus primeras armas. Escribiendo desde las provincias, Paredes sostuvo que el ejército estaba probando ser la fuente más peligrosa de violencia étnica en el campo: “no existe peor enemigo del indio que el indio convertido en soldado y, por esta circunstancia, quien presume de ser de otra raza y, para probarlo, niega cualquier referencia [a la indianidad]” (Paredes, [1914] 1965: 191). De otro lado, Tamayo hizo escarnio del proyecto liberal de universalización de la educación primaria, el cual estaba desarraigando, corrompiendo y desmoralizando a los indios. Quien alguna vez fuera un honesto peón y minero, el cholo educado ahora aspiraba a convertirse en un corrupto elector o empleado público, es decir, en otro “parásito de la nación” (Tamayo, [1910] 1988: 69-70). En suma, fue la amenaza de la alfabetización popular la que estaba convirtiendo a los indios en cholos y en términos más amplios, carcomiendo la política, la sociedad civil y la vida pública.

A inicios del siglo XX, los usos, abusos y temores criollos respecto del indio letrado (reinventado como el cholo politizado), se situaban, por lo tanto, en el centro mismo de los debates pedagógicos acerca de la educación de los indios (García, 1998: Cap. 6; Irurozqui, 1994: 154-180). Mientras que los liberales bajo el mando de Saracho, y posteriormente de Rouma, trataron de extender la alfabetización popular como un instrumento de la construcción del poder partidario y, en términos más generales, como una estrategia de castellanización, sus oponentes denunciaban los peligros de aprender de los libros bajo la capciosa práctica del establecimiento de pactos entre liberales y populistas, así como entre indios litigantes y sus tinterillos en un momento de movilización de comunarios que buscaban defender o restaurar las tierras de sus ayllus. Escribiendo en contra de la élite liberal en 1910, el mismo año en que Georges Rouma lanzó su cruzada por la escolaridad primaria universal, Franz Tamayo irrumpió en la escena política con su llamado por una “pedagogía nacional” destinada a sustituir a la

indiscriminada aplicación liberal de la alfabetización y el sufragio universal. Los indígenas necesitaban civilizarse e hispanizarse, necesitaban instrucción en las artes prácticas del agropastoralismo, y eventualmente necesitarían ser instruidos en las letras. Pero Tamayo advertía en contra de la idea de organizar la escolaridad primaria y secundaria en torno a la alfabetización y el “intelectualismo”. La advertencia de Tamayo resonó en los escritos bolivianos acerca de la raza, la educación y la nación a lo largo de los siguientes veinte años. Hacia finales de la segunda década, los ilustres especialistas en diagnosticar la democracia boliviana periódicamente solicitaron leyes que efectivamente restringieran el sufragio y la educación con el fin de suprimir la alfabetización en favor de regímenes laborales en las escuelas rurales (cf. Romero, 1919; Guillén Pinto, 1919; Saavedra, 1921; Pérez Velasco, 1928). Les correspondió a los escritores y reformadores indigenistas diseñar una pedagogía específicamente moldeada para el auténtico ambiente y cultura indígenas de Bolivia (véase también el importante libro sobre la obra de Tamayo y la genealogía del pensamiento indigenista e indígena escrito por Javier Sanjinés, 2004).

Conforme los indigenistas disidentes de La Paz lidiaron las teorías de raza y medio, invariablemente comenzaron a reordenar de manera distinta las categorías étnico raciales –blancura *criolla*, indianidad y las diversas hibridaciones raciales-culturales. Ninguna de estas categorías raciales salió bien parada ante su fija mirada crítica. Inclusive la blancura *criolla* fue considerada contaminada debido a la preponderancia de la “decante sangre latina” (citado en Paredes, [1907] 1911: 197).¹⁷ Los mestizos e indios fueron clasificados incluso en posiciones más inferiores en el orden taxonómico moderno, ambos productos humanos degradados del condicionamiento racial y ambiental a lo largo de siglos de despotismo colonial y anarquía republicana. No obstante, mientras los ideólogos liberales promovían un blanqueamiento progresivo, los disidentes de La Paz descubrieron en el indio aimara “puro”, aislado en su hábitat montañoso en las sombras metafóricas del antiguo Tiwanaku, las raíces auténticas de la identidad boliviana. Convertido en el nuevo icono de la pureza y autenticidad racial, lo aimara

17 Véase también Arguedas (1936 [1909]: 62).

fue contrapuesto con las razas degeneradas, híbridas, anárquicas que habían conducido al nihilismo político boliviano del siglo XIX. Los indigenistas reelaboraron y relanzaron los términos coloniales de indio/mestizo, pureza/contaminación, mediante una diversidad de géneros científicos y literarios –desde las etnografías de campo de las provincias altiplánicas de Paredes, pasando por el redescubrimiento telúrico de los paisajes y culturas nativos en las obras de Arguedas, Tamayo, Posnansky, entre otros, hasta las historias antirrepublicanas que Alcides Arguedas, Bautista Saavedra y Carlos Romero construyeron a finales de los años 1910 e inicios de 1920.¹⁸

Sobre la base de esta rica literatura nacional surgió una nueva figura: el aimara redimido. Puro, inocente, estoico, potencialmente salvaje, aunque también un gran trabajador, el indio aimara de los indigenistas, sobre todo se adaptaba bien a las duras condiciones de la vida y el trabajo en la altiplanicie (Larson, 2005).¹⁹ Esta glosa positiva de los aimaras reflejó el nuevo imperativo regional de modernizar la agricultura de altura en el altiplano donde pocos inmigrantes blancos europeos desearían establecerse –tal como les era cada vez más evidente a los reformadores criollos. Si la raza aimara iba a desaparecer, había advertido Paredes en 1906, Bolivia perdería sus agricultores de altura porque los inmigrantes europeos no soportarían el duro clima de las tierras altas de Bolivia (Paredes, 1906: 120). Franz Tamayo estaba más convencido del papel esencial que cumplían los indios en la economía nacional. Los indios proporcionaban “el noventa por ciento de la energía de la nación”, había proclamado en 1910. Entre todas las razas, los indios se las habían arreglado “...para producir, para producir

18 Esta muestra incluye textos importantes de la historiografía boliviana anti-republicana: toda la serie de historias alegóricas que escribió Arguedas (1936 [1909]), Saavedra (1921) y Romero (1919).

19 Marisol de la Cadena desarrolla un argumento paralelo en su estudio sobre el movimiento literario cusqueño bajo la poderosa influencia de Luis Eduardo Valcárcel. De la Cadena contrapone también esta variante regional del indigenismo al de Lima, donde prevalecían proyectos liberales y reformistas de asimilación (Cadena, 2000: Cap. 2.) Curiosamente, las influencias intelectuales peruanas no aparecen mucho en los escritos indigenistas bolivianos hasta mediados y finales de los años 30, cuando la revista de José Carlos Mariátegui, *Amauta*, empezó a circular ampliamente, y la “cuestión agraria” reorientó repentinamente la atención *indigenista*.

incesantemente de cualquier manera, ya sea en tareas agrícolas o mineras, en manufactura rústica o mediante el servicio manual en la economía urbana” (Tamayo, [1910] 1988: 64).

Esta iconografía emergente del indio boliviano telúrico y utilitario –la fuerza motriz y quizás incluso el alma de la nación– tuvo diversas consecuencias. En primer lugar, la raza india pertenecía a su ‘hábitat natural’ donde fuerzas primordiales de la naturaleza (las amplias y elevadas planicies, los volcanes, la tierra árida, la sequía frecuente, el viento, el sol ardiente de mediodía, las noches amargas y el aire ralo) habían moldeado la raza aimara y donde, a pesar de siglos de privación, aislamiento y opresión, ella había surgido fuerte, autónoma, autosuficiente y autodidacta (Tamayo, [1910] 1988: 68; Paredes, 1923: 587; Arguedas, 1936 [1909]: 36). La fijeza racial y espacial del indio, y la fusión metafísica de raza y medio, brindaban la excusa perfecta contra el flujo y cambio que tenía lugar en la vida real –incidentes crecientes de despojo de las tierras aimaras, movilización de los comunarios, el tráfico político aimara en los tribunales, el pacto populista y la creciente cultura impresa en castellano y el raudal de migración rural-urbana hacia la Paz. En segundo lugar, los “atributos naturales” del indio lo hacían necesario y útil para la nación en ciertos puestos. Arguedas valoraba a los indios como agricultores buenos y dispuestos; como excelentes mineros provistos de la resistencia y fortaleza físicas necesarias; y como guerreros profundamente disciplinados, valientes y honestos que podrían ser convertidos en soldados superiores. Soldado, minero, agricultor: este era el destino de los indios en la nación modernizada. En tercer lugar, los criollos conservadores ilustrados requerían proteger y elevar la raza aimara, prepararla para su incorporación en la economía agraria, cuidando, al mismo tiempo, de los peligros de una rebelión aimara, la aculturación y la migración a las ciudades.

En suma, estas verdades letradas indigenistas desafiaban esencialmente los principios y prácticas democratizadoras del reformismo liberal. Si estas élites disidentes todavía compartían muchas de las metas de largo alcance de sus “enemigos liberales” (impulsar el desarrollo económico, integrar el territorio nacional, domesticar la naturaleza y sujetar las culturas indias rurales a las normas modernizadoras de la sociedad capitalina), disentían profundamente de los medios institucionales mediante los cuales estas metas

de construcción de la nación podían ser alcanzadas. El proyecto indigenista terminó en una prescripción negativa: no se debe permitir que los indios derrumben las compuertas de la ciudad letrada ya sea en sentido metafórico o en términos espaciales reales. La población aimara necesitaba ser preservada en su pureza racial, ser bien empleada en la tierra y estabilizada en su dominio rural “natural” –bastante lejos del hervidero de La Paz. La campaña de Rouma en favor de la alfabetización universal, la lengua y la moralidad (castellanización) debía desaparecer. La prescripción indigenista demandaba “la educación del indio en su propio medio” y, hacia 1920, se había convertido en el *mantra* del Ministerio de Instrucción boliviano.

La redefinición de la educación de los indios empezó incluso antes de que el Partido Liberal fuera expulsado del poder en 1920. Existían crecientes debates internos y luchas por el poder en torno a la cuestión de la educación de los indios dentro del Ministerio de Instrucción que se hicieron públicos en 1918. En su informe al Congreso, el ministro brindó el catálogo usual de lamentos por la estrechez presupuestal, la escasez de maestros capacitados, las instalaciones deprimentes, el rampante ausentismo indio y la oposición intransigente de las élites regionales a las escuelas federales. Estas quejas eran de esperarse; pero el informe de Carlos Sanjinés señaló una de las primeras críticas oficiales a la “pedagogía importada” de Rouma. Desde su sitial en el Ministerio de Instrucción, Sanjinés reflejó las ansiedades indigenistas con relación al proyecto de castellanizar e instruir al indio en nociones útiles a todas luces para el blanco y el mestizo: “no hace más que arrancarlo de su medio, para darnos el ente semi-letrado, apirante a corregidor, extorsionista, avasallador de los miembros de su propia raza o llamado a convertirse en elemento de la más baja política” (Sanjinés, 1918: 57).²⁰

La repentina posición crítica del ministro con respecto a las reformas de Rouma reflejaba también los alarmantes informes provenientes del propio campo, donde los maestros rurales enfrentaban los riesgos y frustraciones de tratar de convertir la teoría pedagógica en práctica. Uno de los informes más reveladores provino del director y un maestro destacado en el altiplano en la

20 Sobre el debate parlamentario acerca de la reforma de la escuela india y, en términos más generales, la instrucción pública, véase Cámara de Diputados (1919).

escuela rural normal de Umala. Informaron acerca de una situación tensa y lanzaron una advertencia tajante contra las políticas liberales de instrucción universal y servicio militar en el altiplano. Haciendo eco de las advertencias planteadas años antes por Paredes, estos maestros estaban preocupados por los efectos de convertir a los soldados aimaras en civilizados, dotados de armas de fuego modernas y demandas políticas: "...militarizado, él tiene un concepto más amplio de sus derechos y más audacia para reaccionar contra el patrón que demanda servicios que el indio ya no considera justos; [el indio] inclusive desafía a las autoridades que intentan darle órdenes y castigarlo" (Mariaca y Peñaranda, 1918: 8). Los maestros alertaban en contra de la creciente ola de militarismo rural, puesto que los rebeldes ex soldados aimaras fueron vistos desplegando maniobras militares aprendidas en las barracas en contra de la infantería boliviana. En las comunidades alrededor del Lago Titicaca los indios tenían escondites donde almacenaban rifles modernos, que ellos empleaban con "precisión extraordinaria". Al escribir desde el borde de la frontera étnica, estos maestros rurales anunciaban dos profecías sombrías: el final apocalíptico de la guerra de razas (en la medida que los indios adquirirían fuerza, unidad de pensamiento y una agenda emancipadora) o la perspectiva nihilista de una permanente degeneración racial hasta que los 500.000 indios aimaras del altiplano (un 25% de la población total, acotaban) desapareciera gradualmente.

Este alarmante informe desde el propio terreno revela las múltiples funciones que los maestros rurales podían cumplir en el creciente aparato del poder estatal —como agentes civilizadores, instructores, espías del Estado centralizador—, especialmente si permanecían en contacto cercano con las autoridades locales y la oficina de telégrafo. El informe de los docentes puede también ser leído como un barómetro local del creciente descontento social en buena parte del altiplano. Su miedo a movilizaciones armadas aimaras es casi palpable, mientras que sus observaciones de primera mano y su experiencia en el propio terreno brindan una medida de la credibilidad de su preocupación. Hacia 1918, los riesgos del juego partisano eran evidentemente mayores. Por entonces, el Partido Liberal había monopolizado el poder durante una generación. Más aún, en el altiplano las comunidades indígenas se estaban movilizando bajo una red de caciques-apoderados,

quienes blandían antiguos títulos de tierras y peticiones demandando el retorno de sus antiguos derechos coloniales a las tierras. Los dogmas liberales (que todavía orientaban la “revolución pedagógica” de Rouma y las agresivas políticas de servicio militar) deben haber parecido completamente temerarios cuando se los contraponía a las convulsiones sociales registradas tan vívidamente en el informe de campo de los maestros.

Quizá no sorprenda, por tanto, que el Ministro de Instrucción rápidamente se dedicara en 1918 y 1919 a aumentar su control sobre las escuelas rurales y a anular el currículo liberal. Al proclamar el fracaso de la reforma escolar liberal, el Ministro de Instrucción Pública desechó la meta pedagógica de Rouma de la castellanización universal a favor de un currículo industrial cuyo objetivo central era entrenar la fuerza laboral rural. Específicamente, el decreto ministerial de 1919 demandaba la conversión de las escuelas normales rurales en escuelas de trabajo agrícola y su reubicación en las remotas áreas rurales, densamente pobladas por indios “puros”. El nuevo modelo de escuelas de trabajo era la pieza clave del ciclo tripartito de la escolaridad rural: el ciclo elemental, el ciclo de escuela-trabajo y la normal. El Ministro también demandó del Congreso la aprobación del presupuesto para la creación de 10 nuevas escuelas primarias que serían ubicadas entre las densas concentraciones de poblaciones aimaras y quechuas en las alturas y los valles. A cada escuela se le otorgaría una pequeña parcela para campos de juego, dependencias y huertos.

Sin embargo, era mucho más crucial para el proyecto del ministro el “ciclo de trabajo” –la base de la recuperación económica del altiplano y la defensa industrial de la nación ante la acometida de la competencia de la manufactura extranjera. Estas escuelas-trabajo serían apéndices de las escuelas normales rurales, de modo tal que ambos establecimientos coordinarían sus currículos en torno al entrenamiento en trabajo manual. La escuela-trabajo produciría dos tipos de graduados: diestros artesanos y agricultores que llevarían al campo su conocimiento práctico y aquellos estudiantes que pasarían al tercer ciclo de la normal. Eventualmente, los normalistas indios llegarían a ser los proveedores de la nueva educación técnica –ya fuese yendo a enseñar en escuelas primarias distantes o participando como preceptores de “materias generales” en las escuelas-trabajo. En ambos casos, ellos emplearían métodos

de aprendizaje para enseñar habilidades prácticas u ocupaciones, erradicando de ese modo de las escuelas “toda enseñanza académica que no forma trabajadores manuales” (Mariaca y Peñaranda, 1918: 262).

El Ministro Sanjinés explicó que la nueva pedagogía normal giraría en torno a tres temas: conocimiento práctico de agricultura, nuevos métodos de preparación de suelos, y métodos para mejorar las pequeñas industrias (textiles, cerámica, ladrilleras, sombrerería, carpintería y herrería). Como estudiantes aprendices en estas áreas, ellos se formarían a través de la observación y la práctica, todo a ser impartido en castellano. Concebida de este modo, la castellanización tenía que estar ligada al conocimiento práctico, antes que a la lectura y escritura. En 1919, Sánchez Bustamante explicaba: “todas las lecciones escolares deberían estar orientadas a la instrucción en trabajos manuales, como su objetivo material, y a inculcar valores utilitarios, como su objetivo moral” (Mariaca y Peñaranda, 1918: 263). Pero, para que no atribuyamos este esfuerzo de reforma curricular simplemente a los predominantes modos de pedagogía positivistas, utilitarios o activos, necesitamos reubicarla en el terreno más amplio de los debates letrados acerca de la raza, el lugar y los peligros de poner el conocimiento letrado en manos de los campesinos y las plebes.

La nueva pedagogía rural de la raza obtuvo evidentemente mucha de su racionalidad a partir de su capacidad de articular dos necesidades contradictorias de la ciudad letrada: integrar a las masas indias al Estado nación modernizador como una fuerza laboral subalterna y negarles el poder de escribir, sufragar y, por último, la ciudadanía. La enseñanza de los abecedarios elementales no podía evitarse si es que los indios iban a ser, en última instancia, instruidos en la lengua castellana y en valores, moral, religión, patriotismo y entrenamientos militares. Pero se establecería un sistema diferente de escuelas rurales para monitorear cuidadosamente los tipos de conocimientos enseñados y aprendidos. Y, de conformidad con la ciencia racial de la pedagogía, a los indios se les enseñaría labores de acuerdo con su “habilidad natural” para las tareas manuales. La importancia política de tal innovación pedagógica no fue otra que la de defender la diferencia racial y la jerarquía de castas, si aceptamos la explicación de una autoridad del Ministerio de Instrucción: el nuevo programa de reforma escolar rural,

argumentaba en 1918, prevendría que los indios se conviertan en cholos semiletrados: “porque ellos no abandonarán su esfera de acción con el fin de convertirse en corregidores extorsionadores o volverse elementos electorales. Tal como hemos dicho, ellos aprenderán a explotar la tierra y... aprenderán que un *ciudadano modesto* debe actuar solo en su propia esfera [énfasis en el original]” (Sanjinés, 1918: 60).

En 1920, las élites letradas de La Paz empezaron a forjar su pedagogía de la raza mediante el diseño de una colonia ideal de escuela-trabajo para indios. Puesto en claro, la colonia india de escuela-trabajo era una utopía aislada de comunidad y escolaridad, alejada de la amenaza de los señores feudales o de los vicios de la vida urbana. Tomaría otras dos décadas antes de que unos cuantos educadores reformadores intentaran llevar a la práctica tales planes en Warisata y otros lugares.

Aquí hemos estado analizando la reforma educativa principalmente como un campo emergente de conocimiento y prescripción cultural, uno que moldeó las verdades raciales, espaciales y medioambientales para respaldar el caso de las escuelas-trabajo indias segregadas. Este proyecto discursivo representa otro aspecto de la paradójica ciudad letrada de Ángel Rama, discutida al comienzo de este capítulo. En Bolivia, la pedagogía nacional brindó un espacio interpretativo para que los letrados urbanos promoviesen la educación de las masas rurales al mismo tiempo que trataban de proteger la exclusividad social de la ciudad letrada. La nueva generación paceña de escritores nacionalistas, que se adentró en las tierras indias para producir un rico cuerpo de escritos sobre los auténticos indios, geografía y psicología bolivianos, fueron los mismos hombres que estuvieron decididos a restringir el ejercicio de las letras (y, por extensión, el derecho a ejercer el voto, la representación política y la ciudadanía). Si bien la expulsión física de las indómitas masas indígenas de la ciudad de La Paz era insostenible, los reformadores pedagógicos miraban la educación como quizás la última defensa contra el asalto de campesinos letrados, pleitistas y politizados. Por la misma razón, las ideologías positivistas, anarcosindicalistas y utilitaristas proporcionaron argumentos complementarios a favor de la formación vocacional para las masas por encima de cualquier otra forma de conocimiento.

Un creciente número de políticos y educadores promovieron la capacitación agroindustrial para los hijos de los indios del altiplano con la esperanza de que ellos formarían una futura fuerza laboral de agricultores modernos.

En cualquier caso, educar a los indios en su “hábitat natural” devino en la norma obligatoria de la nueva pedagogía nacional boliviana. Se podría argumentar, por tanto, que el debate sobre la escolaridad campesina masiva se resolvió, por lo menos momentáneamente, en un proyecto estatal para apuntalar las jerarquías raciales, espaciales y de clase, antes que abriendo las fronteras imaginarias de la ciudad letrada y permitiendo a los indios adquirir la alfabetización, el sufragio y los derechos ciudadanos. Pero tal proyecto descansaba en la producción o reproducción de mitos raciales-coloniales – siendo el más notable, la dicotomía moral entre el noble aimara y el innoble cholo, como también entre la ciudad letrada y el campo iletrado. Por tanto, fue así que los letrados de La Paz trataron de reunir la raza, el espacio y la pedagogía en una nueva relación que preservaría la exclusividad social de la ciudad, la política y la vida pública.

No sorprende entonces que a medida que los pedagogos pioneros se lanzaban a la búsqueda de nuevos paradigmas de internados y escuelas indias dirigieran sus miradas al lejano norte, donde los Estados Unidos tenían una tradición centenaria de escuelas segregadas para sus poblaciones africanas e indias. Para los reformadores bolivianos, como Enrique Finot, Alfredo Guillén Pinto, Felipe Guzmán y Nicolás Sánchez Bustamante, había mucho que aprender de las famosas normales para maestros negros de Hampton, Virginia y Tuskegee, Alabama. Porque, tal como escribe el historiador Leon Litwack, estas instituciones habían enseñado a la gente negra “...a poner freno a sus ambiciones y aspiraciones y a adaptarse a las restricciones que se les imponían”. Su currículo era compatible con las metas de la nueva pedagogía india boliviana: instruir a sus estudiantes negros e indios “para producir, no para saber”. “La mera lectura de libros”, en ambos contextos, era un tabú (Litwack, 1998: 70).²¹ Felipe Guzmán, quien fuera el adalid de las reformas educativas liberales, suscribía ahora los nuevos preceptos de la educación india segregada y desigual, modelada a partir del Instituto

21 Acerca de los proyectos de escolaridad indígena de los Estados Unidos, véase Wallace (1995).

Hampton, la más antigua escuela vocacional para afroamericanos. En 1922, escribió que “el plan [educativo] que ha seguido Hampton, con sus retardados negros e indios, es casi idéntico al que proponemos para la educación de los indios del altiplano. Por tanto, el sistema se basa en prescripciones científicas, según las cuales, como podemos ver..., el trabajo industrial y manual está directamente relacionado con la agilidad mental que la [raza] india ha alcanzado en su evolución” (Guzmán, 1922: 4). Si bien presentada con más franqueza que muchas otras propuestas gubernamentales, la de Felipe Guzmán para una escuela normal india, al estilo Hampton, tenía todos los sellos de la agenda indigenista conservadora: crear una población productiva y disciplinada de agricultores y artesanos aimaras, sujetos a la tierra y a salvo, lejos de las fronteras (metafóricas y de otro tipo) de la ciudad letrada.

Bibliografía

- Adelman, Jeremy
 2004 “Latin American Longue Durées” en *Latin American Research Review*, 39 (1): 223-237.
- Adorno, Rolena
 1986 *Guaman Poma. Writing and Resistance in Colonial Peru*. Austin: University of Texas.
- Albarracín Millán, Juan
 1978 *El gran debate. Positivismo e irracionalismo en el estudio de la sociedad boliviana*. La Paz: s.d.
- Anderson, Benedict
 1983 *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Arguedas, Alcides
 1936 [1909] *Pueblo enfermo*. La Paz: Ediciones Puerta del Sol.
- Britton, John (ed.)
 1994 *Molding the Hearts and Minds. Education, Communications, and Social Change in Latin America*. Wilmington: Scholarly Books.

- Cadena, Marisol de la
 2000 *Indigenous Mestizos, The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru, 1919-1991*. Durham: Duke University Press.
- Calderón Jemio, Raúl
 1994 “La ‘deuda social’ de los liberales de principios de siglo: una aproximación a la educación elemental entre 1900 y 1910” en *Data: Revista del Instituto de Estudios Andinos y Amazónicos* 5: 53-83.
- Cámara de Diputados
 1919 *Proyectos de leyes e informes de la Cámara de Diputados*. La Paz: Moderno.
- Carnoy, Martin; Samoff, Joel
 1990 *Education and Social Transition in the Third World*. Princeton: Princeton University Press.
- Chasteen, John Charles
 1996 “Introducción” en Ángel Rama, *The Lettered City*. Durham: Duke University Press.
- Chervin, Arthur
 1908 *Anthropologie bolivienne*. 3 vols. Paris : Imp. Nationale.
- Choque Canqui, Roberto
 1994 “La problemática de la educación indígena” en *Data. Revista del Instituto de Estudios Andinos y Amazónicos* 5: 14-15.
- Condori, Leandro; Ticona, Estéban
 1992 *El escribano de los caciques apoderados. Kasikinakan purirarunakan qillqiripa*. La Paz: Hisbol.
- Francovich, Guillermo
 1956 *El pensamiento boliviano en el siglo XX*. México: FCE.
- García, Leonardo
 1998 *La patria íntima. Alegorías nacionales en la literatura y el cine de Bolivia*. La Paz: Plural.
- Giroux, Henry
 1992 *Border Crossings: Cultural Workers and the Politics of Education*. New York: Routledge.

- González Echevarría, Roberto
 1990 *Myth and Archive. A Theory of Latin American Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Guillén Pinto, Alfredo
 1919 *La educación del indio. Contribución de la pedagogía nacional*. La Paz: González y Medina.
- Guzmán, Felipe
 1922 “La educación de la raza indígena boliviana” (manuscrito no publicado), Archivo Privado de Elizardo Pérez.
- Irurozqui, Marta
 1994 *La armonía de las desigualdades. Élités y conflictos de poder en Bolivia, 1880-1920*. Cusco: Bartolomé de las Casas.
- 2000 ‘A bala, piedra y palo’ *La construcción de la ciudadanía política en Bolivia, 1826-1952*. Sevilla: Diputación de Sevilla.
- Klein, Herbert
 1969 *Politics and Political Change in Bolivia, 1880-1952*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Larson, Brooke
 2005 “Redeemed Indians, Barbarianized Cholos: Crafting an Exclusionary Political Culture in Bolivia, 1900-1910” en Nils Jacobsen y C. Aljovín (eds.), *Political Cultures of the Andes, 1750-1950*, pp. 230-252. Durham: Duke University Press.
- Levinson, Bradley *et al.* (eds.)
 1996 *The Cultural Production of the Educated Person. Critical Ethnographies of Schooling and Local Practice*. Albany: State University of New York Press.
- Litwack, Leon
 1998 *Trouble in Mind. Black Southerners in the Age of Jim Crow*. New York: Alfred Knopf.
- Mamani, Carlos
 1991 *Taraqu, 1866-1935*. La Paz: Aruwiwiri.
- Mariaca, Juvenal; Peñaranda, A.
 1918 *Proyecto de organización de una escuela normal agrícola indígena en el altiplano*. La Paz: Litografía Boliviana.

Marof, Tristan

1934 *La tragedia del altiplano*. Buenos Aires: Claridad.

Martínez, Françoise

1995 “La création des ‘escuelas ambulantes’ en Bolivie (1905)” en *Cahiers de l’ U.F.R. d’ études ibaerique et latino-amaericaines* 10-11: 161-171. Mmignolo, Walter

1996 *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality, and Colonization*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Ministerio de Instrucción Pública y Agricultura

1916 *Informe del Dr. Georges Rouma, Director General de Instrucción Primaria, Secundaria y Normal*. La Paz: Imprenta Velarde.

1919 *Memoria y Anexos del Ministerio de Instrucción Pública y Agricultura*. La Paz: Moderno.

Nye, Robert

1975 *The Origins of Crowd Psychology: Gustave LeBon and the Crisis of Mass Democracy in the Third Republic*. London: Sage.

Paredes, Manuel Rigoberto

1906 *Provincia Inquisivi: Estudios geográficos, estadísticos y sociales*. La Paz: Gamarra.

1911 [1907] *Política parlamentaria de Bolivia*. La Paz: Velarde.

1965 [1914] *La altiplanicie. Anotaciones etnográficas, geográficas y sociales de la comunidad aymara*. La Paz: ISLA.

1923 “La altiplanicie: rasgos psicológicos de sus moradores” en *Revista boliviana de instrucción pública*, 1: 584-603.

Pérez Velasco, Daniel

1928 *La mentalidad chola en Bolivia*. La Paz: Ed. López.

Rama, Ángel

1996 *The Lettered City*. Durham: Duke University Press.

Rivera Cusicanqui, Silvia

1986 *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y qhechwa, 1900-1980*. La Paz: Hisbol.

Romero, Carlos

1919 *Las taras de nuestra democracia*. La Paz: ARNO.

- Rouma, Georges
 1911 *Las bases científicas de la educación*. Sucre: Bolívar de Pizarro.
 1928 *Una página de la historia educacional boliviana*. Sucre: López.
- Saavedra, Bautista
 1987 [1903] *El ayllu. Estudios sociológicos*. La Paz: Ed. Juventud.
 1921 *La democracia en nuestra historia*. La Paz: Velasco y Medina.
- Sánchez Bustamante, Daniel
 1903 *Principios de sociología: primera entrega*. La Paz: Artística.
 1918 *Programa político*. La Paz: s.d.
- Sanjinés T., Claudio
 1918 “Escuelas Normales” en *Memorias y Anexos del Ministerio de Instrucción Pública y Agricultura*, pp. 55-65. La Paz: Moderna.
- Sanjinés C., Javier
 2004 *Mestizaje Upside-Down. Aesthetic Politics in Modern Bolivia*. Pittsburgh: Pittsburgh University Press.
- Siñani de Willka, Tomasa
 1992 “Breve biografía del fundador de la ‘escuela ayllu’: un testimonio escrito sobre Avelino Siñani” en Roberto Choque *et al.*, *Educación indígena: ¿ciudadanía o colonización?* pp. 125-134. La Paz: Aruwiwiri.
- Stepan, Nancy
 1991 *The ‘Hour of Eugenics’. Race, Gender, and Nation in Latin America*. Ithaca: Cornell University Press.
- Suárez Arnez, Faustino
 1958 *Historia de la educación*. La Paz: n.p.
- Tamayo, Franz
 1988 [1910] *Creación de la pedagogía nacional*. La Paz: Ed. Juventud.
- Wallace, David
 1995 *Education for Extinction. American Indians and the Boarding School Experience, 1875-1928*. Lawrence: University of Kansas Press.
- Young, Robert
 1995 *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*. London: Routledge.

Zea, Leopoldo

1963 *The Latin American Mind*. Norma: University of Oklahoma Press.

“La Odisea de Santos”

Nancy Egan¹

Resumen

Este artículo reconstruye el viaje que realizó un grupo de hombres bolivianos y peruanos a la feria mundial de Chicago en 1893, en la que participaron en calidad de exhibiciones humanas junto a otros indígenas de distintas partes del mundo. A partir de una reconstrucción de los detalles de este viaje se exploran temas más amplios como la construcción de categorías de indigeneidad por los organizadores de estas ferias y por los etnólogos que participaron en las mismas. Lejos de ser simple experimento de entretenimiento, estos eventos y las experiencias de los hombres y mujeres que los vivieron, nos muestran la compleja relación entre colonialismo, imperialismo y las prácticas tempranas de una antropología ‘coleccionista’.

Abstract

This article reconstructs the journey of a group of Bolivian and Peruvian men to the Chicago World's Fair in 1893. The purpose of their journey was to participate as human exhibits in a collection of indigenous people from around the world that was installed on the fairgrounds. By reconstructing the particulars of their journey, this paper explores the larger questions of constructions of indigeneity by the organizers of these fairs, and by the ethnologists that participated in them. Far from being simply experiments in entertainment, these events and the experiences of the men and women that lived through them, shed light on the complex relationship between colonialism, imperialism, and these early practices of salvage anthropology.

1 Nancy Egan es historiadora de América Latina, especialista en los Andes. En la actualidad está culminando su tesis de doctorado sobre las políticas liberales de fines de siglo XIX y principios del XX en Bolivia. Instituto Interdisciplinario Tilcara, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires (IIT-UBA).

Introducción

Las ferias mundiales del siglo XIX y principios del XX son reconocidas por los historiadores como eventos y espectáculos importantes tanto para la mercantilización de nuevas tecnologías como por la consolidación de una base de consumidores de nuevas formas de comunicación, ciencia y tecnología. Estos eventos también se han convertido en objetos de estudio de otros investigadores que analizan la formación y construcción de narrativas nacionales e imperiales, así como la construcción de nociones de modernidad y civilización. Pero en estas ferias mundiales del siglo XIX (y muchas del siglo XX) también se observó otro fenómeno igual de importante para la construcción del modernismo: la exposición de humanos como muestras de la diversidad cultural, racial y étnica del planeta. Estas exposiciones de humanos fueron fenómenos con una historia tan larga como la del colonialismo, pero durante el siglo XIX se transformaron en eventos populares de entretenimiento que transmitían a las masas los fundamentos del racismo científico en formas nunca vistas antes. En otras palabras, estos eventos resultaron también clave en la construcción de lo “salvaje” considerado a fines del siglo XIX como la otredad de la civilización.

En este artículo, exploraremos esto último a través de una reconstrucción del viaje que realizaron diecisiete hombres del altiplano boliviano y peruano a Norteamérica en 1893 para participar en las muestras etnográficas de la feria mundial de Chicago.² El trágico periplo de estos diecisiete hombres nos proporciona una perspectiva distinta acerca de estas exhibiciones científicas populares así como sobre las experiencias de aquellos representantes de pueblos indígenas que participaron en ellas.

A medida que se reconstruyen las interacciones entre estos hombres y varias instituciones durante su viaje, se hacen visibles las complicadas

2 Esta investigación dio lugar a otra publicación aparecida en *Studies in Latin American Popular Culture*, vol. 28, 2010, pp. 6-24, University of Texas Press, Texas, EEUU. El artículo “Exhibiting Indigenous Peoples: Bolivians and the Chicago Fair of 1893” junto a otros trabajos sobre la participación de algunos países de América Latina en una serie de ferias internacionales de la misma época. Todas las citas de los archivos de Harvard han sido tomadas de los Harvard University Archives y cuentan con el respectivo permiso. Cualquier error es responsabilidad de la autora.

relaciones entre las ciencias sociales incipientes, la expansión del estado-nación liberal y la industria privada. En este trabajo, se identifican otras problemáticas de investigación acerca de las conexiones entre el colonialismo, el entretenimiento popular y la antropología. Las experiencias de estos hombres tipifican un conjunto de relaciones entre las aspiraciones expansionistas de los imperios y naciones, una antropología ‘coleccionista’, la construcción del sujeto indígena como un otro premoderno y la difusión de estas construcciones a través del entretenimiento popular. La experiencia de Santos, el ‘gigante’ de Huancané, y sus dieciséis compañeros oriundos de las orillas del Lago Titicaca nos muestran las respuestas de aquellos pueblos colonizados hacia estos fenómenos de espectáculo imperial.

Coleccionando humanos

El 21 de mayo de 1893, en el cementerio de “Bellevue Hospital,” en Nueva York, se desarrolló un escenario bastante inusual. Un pequeño grupo de personas se reunió alrededor del ataúd de José Santos Mamani.³ El grupo estaba conformado por varios bolivianos, por miembros de comunidades indígenas Pottowatomie de los Estados Unidos, una enana reconocida por su participación en ferias y circos en Norte América, y Emma Sickels, la patrocinadora del entierro. Antes de su muerte, “Santos”, como era apodado por la prensa, había sido una celebridad –y un espectáculo en sí mismo–, en Nueva York. Había llegado allí con un grupo de hombres aimara-parlantes con quienes iba rumbo a la Feria Mundial de Chicago. Según la prensa, los promotores del “gigante peruano” habían prometido atraer grandes masas a sus presentaciones.⁴ Sin embargo, una vez arribados en Nueva York, el

3 *New York Times*, 16 de julio de 1893, “Giant Santos’s Burial Bill”.

4 En las noticias estadounidenses, los periodistas denominaron a Mamani como peruano y boliviano al mismo tiempo, usando los dos identificadores indistintamente. La prensa boliviana solamente indicó que provenía del pueblo de Huancané, sin especificar si era Huancané en Bolivia o en Perú. Mediante un intercambio entre la investigadora y el historiador Nils Jacobsen se confirmó que José Santos Mamani provenía de la región de Huancané, Perú. *New York Times*, 2 de abril de 1893, “May Reach Chicago a Dwarf”; *El Comercio*, 26 de julio de 1893, “El Gigante Mamani”; y *El Comercio*, 24 de octubre, “Los indígenas bailarines de Bolivia en Chicago”.

grupo de peruanos y bolivianos se encontró sin transporte que los condujese hasta la ciudad de Chicago; sin financiamiento, tuvieron que trabajar en espectáculos y circos locales para sobrevivir. El contingente fue abandonado por su director durante un recorrido por distintos circos en Filadelfia, y Santos, como los otros, tuvo que regresar a Nueva York a pie.⁵ Santos cayó enfermo después de haber caminado casi cien kilómetros bajo la fría lluvia de primavera, y murió poco después. Tras el entierro, los sobrevivientes continuaron su actuación en Coney Island, un sitio de entretenimiento popular ubicado en la playa de Nueva York y que funcionaba desde 1890, hasta que una marejada destruyó su campamento en agosto del 1893.⁶

Aunque el viaje de José Santos Mamani terminó de forma distinta que el de sus compañeros bolivianos, el reclutamiento de todos ellos resultó de un mismo proceso. Los detalles de este proceso, aunque difíciles de precisar, nos muestran los problemas en la organización de exposiciones y aquellos previstos por los organizadores de la feria en Chicago.

En 1890, la conformación de una comisión organizadora para la ‘Exposición Mundial Colombiana’, nombre oficial de la feria mundial de Chicago en honor de los 400 años de la llegada de Cristóbal Colón al continente, desencadenó una sucesión de eventos que atraerán aproximadamente 25 millones de personas a la feria tres años luego.⁷ La comisión de la feria, siguiendo la modalidad establecida en las anteriores exhibiciones internacionales –especialmente la de París de 1889– decidió incluir una sección de antropología y etnología.⁸ Las muestras antropológicas, organizadas por Frederic Ward Putnam, prontamente fueron agrupados dentro de un espectáculo titulado “La marcha del aborigen hacia la civilización”.⁹ Mientras Putnam, Franz Boas y otros intentaban reclutar “tipos” etnológicos para

5 *New York Times*, 8 de mayo de 1893, “Bolivian Indians Ill Luck”; 8 de abril de 1893, “Bolivian Indians Here”; 17 de julio de 1893, “Bolivian Managers Fall Out”.

6 A través de una comunicación personal con el director del Coney Island History Project. Ver su blog: <http://www.coneyislandhistory.org/mrconey/?p=38> (consultado el 27/4/2015).

7 Robert W. Rydell, *All the World's a Fair*, 1984.

8 *Chicago Daily Tribune*, 16 de septiembre de 1890, “Prehistoric Crankery”.

9 *Chicago Daily Tribune*, 5 de junio de 1893, “Traces of Humanity Found”; *Chicago Daily Tribune*, 12 de abril de 1893, “Quackhuls Are Here”.

el espectáculo, la iniciativa fue asediada por problemas logísticos, políticos e ideológicos.

Después de haberla pasado por alto en una primera ronda de viajes, los administradores de la feria decidieron incluir a Bolivia en la lista de naciones a ser visitadas por sus representantes.¹⁰ La persona encargada para ello fue William E. Safford, oficial naval y representante de la feria, quien en ese momento se encontraba recorriendo los Andes con el propósito de fomentar vínculos con los gobiernos nacionales y asegurar su participación en la feria. Safford fue uno de muchos otros oficiales enviados en estas misiones a lo largo de América Latina; y como varios de ellos encarnaba una mezcla particular de profesiones siendo a la vez oficial militar e investigador científico. Su carrera tipifica los estrechos vínculos entre la expansión militar estadounidense y la proliferación de instituciones científicas alrededor del Pacífico y dentro del país.¹¹

Tanto Safford como los otros representantes que trabajaban en América Latina para la organización del evento tuvieron que enfrentar múltiples obstáculos burocráticos de la propia feria. Por ejemplo, mientras trabajaban oficialmente para los directores de las muestras latinoamericanas, William Curtis y Charles Tisdale también tuvieron que coordinar con directores de exposiciones temáticas específicas (como etnografía, industria, diseño, etc.).

Frederick Ward Putnam instruyó a Safford y a los otros representantes sobre las colecciones que debían adquirir, los trámites de embarcación y

10 Los primeros intentos de organizar la participación de naciones sudamericanas a través de la emisión de circulares enviadas por cónsules y embajadas plenipotenciarias estadounidenses ignoraban a Bolivia completamente. Los organizadores de la feria intentaron rectificar ese error una vez que empezaron a viajar representantes de la feria por cada región. *Dispatches of the U.S. Ministers in La Paz*, NARA T51, February 16, 1891, no. 45.

11 El trabajo académico de Safford incluyó estudios de los orígenes andinos de la papa, de plantas venenosas de la Amazonía y también de la organización social del pueblo Chamorro del Guam y su geografía. Realizó este trabajo durante su estadía como oficial encargado de la ocupación estadounidense. La carrera de Safford reflejó el argumento de Raymond Craib sobre el papel clave que jugaron tanto los oficiales como los proyectos militares en la producción de conocimiento sobre fronteras y regiones estratégicas para los gobiernos de la época. Raymond Craib, *Cartographic Mexico* (Durham: Duke University Press, 2000) y William E. Barnes, “William E. Safford’s Obituary,” *Science*, 23 de abril de 1926, vol. 63, no. 1634.

cómo dialogar con los gobiernos sobre la exhibición de pueblos indígenas de sus países.¹² En los países andinos, esto dio lugar a un proyecto internacional de adquisición de colecciones de artefactos, financiado con recursos provenientes de instituciones norteamericanas, de las élites bolivianas, peruanas y de los demás países implicados, en muchos lugares facilitado por el transporte militar local y apoyado por gestiones diplomáticas.¹³ A pesar de todo ello, numerosas inconsistencias llevaron al fracaso muchos de los acuerdos establecidos por Safford, sobre todo su plan de llevar indígenas andinos a la feria.¹⁴

La prensa de los Estados Unidos tomó nota del fracaso de Safford y de sus planes de llevar a Chicago ‘una banda de los indios más bárbaros y feroces del Perú y Bolivia’.¹⁵ Sin embargo, desde mediados de 1892, cartas provenientes de La Paz indicaban que habían planes alternativos, entre ellos, August Stumpf, el comisionado en Bolivia para la feria, mencionó dos posibles arreglos con particulares para llevar indígenas bolivianos a Chicago.¹⁶ Relató que un grupo de “indios” supuestamente autoorganizados –posiblemente refiriéndose a Santos y sus compañeros–, y descritos también

-
- 12 Harvard University Archives, HUG 1717.2.3 Box 34: 1 de enero de 1891, carta a un agente en Venezuela y otra correspondencia.
 - 13 Safford se quedó mucho tiempo en la Amazonia andina y viajó por la zona con la ayuda logística del ejército peruano y empresarios del caucho. En Bolivia, los mineros ofrecieron su apoyo a la misión de Safford con materiales y servicios, pero el gobierno boliviano nunca asumió un papel oficial en sus viajes por el país. Las fotos de sus viajes a la región amazónica de Perú ilustran claramente la conexión entre sus esfuerzos y las instituciones militares peruanas y el sector gomero. Ver: Photographic Lot 76-26: Safford Collection: Album Vol. 5 02557300, Smithsonian Institution, National Anthropological Archives, y *El Comercio*, 24 de octubre, “Los Indígenas bailarines de Bolivia en Chicago”.
 - 14 Este conflicto causó el despido de Safford y de otros agentes de la feria que estaban trabajando en América Latina, se los acusó de estar trabajando solamente para Putnam y no para todos los departamentos de la feria. Harvard University Archives, HUG 1717.2.3 Box 33, mayo de 1892.
 - 15 Aunque sus planes de llevar grupos de personas a la feria en calidad de muestras humanas fracasaron, la extensa colección de Safford de bienes y arte (cuadros, ilustraciones) entró a la exposición oficial del museo Smithsonian. Julie K. Brown, *Contesting Images* (Tucson: University of Arizona Press, 1994) y *New York Times*, “Peru at the World’s Fair”, 11 de marzo de 1892.
 - 16 Harvard University Archives, HUG 1717.2.3 Box 34, septiembre de 1892.

como músicos, solicitaron participar en el evento. La respuesta de Stumpf a Putnam fue que aun tomando en cuenta el entusiasmo de este grupo, no era del “tipo deseado”, refiriéndose al concepto de ‘tipos’ raciales o etnológicos empleado por los antropólogos en la época.¹⁷ Así, con el propósito de “lograr” la variedad tipológica que el mismo Putnam estableció y exigía, Stumpf buscó otro plan. Según él, los verdaderos “tipos” de indígenas que se necesitaba para la exposición no dejarían sus hogares fácilmente, que sería necesario actuar con el apoyo de una figura local de confianza, como un cura, para reclutarlos.¹⁸ Sugirió también que además se llevara toda la comida propia necesaria para la estadía de los indígenas; recomendación igualmente hecha por otros representantes de la Feria de Chicago quienes consideraban que todos los “fueguinos” llevados a París en 1889 habían muerto por falta de comida tradicional.¹⁹ Stumpf sugirió que un pago de 30 centavos por indio por día sería suficiente como remuneración por su participación en la feria.

El complicado plan de Stumpf nunca se hizo efectivo; finalmente otro grupo obtuvo el pasaje en barco de vapor rumbo a Nueva York. Un hombre identificado en la documentación como Alcibiades Soruco, un minero del departamento de La Paz, quien organizó junto con otros mineros una exposición de minerales y materiales de la minería boliviana para la feria, se encargó de llevar también un grupo de hombres aimaras de la zona del Lago Titicaca.²⁰ El registro archivístico resulta poco claro sobre el consentimiento de los organizadores de las muestras antropológicas sobre la incorporación de este grupo, lo cual revela la posibilidad de que Santos y los otros integrantes de su grupo nunca hubieran sido oficialmente invitados o

17 *Ibid.*

18 *Ibid.*

19 Harvard University Archives, HUG 1717.2.3 Box 33. La referencia a los “fueguinos” tiene su origen en la tragedia que ocurrió en París en su exposición en 1889, cuando todos los hombres y mujeres llevados desde Tierra del Fuego murieron en la feria debido a varias enfermedades. En la correspondencia entre Stumpf y Putnam queda claro que ambos creían que éstos habían muerto debido a problemas ocasionados por su alimentación.

20 *El Comercio*, 26 de julio de 1893, “El Gigante Mamani”; 10 de julio de 1893, “Una indignación al Supremo Gobierno”; y 24 de octubre, “Los Indígenas Bailarines de Bolivia en Chicago”.

patrocinados por Putnam y la exhibición etnológica. Esta fuente de registro tampoco contiene información concreta sobre el papel del supuesto director del grupo, Alcibíades Soruco, y si él fue quién les reclutó. No obstante, es claro que este grupo de hombres, junto con Soruco, partieron del Lago Titicaca rumbo a los Estados Unidos con la intención de participar en las exhibiciones de Chicago.

El reclutamiento de indígenas bolivianos por personas particulares no parece haber sido un caso excepcional en este tipo de exposiciones. La ausencia de interés de las instituciones nacionales en estos procesos lleva a cuestionarnos sobre quiénes fueron los contratados en estos eventos, y si estas exhibiciones deberían ser examinadas como instancias de reclutamiento, contratación y exhibición o, más bien, como casos de trata de personas. En general, muchos gobiernos que participaron en estas ferias mostraron poco interés en manejar o supervisar el proceso de reclutamiento y exposición de personas indígenas; y la mayoría de ellos tampoco expresó preocupación por una eventual contratación de personas en este proceso. Las excepciones a esta postura son claras y serán tratadas más adelante en la discusión sobre el ejercicio directo de control imperial sobre las poblaciones indígenas.

Una vez que los intentos de obtener “indios” para la feria a través de los gobiernos fracasaron, la comisión de la feria dio permiso a los agentes de la exposición para tratar directamente con representantes del sector privado, tanto en Centroamérica como en Sudamérica. Incluso en la Argentina –donde el gobierno había estado involucrado en la captura de líderes indígenas patagónicos a través de campañas militares para su posterior reclusión en el Museo de La Plata–, la respuesta dada a los agentes de esta feria fue que debían tratar directamente con estancieros y particulares.²¹

Hacendados de grandes plantaciones en Centroamérica y productores de caucho en la Amazonía ofrecieron ‘acceso’ a ‘sus’ poblaciones indígenas

21 D.W. Bartolette, el agente de la feria en Argentina, intentó reclutar a las mismas personas indígenas que habían estado viviendo dentro del Museo de La Plata, en particular a una mujer que vivió allí muchos años, pero no tuvo éxito. Esta intención fue rechazada –por razones que ignoro–, por la cual se dirigió tanto al sur como al norte del país para hacer sus contrataciones (también sin éxito). Harvard University Archives, HUG 1717.2.3 Box 34, marzo de 1892.

por una tarifa mínima.²² Estos precedentes nos brindan otra explicación sobre los orígenes del grupo boliviano: es posible que ellos fuesen peones contratados en las minas o en fincas o estancias. De la misma manera que los productores de caucho ofrecieron acceso a su mano de obra indígena bajo un sistema de peonaje; es posible que Soruco y los otros empresarios mineros, quienes firmaron los documentos migratorios estadounidenses como responsables del grupo, reclutaran estas personas de la mano de obra existente en sus propios emprendimientos.²³

Ahora bien, Putnam no estaba convencido y le parecía “poco conveniente” que se buscara las ‘muestras’ etnológicas deseadas en las minas o en establecimientos agrícolas, sus instrucciones a los agentes norteamericanos en América Latina eran claras: contratar “tipos puros”, es decir, aquellas personas que resultasen las más remotas de la “civilización.” Las evidentes dificultades para localizar personas que encarnaran esta idea revela no solo las falsas suposiciones inherentes en la categoría, sino también las múltiples definiciones de lo “indígena” en la mente de cada actor en este proceso.

En Bolivia, durante el siglo XIX, los pueblos indígenas proporcionaron una parte importante de los ingresos nacionales a través del pago de tributos y otros impuestos;²⁴ y tuvieron además una importante participación como parte del mercado interno del país.²⁵ Esta figura se amplifica si se consideran todos los papeles cumplidos por los pueblos indígenas bolivianos trabajadores en las principales industrias exportadoras de la época. En muchas regiones de los Andes, aquellas representaciones de las comunidades indígenas como completamente disociadas de la civilización “occidental”

22 Estas ofertas vinieron de productores de goma en la Amazonia y también de ciudadanos norteamericanos que vivían en Colombia y Nicaragua. Harvard University Archives, HUG 1717.2.3 Box 34, correspondencia de 1892.

23 Para comprender las complejas relaciones laborales que se establecen en la minería y en la producción agrícola ver Erick Langer, “The Barriers to Proletarianization: Bolivian Mine Labour, 1826-1918,” *International Review of Social History* 41, 1996, and “Labor Strikes and Reciprocity on Chuquisaca Haciendas,” *Hispanic American Historical Review* 65, no. 2, 1985.

24 Herbert Klein, 1982 y Tristan Platt, 1982.

25 Olivia Harris *et al.*, *La participación indígena en los mercados surandinos*, CERES, Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social, La Paz, Bolivia, 1987.

tendrían que volver a escribir la realidad vivida en las economías de exportación al inicio del siglo.²⁶

Lo que Putnam y sus agentes buscaban en los Andes era difícil, si no imposible, de encontrar. Más aún, muchos gobiernos nacionales de la región no querían a “indios” en sus muestras oficiales porque se encontraban en un contexto de auge de sus exportaciones, de constante explotación laboral, campañas explícitas de blanqueamiento o de violencia contra pueblos fronterizos.²⁷

La naturaleza comercial de estos intentos de contratación de indígenas en América Latina muestra tanto semejanzas como diferencias con la situación que se dio en Estados Unidos. Del mismo modo que los esfuerzos de los organizadores de la exhibición para contratar personas (llevar indígenas) se encontraron con falta de apoyo estatal en los países de América Latina, en EEUU los intentos también se tuvieron que hacer a través de varias instituciones gubernamentales. Muchas agencias encargadas de supervisar, administrar y controlar el movimiento y las vidas de indígenas norteamericanos complicaron en un comienzo las negociaciones sobre la exposición de indígenas en la feria. Por otra parte, el comisionado de la Oficina Federal de Asuntos Indios, el general T. J. Morgan, controlaba un presupuesto y una muestra para la feria completamente aparte de F. W. Putnam.

De hecho, en algunas ferias anteriores, como en la Feria Centenaria de 1876 en Filadelfia, el gobierno había prohibido que se expongan delegaciones oficiales de indígenas ya que estos eran considerados más bien

26 Al insistir en la exclusividad mutua de la indigeneidad y la modernidad se replican construcciones eurocéntricas de la modernidad, ver Fernando Coronil, “Beyond Occidentalism: Towards Non-Imperial Geohistorical Categories”, *Cultural Anthropology* 11, no. 1, 1996.

27 Según Mauricio Tenorio Trillo y Robert Rydel, que describen este mismo fenómeno, una notable excepción ocurrió en 1904 cuando el gobierno mexicano insistió en que la exposición denominada “Pueblo mexicano”, que se presentaría en la Feria de St. Louis, solo sería permitida si los organizadores de la feria garantizaban que de ninguna manera sería despectiva hacia México. Aunque no era explícitamente indígena, para la mayoría de la audiencia estadounidense esta exposición fue interpretada de esta manera. Por el contrario, esta muestra de la vida de un pueblo mexicano que mostraba orden, arquitectura y artesanía de alto nivel no pudo ser vista por este público como una representación verdadera. Rydell, 1984, Tenorio-Trillo, 1996.

como pueblos enemigos.²⁸ Los únicos grupos que participaron a estas ferias lo hicieron como parte de “espectáculos” no oficiales. Luego de la transferencia del poder administrativo sobre nuevas reservas indígenas del Ministerio de Guerra hacia el Ministerio del Interior, la situación política cambió sustancialmente. En lugar de representar a los indios como un temible enemigo, en la Feria de 1893 este ministerio vio la oportunidad para promocionar sus propios logros en la tarea de “civilizar al indio”. Inicialmente los planes incluían llevar a la feria de Chicago una parte de los Nuevos Colegios Indígenas, incluyendo a los alumnos, para demostrar este esfuerzo ‘civilizador’.²⁹

Aunque muchos de los planes se administraban en Estados Unidos a través de oficinas estatales encargadas precisamente de “asuntos indios,” la realidad práctica no era tan distinta a las actividades de contratación privada que tuvo lugar en América Latina. Algunos representantes –como el caso de un joven llamado Antonio Apache, seleccionado por el mismo Putnam– se dirigieron directamente hacia las reservas militarizadas en el sur-oeste de los EEUU y procedieron con estrategias parecidas en cuanto a la utilización de contactos personales, uso de la información y transporte militar, contacto con “expertos” científicos de la región y empresarios locales.³⁰ Otros procedimientos incluyeron la formación de redes compuestas por etnólogos y colectores de museos quienes firmaban contratos con particulares en varias regiones de Norte América. Este sistema se repitió en otros lugares del país y en el oeste de Canadá, es decir, el de personas privadas que firmaban contratos con antropólogos para llevar grupos de personas a la feria de Chicago.³¹

Esta gran cantidad de contratos realizados por privados pusieron a Putnam frente a un dilema sobre la naturaleza de las exhibiciones. Si bien

28 Esta feria ocurrió en el mismo año en que sucedió la infame batalla de Custer en los llanos americanos. Rydell, 1984.

29 Harvard University Archives, HUG 1717.2.3 Box 34, inicios de 1892.

30 Don Fowler, *A Laboratory for Anthropology*, 2000; Robert Rydell, 1984; and Hinsley, 1981.

31 Otras planes involucraron a redes de etnólogos y coleccionistas quienes contrataron gente local en varios lugares de Norteamérica. En Canadá, Franz Boas contrató a un señor Hunt, en la isla Vancouver, para traer a un grupo de personas indígenas a la feria, con un salario de veinte dólares al mes. Harvard University Archives, HUG 1717.2.3 Box 35, septiembre de 1892.

su función en la feria era supervisar y organizar todas las exposiciones de personas vivas y todo lo referente a la temática “indígena”, a fines de 1892 sus tareas incluían coordinar con el Instituto Smithsonian, con la Oficina de Asuntos Indígenas, con los agentes de la feria en América Latina, había una lista de revendedores que crecía cada día y el foro principal de entretenimiento, denominado ‘Midway Pliassance’, contenía atracciones más parecidas a circos que a eventos educacionales. Los etnólogos y antropólogos temían la comparación de sus muestras ‘educativas’ con aquellas de entretenimiento, aun cuando el proceso de contratación para sus exhibiciones era casi idéntico al de estos espectáculos, con la única diferencia quizás de que los entretenedores percibían sueldos mayores.³² A finales de 1892, Putnam coordinaba tanto la exhibición de castillos irlandeses de cerveza y de mercados egipcios como de pueblos indígenas. Para disgusto del organizador, ciencia y entretenimiento acabaron coexistiendo una al lado de otro.

Nueva York, la “Gran Manzana”

El 1 de abril de 1893, el navío SS Newport llegó al puerto de Nueva York llevando consigo veintidós personas junto a Alcibíades Soruco de La Paz, Bolivia.³³ Anotado en el registro de embarcación como “minero”, Soruco procedió a guiar a su contundente grupo a los puestos de cuarentena y a la aduana.³⁴ Diecisiete de los veintidós fueron ingresados por los funcionarios estadounidenses como “indios” con destino a la Feria de Chicago. Este grupo de indígenas parecía estar compuesto de varias generaciones de hombres probablemente pertenecientes a una misma familia,³⁵ e incluía a un comerciante, dos hijos de Soruco y un tercer hombre cuyo vínculo y profesión no queda claro.

32 Harvard University Archives, HUG 1717.2.3 Box 35, septiembre de 1892.

33 SS *Newport* Steamship Manifest, Declaraciones de Aduana, 1 de abril de 1893. Fuente: registros NARA por Ancestry.com

34 *Ibid.*

35 *Ibid.*

La recepción del grupo en la prensa popular neoyorquina revela ciertas tendencias muy particulares sobre las impresiones que provocó su llegada. Primero, queda claro que consideraban a José Santos Mamani, el “gigante peruano” de Bolivia, como una especie de muestra curiosa, definitivamente la principal atracción del grupo.³⁶ Uno de los primeros artículos escritos sobre ellos declaró que “la estatura del gigante boliviano” se había reducido a un par de metros durante el traspaso del lugar de la cuarentena al puerto de Manhattan.³⁷ El periodista continuó bromeando aludiendo que si después de su viaje a Chicago la tendencia continuaba, sus gerentes tendrían que exponerlo como un enano y no como un gigante. Estas representaciones de Mamani, un hombre de 30 años procedente de una comunidad cercana a Huancané, Perú, oscilaban entre una rareza de espectáculo y un ejemplar exótico.

Algunos artículos de prensa que siguieron sus itinerarios por la ciudad de Nueva York cuestionaban abiertamente si el aspecto, comportamiento y “autenticidad” del grupo resultaba apropiado o no. Un artículo mantenía que “Mamani” estaba vestido de forma extraña y que su vestimenta remitía más a un granjero de Nueva Jersey que a un inca.³⁸ Los reporteros, poco impresionados con sus canciones andinas e interpretaciones *yankee doodle* en queña, comentaron que la música tocada bajo la dirección de sus gerentes parecían sonidos “calculados para, no solo provocar que un hombre huya de su casa, sino también para que abandone a su familia”.³⁹ Se notaba un gran escepticismo ante los intentos de los gerentes bolivianos de mostrar a su grupo como auténticamente “inca”. En una descripción de otra escena del espectáculo, alguien escribió:

—¿será que prefieren billetes en lugar de oro?, preguntó un reportero ino-
centemente

—oh no, ellos no piensan en dinero, solo están aquí para ver Chicago y Nueva
York

36 Los periódicos norteamericanos confundieron Perú y Bolivia, y se refirieron a “peruano” como una descripción étnica y a “boliviano” como una nacionalidad.

37 *New York Times*, 2 de abril de 1893, “May Reach Chicago a Dwarf.”

38 *New York Times*, 8 de abril de 1893, “Bolivian Indians Here.”

39 *Ibid.*

Y en ese mismo momento José sacó su enorme mano y en un tono ronco dijo – “plata”, y atrapó una moneda en su mano.⁴⁰

Muchos de los relatos destacaban la sospecha de que Mamani se daba cuenta de la cantidad de dinero que se hacía de él, así como de todos los negocios a su alrededor. La percepción del grupo en cuanto al dinero recaudado por sus espectáculos fue interpretada por los reporteros como otra evidencia de su falta de autenticidad.⁴¹

Este cuestionamiento tanto de la motivaciones como de la autenticidad del grupo se refleja en los argumentos que dio August Stumpf, agente de la Feria en La Paz, a mediados de 1892. En sus declaraciones, Stumpf expresó que los “verdaderos” indígenas bolivianos jamás participarían voluntariamente en esta muestra o exposición. La identificación de Mamani y del resto como músicos que buscaban su propio escenario y espectáculo, cuando lo que se esperaba eran indígenas de exposición radicalmente diferentes, disminuyó su “autenticidad” tanto para los antropólogos de la feria como para los reporteros de la prensa amarilla de Nueva York, de la misma manera en que la presencia de trabajadores indígenas en industrias supuestamente no indígenas preocupaban a Stumpf. Santos y los otros hombres desafiaron, por lo tanto, la “tipologización” que se tenía, ya que el “tipo” buscado estaba construido sobre un ideal fantástico y no sobre las diversas realidades de las comunidades indígenas andinas de inicios de siglo.

En la industria del entretenimiento de esta época, el fracaso en términos de no alcanzar las expectativas populares predecía un desastre, así que fue sin sorpresa que el grupo se quedó prácticamente en bancarota durante su breve estadía en Nueva York. Tiempo después partieron rumbo a Filadelfia, quedándose en esta ciudad hasta finales de abril de 1893. Según un reportaje, el ‘gerente’ Soruco dejó al grupo en manos de un director de circo local ni bien las finanzas empezaron a ir mal, siendo ya evidente que

40 *Ibid.*

41 Las finanzas del grupo eran muy escasas e inestables, tuvieron que cambiar alojamiento varias veces. *Brooklyn Eagle*, 3 de abril de 1893, “The Bolivian Indians: They were enjoying themselves in the sunlight this morning”; y *New York Times*, 8 de abril de 1893, “Bolivian Indians Here.”

los organizadores de la Feria no estaban dispuestos a pagar por el traslado del grupo a Chicago.⁴² Soruco regresó a Nueva York para intentar adquirir pasajes de retorno a Bolivia, y viendo que sus esfuerzos no fueron suficientes, buscó una repatriación a través del gobierno boliviano. Por su parte, cuando el director del circo en Filadelfia vio que el espectáculo era poco rentable, se apropió de los ingresos y dejó al grupo a su deriva. En los primeros días de mayo, los diecisiete hombres empezaron, solos, una larga marcha de retorno a la ciudad de Nueva York. Habiendo recorrido 98 kilómetros, bajo lluvias torrenciales, justo en las afueras de Nueva Brunswick, Nueva Jersey, una mujer de apellido Ludwig les permitió refugiarse en el depósito de su jardín y contactó al alcalde de su ciudad.⁴³ La prensa reporta que la “señorita Emma C. Sickels se dio cuenta de su aprieto” y rápidamente “los llevó a la feria en el Press Club” de Nueva York.⁴⁴ La mayoría del grupo se quedó en el palacio Grand Central durante el mes de mayo como integrantes de esta feria. A casi dos semanas de la incorporación del grupo a la feria, José Santos Mamani, el gigante, cayó enfermo y el 18 de mayo fue trasladado al hospital Bellevue donde falleció al día siguiente.

La causa de su muerte no apareció en los reportajes publicados en la prensa, aunque todos los reporteros reconocieron la tragedia de los sucesos.⁴⁵ Apuntando algunos de ellos a divisiones dentro del grupo, los reporteros dijeron que Santos, al caer enfermo, “se sintió desolado en el mundo” porque los otros lo “veían con desprecio” por sus raíces “plebeyas”.⁴⁶ No se puede asegurar si existían tensiones entre los miembros del grupo, pero sí sabemos que compartieron muchas experiencias. Una vez enfermo, Santos se sintió aislado, más aún cuando el personal del hospital negó la visita de

42 *El Comercio*, 10 de julio de 1893, “Una Indignación al Supremo Gobierno”; 24 de octubre, “Los Indígenas Bailarines de Bolivia en Chicago”; y 26 de julio de 1893, “El Gigante Mamani”.

43 *New York Times*, 8 de mayo de 1893, “Bolivian Indians Ill Luck” 17 de Julio de 1893, “Bolivian Managers Fall Out”.

44 *New York Times*, 20 de mayo de 1893, “The Peruvian Giant Is Dead”.

45 En su entrevista con *El Comercio* de Bolivia, Soruco enfatizó que la orden de autopsia confirmaría que Santos se murió de “pena” y no de neumonía. *El Comercio*, 24 de octubre, “Los Indígenas Bailarines de Bolivia en Chicago”.

46 Probablemente el periódico utilizó esta palabra porque vio a Santos como un hombre más común o quizás más pobre que los otros indígenas del grupo.

sus compañeros.⁴⁷ Como Soruco estaba ausente buscando financiamiento para los pasajes de regreso a Bolivia, nadie se presentó a reclamar su cuerpo hasta que, dos días después, Emma Sickels aceptó cubrir los costos de una pequeña ceremonia funeraria y así evitó que su cadáver fuera enterrado en un cementerio de indigentes.

De la misma manera en que sus encuentros con la prensa revelaron cómo estos indígenas bolivianos se vieron forzados a navegar un mundo plagado de imaginarios sobre ellos, la enfermedad y muerte de Santos colocó al grupo en el centro de feroces debates sobre raza y representación en la Feria de Chicago. No fue coincidencia que Emma C. Sickels se presentará a pagar la cuenta de hospital de Santos después de que llegaron de Nueva Jersey. Ella había sido maestra de colegio en la reserva indígena de Pine Ridge, y había estado presente en las comunidades de Lakota durante la masacre en Wounded Knee.⁴⁸ También había sido empleada de Putnam en la Feria de Chicago, donde hacía la coordinación con los pueblos Lakota para la exposición. Solo meses antes se había enfrentado públicamente con Putnam en una discusión sobre la manera en que los pueblos indígenas debían ser representados en la Feria de Chicago. A raíz de estos desacuerdos, ella resultó despedida de su trabajo en la Feria.⁴⁹ Y una vez que quedó cesante se trasladó a Nueva York para organizar otra feria de pueblos indígenas, esta vez en el Press Club.

Pero, Emma Sickels no fue la única voz disidente que surgió durante la organización de la Feria y la exposición de indígenas organizada por Putnam. En enero de 1891, un poco más de dos años antes, Henry Standing Bear (Mato Najin), un líder Lakota, escribió una crítica de las exhibiciones etnológicas antes de que fueran programadas, argumentando la ilegitimidad de cualquier exhibición organizada por antropólogos gubernamentales.⁵⁰

47 From *New York Mail and Express*, "Sickels Blames Directors for Peruvian's Death" and *New York Times*, 20 de mayo de 1893, "The Peruvian Giant Is Dead."

48 James Mooney, *The Ghost Dance Religion and Wounded Knee*, 1892.

49 *Los Angeles Times*, de octubre de 1893, "Red Paint"; *New York Times*, 8 de octubre de 1893, "Miss Sickels Makes Charges"; y 22 de mayo de 1893, "Putnam's Hard Luck," Harvard University Archives, HUG 1717.2.3 Box 33, "Sickels" Folder.

50 Harvard University Archives, HUG 1717.2.3 Box 33, enero de 1891.

Seis meses después, en el verano de 1891, casi cien personas de los territorios indígenas Creek firmaron una petición pidiendo el derecho de autorepresentación indígena en la Feria. El documento decía: “es inevitable que nuestro pueblo esté interesado en ser él mismo el que rastree el origen de su condición desesperada y presente su propia voz al evento que están a punto de celebrar, gastando grandes inversiones de dinero”. Los signatarios de la petición exigían que se les permita construir y exponer su propia representación de lo indígena para los millones de visitantes de la Feria.⁵¹ Simon Pokagon, líder del pueblo indígena Pottowatomie, publicó un documento titulado “El reproche del hombre rojo”, una crítica devastadora sobre la representación de los pueblos indígenas en la feria.⁵² Y las críticas sobre las representaciones indígenas y sobre las que estaban ausentes también alcanzaron a los pueblos afroamericanos. Frederick Douglass e Ida B. Wells, dos líderes de suma importancia del pueblo afroamericano de los EEUU, publicaron sus propias críticas sobre los elementos racistas que estaban presentes en la feria.⁵³

Desde el principio, los grupos incluidos en la exposición desafiaron el evento y cuestionaron a los organizadores y exigieron su derecho –y de los estados nación– de construir sus propias representaciones. También desafiaron las nociones de supremacía de la raza blanca que estaban siendo promocionadas en la Feria y en las exposiciones etnográficas, un periódico afroamericano de Ohio llamó a la feria “el gran elefante blanco estadounidense”.⁵⁴

En estas luchas por la representación, las contradicciones de la época fueron plasmadas por “profesionales”, sobre todo etnólogos y antropólogos, Sickels no fue la excepción. Su correspondencia con Putnam demuestra que los dos se consideraban como mejores “amigos de los indígenas” que el otro. Putnam rechazó las reivindicaciones sobre el derecho de autorepresentación formuladas por las naciones indígenas considerándolas como “políticas

51 Harvard University Archives, HUG 1717.2.3 Box 34, 30 de junio de 1891.

52 Simon Pokagon, “Red Man’s Rebuke,” reprinted in *Indian Nation*, Cheryl Walker, 1997.

53 Philip Deloria, *Indians in Unexpected Places*, 2004, Ida Wells, Frederick Douglass, *The Reason Why the Colored American Is Not in the World’s Columbian Exposition*, 1999 (1893).

54 Rydell, 1984.

indígenas”. En su lógica, ignorar estas peticiones y “políticas indígenas” le permitiría enfocarse en la representación científica, que según él, era la representación más adecuada.⁵⁵

Aunque las críticas de Emma Sickels a la posición de Putnam ayudaron a ampliar la audiencia popular y mediática de líderes indígenas como Simon Pokagon, su posición era claramente paternalista. Cuando se examina su participación en la vida y muerte de Santos se hacen evidentes sus contradicciones acerca de los proyectos educativos “civilizadores” en las reservas indígenas y las exhibiciones sobre la “cultura indígena”. Después de ser despedida del departamento de etnología de la Feria del Chicago, ella aceptó organizar una ‘aldea indígena’ en la Feria Press Club de Nueva York.⁵⁶ Cuando la Feria de Chicago y sus organizadores bolivianos abandonaron la idea de incluir a los indígenas bolivianos porque no correspondían al “tipo” requerido, Sickels los incorporó en su proyecto. Pero, en el Palacio Grand Central destinado a la Feria Press Club, los indígenas andinos acabaron siendo incorporados en una aldea indígena simulada en la que debían mostrar cómo fabricar tocados de plumas. Un periodista explicó que el “cacique de la tribu”, que presumimos se refería a Santos Mamani, “parece un coloso” de más de dos metros con su tocado de plumas.⁵⁷ Estaban recreando estereotipos sobre los indígenas norteamericanos para una audiencia en Nueva York que incluía desde celebridades y personas de la alta sociedad hasta líderes políticos.⁵⁸

Los bolivianos no recibieron ningún tipo de pago por su actuación en el Press Club. Sickels hizo los arreglos para que trabajaran en la feria solamente a cambio de alojamiento en los mismos “wigwams” y “teepees” ubicados en el sexto piso. Después de la muerte de Santos, esta situación se hizo insostenible para el grupo y aceptaron una oportunidad de trabajo reenumerado en Coney Island, donde se quedarían por varios meses. Ese

55 Harvard University Archives, HUG 1717.2.3 Box 33, “Sickels” folder.

56 Parece que Putnam se enfureció con Emma Sickels hasta el punto que guardó todos los artículos del periódico en que ella apareció y escribió notas en los márgenes contestando sus declaraciones. Harvard University Archives, HUG 1717.2.3 Box 33, “Sickels” folder.

57 *New York Times*, 8 de mayo de 1893, “Bolivian Indians Ill Luck”.

58 *New York Times*, 27 de mayo de 1893, “Tammany Night at the Fair”.

verano, aunque la cobertura de la prensa era esporádica, reveló que el grupo de bolivianos y Sickels mantenían un conflicto acerca del pago por el entierro de Santos, mientras Sickels quería que le devolvieran entre 44 a 56 dólares que había pagado, el grupo le exigía el pago de los meses trabajados en el Press Club.⁵⁹ La imagen inicial de Sickels de salvadora del grupo abandonado a su destino degeneró en una serie de demandas legales.

Mientras todos estos eventos ocurrían en Nueva York, solo aparecieron menciones esporádicas en la correspondencia de Putnam y en los periódicos relacionando al grupo andino con la Feria de Chicago y Putnam. En un artículo aparecido en Nueva York, Sickels acusó a Putnam y al Comisario de la Feria, George Davis, de ser culpables por el destino de Santos y sus compañeros. Pero al mismo tiempo, en su comunicación personal con Putnam, ella objetó su decisión de despedirla sin mencionar a los bolivianos.⁶⁰ A finales de mayo, Putnam reportó en un tono optimista que la Feria estaría dispuesta a aceptar al grupo de 20 bolivianos, aunque no se refiere a Santos y los otros 16 hombres de manera explícita.⁶¹

Posteriormente, Soruco explicó a la prensa boliviana que el grupo se había acercado a William Curtis, jefe del departamento latinoamericano, para solicitar financiamiento para su pasaje a Chicago, pero él insistió que ya era demasiado tarde para organizar todo en el Midway Plaisance.⁶² Meses después de la llegada del grupo a Nueva York, las cajas con suministros de minería enviados por Soruco se exhibieron en el Salón de Minería, pero no así aquellas personas que tenían que acompañar la exhibición.⁶³

59 *New York Times*, 16 de julio de 1893, “Giant Santos’s Burial Bill”.

60 A pesar de que la mayor parte de su correspondencia privada y directa con Putnam estaba relacionada con su despedida, los conflictos sobre la forma que las exposiciones antropológicas tomaron y sus alegatos de que empleó a un famoso anarquista canadiense, Sickels públicamente lo acusó de ser responsable por la muerte de Santos. Harvard University Archives, HUG 1717.2.3 Box 33, 22 de mayo de 1893; tomado de *New York Mail and Express*, “Sickels Blames Director’s for Peruvian’s Death” (“Sickels culpa al director por la muerte del peruano”) y correspondencia de la carpeta “Sickels”.

61 ⁵⁸ Harvard University Archives, HUG 1717.2.3 Box 33, 1 de mayo de 1893.

62 ⁵⁹ *El Comercio*, 24 de octubre de 1893, “Los Indígenas Bailarines de Bolivia en Chicago.”

63 ⁶⁰ Harvard University Archives, HUG 1717.2.3 Box 33, 18 de julio de 1893.

Viviendo la exhibición

Las experiencias que Santos y sus compañeros vivieron nos dan una idea de lo que también vivieron muchas otras personas llevadas a las ferias de Estados Unidos y otros países para ser exhibidas en esta extraña combinación de ciencia y atracción de circo. Las consecuencias financieras, físicas y sociales de sus exposiciones fueron muchas veces imprevisibles y revelan que las personas exhibidas muchas veces desafiaron a los científicos y organizadores de las ferias. Por otro lado, la experiencia de Santos en la Feria Press Club, donde tuvo que vestirse de una forma poca andina, nos muestra también que los organizadores de estos eventos moldearon sus ‘muestras’ hasta conseguir lo que consideraban el “tipo” que se debía exhibir y utilizar en las atracciones de estos eventos.

Como se vio, los intentos para reclutar indígenas para la Feria de 1893 en Latinoamérica no resultaron muy exitosos. De hecho, planes similares de reclutamiento tuvieron mejores resultados en regiones de los Estados Unidos, u otros países, donde se ejercía un control colonial o imperial directo (por ejemplo aquellos bajo ocupación militar).⁶⁴ El historiador Robert Rydell reveló la presencia continua de pueblos indígenas norteamericanos y de muchas etnias filipinas en todas las ferias después de Wounded Knee y de la ocupación militar estadounidense de las Filipinas, sugiriendo que esas exhibiciones fueron también muestras de la destreza imperial.⁶⁵ Esto se veía claramente en las ferias europeas de principios del siglo XX, donde las aldeas de pueblos sujetos a sus colonias se convirtieron en exhibiciones permanentes.

Aunque parte de esa discusión va más allá del tema aquí tratado, la idea aquí es anotar que la fuerza del poder militar y económico sobre una región aumentó las posibilidades de reclutamiento y exhibición de pueblos indígenas en las ferias de un país. Santos y sus compañeros posiblemente fueron una excepción en este sentido, y tal vez por eso nunca lograron llegar a Chicago. Soruco y los otros organizadores tuvieron que enfrentar todo tipo

64 El ejemplo clásico de este fenómeno que ocurre en otros países se ve en las ferias de París y en las estadounidenses después de la ocupación de las Filipinas y Puerto Rico. Rydell, 1984.

65 *Ibid.*

de obstáculos de logístico a diferencia de los empresarios norteamericanos u oficiales del ejército que garantizaron el éxito de sus planes apelando a las redes coloniales e imperiales.

En Argentina, varios investigadores han identificado un patrón muy similar en los casos de los ‘prisioneros de la ciencia’ que vivieron y murieron en el Museo de La Plata después de su captura en las campañas del desierto.⁶⁶ La captura de indígenas patagónicos y de las pampas, incluyendo varios líderes, fue realizada, codo a codo, por científicos y militares. Una dinámica de ocupación semejante tuvo lugar en el Paraguay, tal el caso de la niña Damiana, cuya reciente devolución a comunidades Aché en Paraguay marcó un hito en los reclamos indígenas por los restos de sus antepasados guardados en el mismo museo.⁶⁷ Aunque en el caso argentino la captura de estas personas no estaba estrechamente vinculada con el fenómeno de entretenimiento popular que se veía en los EEUU y en otras ferias mundiales, nos muestra la misma tendencia de cooperación militar, colonial y/o imperial, y científica en la “obtención” de indígenas para fines ‘científicos’.

Pero en los casos de las ferias mundiales, donde el propósito no era únicamente ‘estudiar’ indígenas sino también exhibirlos, cada contingente de estos pueblos tuvo que enfrentar las expectativas tanto de los científicos como del público en general. Construir las representaciones necesarias para cada exposición requería mucho trabajo. Como hemos visto, Santos y los demás no cumplieron con el formato deseado, y no fueron el único grupo que no estuvo a la altura de las expectativas oficiales de Putnam. También un grupo de indígenas samoanos llegaron a Chicago en junio de 1893; se habían cortado su cabello y comprado trajes finos para su viaje y su estadía en esta metrópoli norteamericana. Pero esta preocupación por su apariencia trajo serios problemas a los organizadores de la Feria; una vez llegados a Chicago, su imagen como “indígenas” tuvo que ser recreada para la exhibición.⁶⁸ Las exhibiciones que tuvieron lugar en ferias posteriores

66 Para más información sobre estos eventos e investigaciones actuales ver el sitio web del Grupo GUIAS: <http://grupoguias.blogspot.com.ar/>

67 Arenas, Patricia. “Ahora Damiana es Krygi. Restitución de restos a la comunidad aché de Ypetimi, Paraguay”, CORPUS, vol. 1, núm. 1, 2011, Argentina.

68 Rydell, 1984.

requirieron un entrenamiento y preparación para crear representaciones adecuadas al público en general, incluyendo ensayos de actuación.⁶⁹

Esto nos conduce a un aspecto muy particular de estas ferias y exposiciones: mientras los científicos y organizadores de “espectáculos” empezaron con intenciones diferentes, ambos dependieron de la construcción y demostración de “tipos” de humanos que resultaran fidedignos a los ojos de la audiencia. Los “espectáculos” transformaron a las personas en actores exóticos, extraños o raros, que entretenían al público, mientras los científicos encontraron y mostraron tipologías representativas de la humanidad. Los casos de Santos y los samoanos demuestran lo difícil que era encontrar personas que realmente representaran las categorías científicas de grupo étnico o raza. En otras palabras, los científicos tuvieron también que crear sus “salvajes”.

Como en todo escenario de entretenimiento, los ‘actores’ en esas ferias también tuvieron conflictos laborales. Santos y sus compañeros tuvieron que actuar de indígenas norteamericanos para un público que esperaba ver plumas y tambores. Como hemos visto, todos estos actores estaban conscientes en todo momento que estaban en medio de un evento que generaba mucho dinero. Los beduinos que montaron sus campamentos en el *Midway* en Chicago también tuvieron conflictos por las tareas que se les demandaba y las compensaciones que recibían.⁷⁰ De hecho, Putnam se vio forzado a compensar económicamente a los beduinos que fueron despedidos antes de que finalizara la Feria por el costo total de sus contratos, así como costear el retorno a sus lugares de origen.⁷¹ Dos años después de terminada la Feria, Putnam seguía manteniendo disputas, en este caso acerca del costo de transporte de retorno a la Isla de Vancouver, supuestamente incluido en los contratos laborales de los Quackhuls.⁷² Existían escasas diferencias entre las condiciones de trabajo que ofrecía un gerente de circo en un evento como el “mercado árabe” y las que ofrecían los organizadores de las muestras “científicas”.

69 En particular Rydell describe cómo actores afroamericanos fueron entrenados por profesores de actuación para poder ‘representar’ correctamente a su propio pueblo en una muestra sobre el sur estadounidense. Rydell, 1984.

70 Harvard University Archives, HUG 1717.2.3 Box 33, septiembre de 1893.

71 *Ibid.*

72 Harvard University Archives, HUG 1717.2.3 Box 35, 31.

Por otro lado, otra dimensión de análisis es la espacialidad en estas ferias. Las personas que trabajaron en las exhibiciones, sea en Chicago, Nueva York o París, estaban obligadas a compartir espacios muy pequeños, lo que produjo una convivencia y relaciones particulares. En el *Midway* de Chicago, la seguridad reportó constantes problemas porque los del Castillo Irlandés vendían cerveza a los ocupantes de otras aldeas⁷³ y esta sociabilidad era indeseable para los organizadores. En otoño de 1893, Putnam tuvo que defender a uno de sus agentes que fue repetidamente acusado de compartir una choza con dos mujeres cada noche después del cierre de la Feria. Cuando los oficiales del Departamento de Asuntos Indígenas escucharon los rumores, temieron que esa demostración de sexualidad perturbara la imagen de transformación moral que supuestamente había traído la ocupación militar y la escolaridad obligatoria entre los navajos.⁷⁴

Las particulares condiciones de vida al interior de estas exposiciones llevaron a que se tejieran nuevas relaciones no planeadas, tal como lo señala Fowler en su investigación con mujeres del Pueblo de Nuevo México que participaron en la Feria de *Louisiana Purchase* en St. Louis en 1904. Comentando sobre las experiencias de esas mujeres, él observó: “Los indígenas fingían no entender nada de lo que se les decía, y una vez que los blancos les dejaban solos se reían”.⁷⁵ Esta socialización entre las personas residentes en las exposiciones muestra un tipo de interacción que desafió el control de los organizadores. En la misma feria de St. Louis, entre los más de mil filipinos residentes en la exposición, los organizadores dispusieron guardias militares para controlar la exposición e incluso construyeron en la parte posterior de las aldeas una cárcel para recluir a aquellos filipinos que desafiaran las normas.⁷⁶ Regresando al caso de Santos, es posible preguntarse cuáles fueron detrás de la presencia de hombres Pottowatomie y de la enana en su entierro. La poca información que se tiene no nos permite reconstruir estas relaciones a ese nivel de detalle pero nos muestra que las personas residentes en estas ferias sí desafiaron el control en tales espacios.

73 Harvard University Archives, HUG 1717.2.3 Box 33, junio, septiembre de 1893.

74 *Ibid.* Agosto de 1893.

75 Don Fowler, 2000.

76 Parezo, 2007.

Las exhibiciones provocaron profundos cambios en las personas que estaban allí siendo expuestas, en quienes regresaron y en otros participantes. Los antropólogos buscaron representantes de aquellos pueblos que consideraban como los más alejados del mundo “civilizado” para exhibirlos pedagógicamente en un contexto supuestamente cosmopolita y “moderno”. Su experiencia les aportó una visión de la tecnología, ingeniería, dinero y del país que les cambió profundamente. De hecho, para algunos de los grupos traídos a la Feria, como varias etnias filipinas que asistieron a colegios de transformación, se trató de un resultado intencionado.⁷⁷ Pero no siempre tal transformación cumplió con las expectativas. Gerónimo, el jefe apache, le dijo a un biógrafo que su experiencia en la exposición de *Louisiana Purchase* en 1904 mientras estuvo preso cambió dramáticamente su percepción del país y del mundo.⁷⁸ Por su parte, Soruco y los demás bolivianos aprendieron que era importante negociar un buen contrato antes de verse en el complejo mundo de las ferias. La participación en esos eventos fue para muchos un rápido aprendizaje del capitalismo empresarial, o por lo menos sobre cómo sobrevivir al capitalismo.

Igualmente, vivir en estos espacios permitió que estos grupos interactuaran diariamente con una muestra amplia de la sociedad estadounidense que entre otros aspectos les mostró la realidad del racismo. La mayoría de las debates intelectuales sobre el racismo y el sexismo presente en las ferias se focalizaron en discutir las formas en que las jerarquías institucionalizadas de raza y género fueron incluidas en la planificación y puesta en marcha de las exhibiciones. El historiador Robert Rydell argumenta que las grandes ferias de finales del siglo XIX y principios del siglo XX transmitieron al público en general las teorías del racismo científico, y que el público estadounidense se vio envuelto en suposiciones preexistentes sobre la raza y otras creencias, enfocándose en los cuerpos de las personas consideradas como “exóticas”. Efectivamente, durante la Feria del Centenario de Filadelfia en 1876, algunos oficiales chinos y japoneses fueron atacados y casi desvestidos por un grupo de jóvenes blancos que les perseguían durante las ceremonias de

77 Rydell, 1984.

78 Don Fowler, 2000.

inauguración.⁷⁹ En ferias posteriores, los marines estadounidenses gritaron insultos racistas y atacaron a los filipinos que participaban en la exhibición.⁸⁰ Traer a los pueblos colonizados a casa permitió a un segmento más amplio del público estadounidense refrendar sus prejuicios raciales al incluir estos “nuevos” grupos.

Hechos violentos como estos brindan un importante corolario a la historia de la marcha de los bolivianos entre Filadelfia y Nueva Brunswick. Ningún periódico reportó cuántos días caminaron solos ni qué ruta emprendieron. Lo que sí reportaron, cuando la señora de New Brunswick les ofreció alojamiento en su barraca, es que ninguno de ellos había comido en días.⁸¹ A diferencia de las personas que luego de pagar su entrada a la feria encontraron lo que esperaban: personas y prácticas antes desconocidas, Santos y sus compañeros, como las otras personas llevadas a ferias y eventos como estos, se encontraron en medio de un mar de personas, caras, idiomas y comidas totalmente desconocidas. Su estado de carestía indica que navegaron en un mar hostil.

Lugares de reposo

La muerte no era una consecuencia poco frecuente en estas exhibiciones y, en este sentido, la historia de Santos puede ejemplificar las experiencias de muchas otras personas llevadas a las ferias. Como él, muchos individuos murieron en el camino, y otros lo hicieron una vez “instalados” en sus respectivas aldeas.⁸² Para muchos, el arribo a las urbes norteamericanas se tradujo en un contacto con nuevas enfermedades, como la tuberculosis, desconocida en los medios rurales de donde procedían,⁸³ a diferencia de los organizadores para quienes estas enfermedades sí eran precedibles. En

79 Rydell, 1984.

80 Michael C. Robinson y Frank Schubert, “David Fagen: An Afro-American Rebel in the Philippines, 1899–1901,” *Pacific Historical Review* 44, no. 1, 1975.

81 *New York Mail and Express*, “Sickels Blames Director’s for Peruvian’s Death” and *New York Times*, 20 de mayo de 1893, “The Peruvian Giant Is Dead.”

82 Hinsley, 1981; Rydell, 1984; y Nancy Scheper-Hughes, “Ishi’s Brain, Ishi’s Ashes: Anthropology and Genocide,” *Anthropology Today* 17, no. 1, febrero de 2001.

83 *Ibid.*

muchos sectores de la sociedad estadounidense había una creencia subyacente y una lógica que influyó de algún modo en el desarrollo de lo que se llegó a conocer como la “antropología coleccionista”.⁸⁴ La idea detrás del afán de realizar estudios científicos sobre los pueblos indígenas fue capturar lo que muchos en esa época pensaban que inevitablemente iba a desaparecer. Quizás algunos antropólogos, testigos de las campañas militares que se daban, vieron que su rol central era preservar estos pueblos. Pero sería demasiado simple atribuir a la mayoría de las instituciones esta perspectiva, cuando vemos que las reacciones de los antropólogos que trabajaban con gente colonizada eran muy complejas y diversas, testigos también de la violencia patrocinada por el gobierno.

Hacia el final de su carrera, Claude Levi-Strauss discutió los orígenes de la antropología en el marco colonial y caracterizó la disciplina como “hija” del colonialismo y de su “época de violencia”.⁸⁵ Nancy Scheper-Hughes se refiere a la distancia empleada por los “antropólogos coleccionistas” como “una respuesta débil de la antropología norteamericana al genocidio”.⁸⁶ Parte del entrenamiento profesional, en ese entonces, era buscar más allá de la realidad política, física y demográfica que experimentaban las víctimas de desplazamientos masivos y de violencia. Putnam quiso extraer de los hijos de la conquista elementos “auténticos” de cultura.⁸⁷ Según la lógica de antropólogos como Putnam, las comunidades indígenas norteamericanas que le escribieron desde el territorio *Creek* eran portadoras únicamente de los restos de una cultura “pura”, y lo que quedaba eran descendientes corrompidos de la misma. De acuerdo a esta lógica, para estudiar la cultura indígena había que buscar la realidad de la “preconquista.” Esta idea estaba estrechamente vinculada con la construcción del buen indio y el mal indio, siendo el buen indio aquel que ya no existía o estaba destinado a desaparecer. Las ideas y personas que desafiaron esta lógica, como las de Simon Pokagon y los cientos de personas que firmaron la carta reivindicando su derecho de autorepresentación en la Feria, no

84 *Ibid.*

85 Scheper-Hughes, 2001.

86 *Ibid.*

87 *Ibid.* y Hinsley, 1981.

fueron bien recibidas porque discrepaban con las premisas de los expertos científicas y profesionales. Al negarse a ver la realidad “moderna” de los indígenas y responder a la misma, la “antropología coleccionista” de esta época, atrapada en una falsa y distante construcción de representaciones, se hizo cómplice del colonialismo.

Esta misma ceguera se puede encontrar en las experiencias de Santos y los otros indígenas bolivianos llevados para la Feria. La negación de su ‘autenticidad’ como representantes de pueblos indígenas andinos estaba estrechamente conectada con la incapacidad de ver su modernidad andina de la época. Tanto los organizadores de la exposición en Chicago como los periodistas en Nueva York habrían tenido que abandonar sus categorías de “indígena” para entender las distintas realidades de los pueblos andinos. Algo que, ciertamente, nunca ocurrió. El grupo conformado por Santos y los otros hombres se enfrentaron a las construcciones de “lo indígena” de una forma insuperable. Sus deseos de ser reenumerados por su participación, organizar eventos fuera de la Feria, tocar música tradicional junto con canciones no tradicionalmente andinas y su conciencia sobre el mundo capitalista desafiaron directamente estas construcciones porque eran más parecidos mutuamente de lo que estaban dispuestos a aceptar.

Para Santos y otros indígenas llevados a estas ferias, la deshumanización ocurrió no solo en el proceso de selección y exhibición, sino también después de su muerte. Los reclamos recurrentes que hicieron los indígenas norteamericanos, y los que todavía hacen los pueblos originarios en la actualidad, por los cuerpos desaparecidos de sus abuelos y bisabuelos han provocado incómodas confrontaciones y discusiones en el sentido de lo descrito por Claude Levi-Strauss y Nancy Scheper-Hughes.⁸⁸ Muchas personas llevadas a los Estados Unidos de otras partes del globo, o al Museo de La Plata en Argentina, no escaparon de los procesos de disección, autopsia y estudio de sus restos mortales.⁸⁹ Alguna investigación reciente ha demostrado que en múltiples ocasiones en los años siguientes a la muerte de Santos, miembros de grupos étnicos estudiados fueron enterrados falsa-

88 Scheper-Hughes, 2001.

89 *Ibid*; Rydell, 1984; Hinsley, 1981; Fowler, 2001.

mente en el cementerio del Hospital de Bellevue mientras sus verdaderos cuerpos (o partes de sus cuerpos) fueron transferidos a otros lugares para realizar estudios.⁹⁰

Es todavía imposible determinar si ese fue el destino de Santos. Los hechos desconocidos del viaje, de la vida y muerte de Santos son parte de lo que la socióloga Avery Gordon describe como “ausencias enardecidas y presencias enmudecidas”.⁹¹ Existen pistas llenas de importantes detalles de la interacción y experiencias que se vivieron, encontradas en las contradicciones de la época, que aún faltan hallar en los archivos históricos y en las memorias de pueblos y personas que experimentaron eventos similares. La reconstrucción de una parte del viaje de Santos muestra las conexiones entre los detalles de su experiencia y los de muchos otros que vivieron el complicado mundo de las exhibiciones. Gordon nos recuerda que los fantasmas pueden ser “figuras sociales”, y lo que describe como rondas sociológicas que “ocurren en el terreno situado entre nuestra habilidad de describir de forma conclusiva la lógica del terrorismo del Estado o del Capitalismo... y las variadas experiencias de esta lógica...”.⁹² Pero también muchos antropólogos e historiadores actuales nos dicen que estos fantasmas pueden seguir vivos en nuestros pensamientos e ideas contemporáneas y que pueden ser importantes sujetos de estudio.

Fuentes primarias

Archivo de la Universidad de Harvard. Escritos de F. W. Putnam: World's
Columbian Exposition Correspondence.
Hemeroteca de la Biblioteca Municipal de La Paz, Bolivia.
Archivo Nacional de Antropología, The Safford Collection (Photographic
Lot 76-26: Safford colln: Album Vol. 5 02557300, Smithsonian
Institution National Anthropological Archives).

90 Scheper-Hughes, 2001.

91 Avery Gordon, *Ghostly Matters: Haunting and the Sociological Imaginations*, The University of Minnesota Press, 1997.

92 *Ibid.*

Archivo Nacional y Registro. Notas de la Delegación Boliviana en Estados Unidos para el Departamento de Estado, 1837-1906, The Dispatches of U.S. Ministers in La Paz, NARA T51.
Sociedad Histórica de Nueva York, Catálogo Oficial y Programa de la Feria del Club de Prensa de Nueva York, 1893.

Bibliografía

- Applebaum, Stanley
1980 *The Chicago World's Fair of 1893: A Photographic Record*. New York: Dover Publications.
- Arenas, Patricia
2011 “Ahora Damiana es Krygi. Restitución de restos a la comunidad aché de Ypetimi. Paraguay” en *Corpus* [en línea], 1 (1), junio, consultado el 01 de marzo de 2016. URL : <http://corpusarchivos.revues.org/894>; DOI : 10.4000/corpusarchivos.
- Asad, Talal (ed.)
1973 *Anthropology and the Colonial Encounter*. Ithaca: Ithaca Press.
- Barnes, William E.
1926 “William E. Safford's Obituary” en *Science*, 23 de abril, vol. 63, no. 1634.
- Bolotin, Norman; Laing, Christine
2002 *The World's Columbian Exposition: The Chicago World's Fair of 1893*. Champaign: University of Illinois Press.
- Brown, Julie K.
1994 *Contesting Images*. Tucson: University of Arizona Press.
- Coronil, Fernando
1996 “Beyond Occidentalism: Toward Non-Imperial Geohistorical Categories” en *Cultural Anthropology*, 11 (1).
- Craib, Raymond
2000 *Cartographic Mexico*. Durham: Duke University Press.
- Deloria, Philip J.
2004 *Indians in Unexpected Places*. Lawrence: University Press of Kansas.

- Fowler, Don
 2000 *A Laboratory for Anthropology*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- García Jordan, Pilar (ed.)
 1998 *Fronteras, colonización y mano de obra indígena en la Amazonia andina*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Gordon, Avery
 1997 *Ghostly Matters: Haunting and the Sociological Imagination*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Gould, Stephen Jay
 1996 *The Mismeasure of Man*. New York: W. W. Norton.
- Harris, Olivia *et al.*
 1987 *La participación indígena en los mercados surandinos*. La Paz: Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social, CERES.
- Hinsley, Curtis
 1981 *Savages and Scientists*. Washington DC: Smithsonian Institution.
- Hobson, J. A.
 1965 *Imperialism: A Study*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Holmes, Rachel
 2007 *African Queen: The Real Life of the Hottentot Venus*. New York: Random House.
- Klein, Herbert
 1982 *Bolivia*. Oxford: Oxford University Press.
- Larson, Brooke
 2004 *Trials of Nation-Making: Liberalism, Race and Ethnicity in the Andes, 1810-1910*. New York: Cambridge University Press.
- Lenin, V. I.
 1939 *Imperialism the Highest Stage of Capitalism*. New York: International Publishers.
- Mehta, Uday Singh
 1999 *Liberalism and Empire*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mooney, James
 1991 [1892] *The Ghost Dance Religion and Wounded Knee*. New York: Dover Publications.

- Parezo, Nancy
2007 *Anthropology Goes to the Fair: the 1904 Louisiana Purchase Exposition*. Nebraska, University of Nebraska Press.
- Platt, Tristan
1982 *Estado boliviano y ayllu andino*. Lima: IEP Ediciones.
- Pratt, Mary Louise
1992 *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. London: Routledge Press.
- 1975 "David Fagen: An Afro-American Rebel in the Philippines, 1899-1901" en *Pacific Historical Review* 44, no. 1.
- Rosenberg, Emily
1982 *Spreading the American Dream*. New York: Hill and Wang Publishers.
- Rydell, Robert W.
1984 *All the World's a Fair*. Chicago: University of Chicago Press.
- Said, Edward
1993 *Culture and Imperialism*. New York: A. A. Knopf.
1978 *Orientalism*. New York: Vintage Books.
- Scheper-Hughes, Nancy
2001 "Ishi's Brain, Ishi's Ashes: Anthropology and Genocide" en *Anthropology Today*, 17 (1), febrero.
- Ste Pan, Nancy
1991 *The Hour of Eugenics: Race Gender and Nation in Latin America*. Ithaca: Cornell University Press.
- Tenorio-Trillo, Mauricio
1996 *Mexico at the World's Fairs: Crafting a Modern Nation*. Berkeley: University of California Press.
- Topik, Steven
1996 *Trade and Gunboats: The U.S. and Brazil in the Age of Empire*. Stanford: Stanford University Press.
- Wade, Peter
1997 *Race and Ethnicity in Latin America*. London: Pluto Press.
- Walker, Cheryl
1997 *Indian Nation*. Durham, NC: Duke University Press.

Wells, Ida B.; Douglass, Frederick; Garland Penn, Irvine; Barnett, Ferdinand
1999 [1893] *The Reason Why the Colored American Is Not in the World's
Columbian Exposition: The Afro-American Contribution to
Columbian Literature*. Urbana and Chicago: University of
Illinois Press.

Williams, William Appleman
1952 *The Tragedy of American Diplomacy*. New York: W. W. Norton.

Construyendo una nueva Bolivia: reformas al sistema de salud pública y consolidación de la Revolución Nacional^{1,2}

Nicole Pacino³

Resumen

En este artículo se analizan las campañas de salud y saneamiento realizadas en Bolivia después de la Revolución Nacional de 1952. Se concentra en el año 1956, que a menudo se considera un punto de inflexión en la trayectoria de la revolución. En este momento decisivo, el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) celebró su primera elección nacional post revolucionaria y puso en ejecución un plan de estabilización económica en un intento de solucionar los problemas económicos que enfrentaba. Sostengo que la salud pública estaba en el centro de la agenda política y económica del MNR porque en última instancia este movimiento político pretendió crear una nueva sociedad cuyos miembros fueran políticamente leales y económicamente productivos. Mediante un análisis de los programas de salud materna e infantil, campañas de control de las enfermedades y las medidas de erradicación de la malaria muestro que la salud pública fue entrelazada con metas revolucionarias que buscaban promover la modernización económica, construir una sociedad civil funcional y crear una identidad nacional cohesionada.

- 1 Este artículo fue publicado originalmente como "Constructing a New Bolivian Society: Public Health Reforms and the Consolidation of the Bolivian Revolution" en *The Latin Americanist* 57:4 (2013), 25-56.
- 2 Traducido por Carlos Guevara Rodríguez.
- 3 Docente de historia latinoamericana de la Universidad de Alabama en Huntsville, Estados Unidos.

Abstract

This study examines the expansion of health and sanitation campaigns in Bolivia following the 1952 National Revolution. It focuses on 1956, which is often considered a turning point in the revolution's trajectory. At this pivotal moment, the Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) held its first post-revolutionary national election and implemented an economic stabilization plan in an attempt to fix ongoing economic issues. In this article, I argue that public health was at the center of the MNR's political and economic agenda because ultimately the MNR sought to create a new society whose members were politically loyal and economically productive. By analyzing maternal and infant health programs, disease control campaigns, and malaria eradication measures, I show that public health was intertwined with revolutionary goals of promoting economic modernization, building a functioning civil society, and fostering a cohesive national identity.

El 5 de enero de 1956, el Presidente de Bolivia, Víctor Paz Estenssoro, se dirigió a la séptima convención anual del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR). Si bien destacó los éxitos de la Revolución Nacional de 1952, principalmente los logros de la reforma agraria y nacionalización de las grandes empresas mineras del estaño, también advirtió acerca de los contra-revolucionarios o “enemigos del pueblo de Bolivia” que conspiraban contra el MNR constantemente. Por esta razón era necesario implementar políticas revolucionarias de corte social y en función de crear mayor prosperidad económica que resguardara los triunfos. Proteger los logros de la Revolución Nacional significaba trascender su primera etapa, lo cual según Paz significaba resolver las inequidades económicas más extremas. Para resguardar la permanencia de la revolución a largo plazo y aumentar el bienestar nacional Paz planteaba que era tiempo de avanzar a “la etapa de la construcción revolucionaria”.⁴

La “construcción de la nueva sociedad boliviana” requería nuevas “tareas fundamentales” que resaltarían la razón de ser de cualquier régimen democrático: la preocupación por la humanidad.⁵ Esta idea representaba

4 Víctor Paz Estenssoro, Informe a la VII Convención Nacional del Movimiento Nacionalista Revolucionario (La Paz: Publicaciones SPIC, 1956), 1 y 3.

5 *Ibid*: 3-4.

lo que Paz comúnmente definía como capital humano, una noción que implícitamente asociaba productividad económica, fuerza laboral y bienestar nacional con ciudadanía revolucionaria.⁶ La salud física era un prerrequisito para esta nueva forma de ciudadanía y la preocupación del MNR por cada uno de los bolivianos representaba su deseo de crear ciudadanos ejemplares que fueran saludables, educados, económicamente productivos y con identidad cultural. Vinculando la revolución del MNR a políticas democráticas, Paz declaraba que las personas podían ser mejoradas a través de políticas de Estado. Para crear mejores ciudadanos bolivianos Paz listó un plan de tres partes: cambio social, educación y reforma de la salud.⁷ De este modo fusionaba la desigualdad social y la salud con los objetivos políticos y económicos del MNR, y sugería que los bolivianos se volverían ciudadanos revolucionarios reformando las prácticas individuales.

Cuando Paz se refirió a una “política sanitaria” como una de las tres grandes reformas en su discurso de enero de 1956, elevó a las campañas de salud pública al rango de una prioridad revolucionaria. Estas reformas sanitarias se enfocaban en salud materna e infantil, vacunación contra enfermedades virales contagiosas y erradicación de la malaria; en esencia significaban cambiar el modo de vida de la gente mediante el cuidado y la atención de la salud y la prevención de enfermedades para lograr que Bolivia sea más próspera y homogénea culturalmente. Las mejoras a la salud a nivel nacional, aseveraba, serían logradas desde una doble dimensión: curativa y preventiva. El componente curativo se refería a enfermedades ya existentes, las políticas curativas estaban enfocadas en ampliar programas de salud materna e infantil. El componente preventivo, o también denominado de “profilaxis”, implicaba protección contra enfermedades latentes

6 Víctor Paz Estenssoro, *Discursos y mensajes* (Buenos Aires: Editorial Meridiano, 1953), 48. Esta terminología también fue consagrada en la Constitución de 1938 –el mismo año en que se creó el Ministerio de Higiene y Salubridad– que declaraba “El Estado inicia su labor protectora sobre las condiciones de salud del trabajador y define la salud de la infancia con el criterio de preservar el capital humano”. Gregorio Mendizábal Lozano, *Historia de la salud pública en Bolivia: de las juntas de sanidad a los directorios* (La Paz: OSP/OMS, 2002), 171; y Ann Zulawski, *Unequal Cures: Public Health and Political Change in Bolivia, 1900-1950* (Durham and London: Duke University Press, 2007), 160.

7 Paz Estenssoro, Informe a la Convención Nacional, 30-31.

que podrían afectar a la población. Este aspecto preventivo estaba enfocado a campañas de vacunación y lo que Paz consideraba “uno de los proyectos más ambiciosos”: la erradicación de la malaria.⁸

Mientras los académicos han examinado detenidamente la revolución social del MNR a través de sus reformas políticas y económicas, particularmente la nacionalización de las minas, la reforma agraria y el voto universal, las políticas culturales de la era revolucionaria han recibido poca atención. Las políticas culturales o el modo en que las comprensiones sobre cultura se plasman y aplican en ideas de identidad nacional y ciudadanía son componentes esenciales de los proyectos de construcción estatales post revolucionarios.⁹ La fase de construcción revolucionaria que anunciaba Paz se refería a proyectos de construcción de la nación y del Estado, forjando una identidad nacional única, y ampliando la infraestructura para salud pública. De este modo ligaba la política cultural de la revolución al deseo del MNR tanto de institucionalizar (acordar y realizar reformas) como de consolidar (generar apoyo popular) para la Revolución Nacional.¹⁰

La salud pública es un medio privilegiado para examinar las políticas culturales post revolucionarias porque los ciudadanos y trabajadores saludables formaban la base de las reformas políticas y económicas del MNR. Como lo explicaba Hubert Navarro, el Director de Bioestadística del MNR, “siendo el capital humano el tesoro más valioso e insustituible que posee una Nación, el Estado tiene el primordial deber de cuidar la salud y la vida de sus habitantes”.¹¹ Refiriéndose a los bolivianos como capital humano colocaba a las personas y a su salud como el eje de las discusiones nacionales de unidad nacional y desarrollo económico. Adicionalmente, resaltando la

8 *Ibid.*: 31.

9 Ver Mary Kay Vaughan, *Cultural Politics in Revolution: Teachers, Peasants, and Schools in Mexico, 1930-1940* (Tucson: University of Arizona Press, 1997), 4; y *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Mexico*, ed. Gilbert M. Joseph y Daniel Nugent (Durham: Duke University Press, 1994).

10 Eric Selbin afirma que el MNR institucionalizó pero no consolidó la revolución, lo cual dio lugar a su eventual fracaso. *Modern Latin American Revolutions* (Boulder: Westview Press, 1993), 34.

11 Hubert E. Navarro, Director del Departamento Nacional de Bioestadística (bajo el auspicio del Ministerio de Higiene y Salubridad), *Informe estadístico de Bolivia* (abril de 1953).

obligación del Estado de proteger su recurso más valioso demostraba que los cuerpos saludables eran importantes para mejorar el potencial económico. De este modo, la salud pública unía ambos proyectos. Los programas de salud eran parte esencial de la agenda revolucionaria, se los expresaba en el lenguaje de revolución y ciudadanía y formaban parte de las principales reformas políticas y económicas del MNR.¹²

A pesar de que las enfermedades son fenómenos biológicos, investigadores de la salud y la medicina razonan que la salud y las enfermedades son construcciones sociales que necesitan ser examinados dentro de su contexto social y cultural.¹³ Por ejemplo, las enfermedades frecuentemente simbolizan preocupaciones nacionales más amplias, contribuyen a procesos de construcción estatal y enmarcan problemáticas de inclusión y exclusión política. En muchas naciones latinoamericanas, definiciones de enfermedad eran flexibles y debates que ligaban la enfermedad a cuestiones de identidad nacional empapaban la cultura popular y los medios impresos, y formaban percepciones sociales.¹⁴ En el contexto boliviano Libbet Crandon-Malamud sugiere que salud y medicina actúan como metáforas de fronteras étnicas y de los parámetros de ciudadanía y suministran un lente para examinar relaciones sociales, formación de identidades, y la contestación del poder político en el siglo XX.¹⁵ En la Bolivia post revolucionaria, las ideas socialmente construidas acerca de la salud y las enfermedades representaban las

12 Hazel O'Hara *et al.* "Post Report on Bolivia" (La Paz: United States of America Operations Mission to Bolivia, 1955), 14. Hoover Institution (Stanford University), Roger Freeman Papers, box 350. Este grupo supervisó las operaciones de los proyectos incluyendo salud, agricultura y educación.

13 Diego Armus, "Introduction" en *Disease in the History of Modern Latin America: From Malaria to AIDS* (Durham: Duke University Press, 2003), 2.

14 Por ejemplo, ver Ann Zulawski, "Mental Illness and Democracy in Bolivia: The Manicomio Pacheco, 1935-1950"; Diana Obregón, "The State, Physicians, and Leprosy in Modern Colombia"; Katherine Elaine Bliss, "Between Risk and Confession: State and Popular Perspectives of Syphilis Infection in Revolutionary Mexico"; y Diego Armus, "Tango, Gender, and Tuberculosis in Buenos Aires, 1900-1940" en *Disease in the History of Modern Latin America: From Malaria to AIDS*, ed. Diego Armus (Durham: Duke University Press, 2003).

15 Libbet Crandon-Malamud, *From the Fat of Our Souls: Social Change, Political Process, and Medical Pluralism in Bolivia* (Berkeley: University of California Press, 1991), 139.

preocupaciones del MNR de consolidar el poder político y estabilizar la economía.

La salud materna e infantil, la vacunación y las campañas de erradicación de la malaria tenían como finalidad controlar los cuerpos y el territorio bolivianos para avanzar en los objetivos revolucionarios, esta conexión revela las dinámicas de género y raciales del proceso de formación del Estado revolucionario. El deseo del MNR de expandir la infraestructura nacional de salud y generar una ciudadanía productiva nacional se construía sobre la base de previas campañas de higiene y sanidad que tenían como blancos a mujeres y comunidades originarias, pero ligadas a un nuevo proyecto revolucionario.¹⁶ Como resultado, las campañas de salud pública se volvieron una prioridad revolucionaria que intentaba transformar las condiciones de vida rural e integrar a las comunidades originarias a una nueva visión de ciudadanía económica y política que no estaba basada en identidades étnicas tradicionales y divisiones geográficas.

Este estudio se sitúa en 1956, un punto de inflexión de la Revolución Nacional. Los principales logros políticos y económicos del MNR: reforma agraria, nacionalización de las minas y voto universal fueron promulgados durante un periodo inicial radical entre 1952 y 1956.¹⁷ James Dunkerley llamó a los restantes años (1956-1964) la “revolución en retirada” porque el MNR moderó sus políticas para mantenerse en el poder y convencer al gobierno de los EEUU que proporcione ayuda financiera al país en apuros.¹⁸ Sin embargo, la revolución del MNR optó por una posición moderada por varias razones. En primer lugar, tenía que aplacar a sus aliados más radicales (mineros y campesinos) sin alienar sus bases de apoyo más conservadoras que estaban en la clase media y en centros urbanos.¹⁹ En segundo lugar, debía administrar su relación con los Estados Unidos. Durante la década

16 Sobre estos programas anteriores de salud ver Zulawski, *Unequal Cures*.

17 Laurence Whitehead, “The Bolivian National Revolution: A Twenty-First Century Perspective” en *Proclaiming Revolution: Bolivia in Comparative Perspective*, ed. Marilee Grindle y Pilar Domingo (Cambridge: Harvard University Press, 2003), 29.

18 James Dunkerley, *Rebellion in the Veins: Political Struggle in Bolivia, 1952-82* (London: Verso Editions, 1984), 83-119.

19 Richard W. Patch, “Bolivia: The Restrained Revolution,” *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 334:1 (1961), 123-132.

de los 50 Bolivia era el país en Latinoamérica que más ayuda recibía de los EEUU porque, a diferencia de otros regímenes, el MNR convenció al Departamento de Estado que su revolución no amenazaba a los intereses financieros o políticos estadounidenses en la región.²⁰

La elección presidencial de 1956 y la adopción de un plan de estabilización económica del Fondo Monetario Internacional (FMI) –el primer programa de ajuste estructural implementado en el mundo en desarrollo– es el telón de fondo de este análisis. En julio de 1956 el MNR buscaba la victoria en las primeras elecciones presidenciales post revolucionarias. Etiquetados por Herbert Klein como “revolucionarios reacios”, los dirigentes del MNR confrontaban tanto el disenso interno como un panorama político cambiante en una coyuntura crítica. El MNR estaba sujeto a las presiones populares, las cuales dictaban el ritmo y el alcance de muchas de las principales reformas del partido. Adicionalmente, el partido no era una entidad ideológicamente cohesionada. Desacuerdos internos determinaron compartir el poder entre las facciones de izquierda, moderada y conservadora, y sus líderes tuvieron que turnarse en la presidencia. Hernán Siles Suazo, representante del ala moderada/conservadora, sucedió al primer periodo de Víctor Paz Estenssoro (1952-1956). Juan Lechín Oquendo, que representaba el sector más radical del partido, se suponía que tenía que suceder a Siles, pero nunca tuvo ocasión de hacerlo. Fue vicepresidente de Paz Estenssoro durante el segundo periodo presidencial de éste (1960-1964) pero su cada vez mayor radicalismo llevó a que el partido lo marginara de la presidencia en 1964. Eventualmente fue expulsado de la coalición y formó su propio partido político.²¹

Y para complicar aún más esta ya difícil situación política, la implementación del plan de estabilización mostraba que la revolución estaba en retirada.

20 Sobre la ayuda a Bolivia ver James Siekmeier, *The Bolivian Revolution and the United States, 1952 to present* (University Park: The Pennsylvania State University Press, 2011). Sobre las reacciones estadounidenses ver Whitehead, “The Bolivian National Revolution”; y Cole Blasier, “Studies of Social Revolution: Origins in Mexico, Bolivia, and Cuba” en *Latin American Research Review* 2:3 (verano de 1967), 48.

21 Herbert Klein, *Bolivia: The Evolution of a Multi-Ethnic Society* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1992), 241.

El plan, diseñado por el fiscal estadounidense George Jackson Eder, eliminó los subsidios industriales y los aumentos salariales, solidificó la dirección capitalista de la revolución al atar la economía nacional a la ayuda norteamericana y dio un giro de las políticas de desarrollo estatistas hacia el sistema internacional de libre mercado. Llegando a 1956 la economía de Bolivia estaba maltrecha. La nacionalización de las minas disminuyó la producción y los precios del estaño en bajada significaban que el principal producto de exportación de Bolivia producía pocos ingresos. La reforma agraria también afectó la producción nacional de alimentos y durante toda la década el país tuvo que apoyarse en los programas estadounidenses de ayuda alimentaria para evitar una hambruna. Paralelamente a que el MNR no tenía los recursos económicos necesarios para financiar sus programas revolucionarios, la devaluación de la moneda dio lugar a una inflación galopante y aumentó el costo de vida en veinte veces desde 1952 a 1956.²² El plan Eder intentó estabilizar la tambaleante economía boliviana y cortar la inflación.

La estabilización tuvo efectos económicos y políticos significativos. Devaluó la moneda aún más, suprimió los controles de precios y los subsidios gubernamentales, y redujo gran parte de los programas sociales de apoyo.²³ También favoreció los intereses de los capitalistas internacionales, desplazó el poder dentro del MNR y generó oposición política tanto de la derecha como de la izquierda. De este modo causó inestabilidad e hizo que el MNR diera un giro a la derecha.²⁴ La lección que dejó el golpe de

22 *Ibid.*: 236.

23 "Inflation in Latin America," Rockefeller Archive Center, Sleepy Hollow, New York (en lo sucesivo RAC), Rockefeller Foundation Archives (RF), Record Group (RG) 2.1957, series 300, box 45, folder 331. Por ejemplo, el costo de vida en La Paz aumentó 147,6 por ciento durante el primer gobierno del MNR. Después del plan de estabilización, el costo de vida bajó en 26,2 por ciento. Richard S. Thorn, "The Economic Transformation" en *Beyond the Revolution: Bolivia Since 1952* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1971), 177. Para ver el impacto de la estabilización en las clases medias y trabajadoras ver James Malloy, *Bolivia: The Sad and Corrupt End of the Revolution* (Hanover: Universities Field Staff International, 1982), 4.

24 Susan Eckstein, "Transformation of a 'Revolution from Below' - Bolivia and International Capital," *Comparative Studies in Society and History* 25:1 (enero de 1983), 106 y 133; y Stephen Zunes, "The United States and Bolivia: The Taming of a Revolution, 1952-1957" en *Latin American Perspectives* 28:5 (septiembre de 2001), 44.

Estado en Guatemala, la necesidad de la ayuda norteamericana y el deseo de recapturar el apoyo mermado de la clase media llevaron a que el MNR aceptara el plan.²⁵ Mientras muchos investigadores debaten si es que el MNR en realidad veía con buenos ojos las medidas de austeridad como una manera de controlar a sus opositores o fueron forzados a aceptarlas so pena de perder la ayuda estadounidense, el plan en última instancia socavó la coalición revolucionaria e impactó la trayectoria futura de la revolución.

Como Cornelius Zondag –asesor económico de la Misión de Operaciones de EEUU en Bolivia entre 1954 y 1956– dijo del plan de estabilización: “se puede admitir que tal vez la ‘cura’ fue algo dura. Bajo la presión de las circunstancias los respectivos decretos de 1956 fueron redactados de manera apresurada y la medicina fue administrada de manera relativamente cruda”.²⁶ Como esta acertada metáfora demuestra, la estabilización solo trató superficialmente los síntomas de la nación. Para lograr crecimiento económico a largo plazo el MNR quería estabilizar a la población de la nación a través de reformas sanitarias. En medio del tumulto político e incertidumbre económica de la Bolivia post revolucionaria, el MNR vio la salud pública como un modo de promover el crecimiento económico y la unidad nacional generando ciudadanos saludables leales al gobierno nacional.

Ciudadanía y dimensión política de la Reforma de Salud

Cuando el Presidente Víctor Paz Estenssoro se dirigió a la Convención Nacional del MNR, su audiencia estaba formada no solo por la élite del

25 Klein, *Bolivia*, 241-242; Susan Eckstein, “The Impact of Revolution on Social Welfare in Latin America,” *Theory and Society* 11 (1982), 73; James M. Malloy, *Bolivia's MNR: A Study of a National Popular Movement in Latin America*, Special Studies Council on International Studies (septiembre de 1971), 33; Cornelius H. Zondag, *The Bolivian Economy, 1952-1965: The Revolution and its Aftermath* (New York: Frederick A. Praeger, Publishers, 1966), 62-63; y George Jackson Eder, *Inflation and Development in Latin America: A Case History of Inflation and Stabilization in Bolivia*, Michigan International Business Studies, no. 8 (Ann Arbor: Program in International Business, Graduate School of Business Administration, University of Michigan, 1968).

26 Zondag, *The Bolivian Economy*, 63-64.

partido sino también por un nuevo contingente de ciudadanos que solo había poco había conquistado el derecho al voto. El voto universal, enunciado por el MNR el 21 de julio de 1952, eliminaba el requisito de saber leer y escribir para votar y emancipaba a los habitantes originarios, mujeres y a la clase obrera que no podía hablar, leer o escribir en español. Al plantear la agenda social y política del MNR para ese año Paz Estenssoro también promovía una imagen romántica de ciudadanía nacional y aconsejaba a los bolivianos sobre cómo ejercer su recién adquirido poder político.

La conceptualización de ciudadanía del MNR estaba enfocada en los derechos políticos y en el potencial económico. La preocupación por el capital humano boliviano representaba el deseo de crear ciudadanos saludables y leales en un periodo en el cual la población votante de Bolivia creció de 200.000 a más o menos un millón de personas, la mayor parte de quienes nunca antes habían accedido al voto.²⁷ En la década de 1950 el país era rural en su gran mayoría y el 70% de los campesinos tenía una economía de subsistencia. Aunque solo 4% de la población trabajaba en la industria minera, los minerales representaban el 95% de las exportaciones del país, y el estaño representaba el 70% de ese total.²⁸ Estas estadísticas reflejan una cruda realidad –el crecimiento económico necesitaba una producción de minerales sostenida conjuntamente con una disminución del trabajo de subsistencia en el agro y un aumento de la producción agrícola nacional. Dado que los campesinos de subsistencia en Bolivia eran principalmente rurales y originarios, el futuro de la nación demandaba que sean integrados a la economía nacional tanto como productores como consumidores. La Ley de Reforma Agraria de 1953 debía lograr este objetivo.²⁹ La salud pública era el eje implícito de este proyecto nacional porque los programas de salud y educación fueron diseñados para mejorar

27 Klein, *Bolivia*, 232.

28 Zondag, *The Bolivian Economy*, 18-19. El resto de la población económicamente activa estaba empleada de la siguiente manera: 8% en manufactura, 14% en servicios y ocupaciones profesionales y solo 5% en trabajados calificados.

29 James M. Malloy, *Bolivia: The Uncompleted Revolution* (Pittsburgh: The University of Pittsburgh Press, 1970), 284.

la producción agrícola y crear mejores consumidores tanto en los centros urbanos como en las regiones rurales agrícolas.³⁰

Esta integración económica reflejaba una agenda de integración cultural. Robert Alexander, un diplomático y académico estadounidense que escribía por ese entonces, afirmaba que “la Bolivia pre-revolucionaria era en realidad dos países. Una consistía en la población india, que comprendía tres cuartas partes de la nación pero que en la práctica no jugaba ningún rol en la vida cívica” y la otra era la “Bolivia de las ciudades” cuya población él describía como racialmente blanca, económicamente integrada, activa políticamente y educada. De este modo insinuaba que el MNR tenía que lograr trascender esa separación cultural para lograr apoyo rural.³¹ Al cambiar las condiciones de vida en el área rural el MNR creía que podía crear en última instancia lo que Florencia Mallon llamó una “hegemonía mestiza”: reemplazando las costumbres, tradiciones y lenguaje –que supuestamente estigmatizaban a Bolivia como un país atrasado– con una identidad nacional más unida y mestiza.³² El voto universal también era parte de esta agenda. Xavier Albó planteaba que éste era un proyecto de modernización, diseñado para lograr lo que Silvia Rivera identificaba como la asimilación cultural de la población originaria a una identidad nacional hispanizada.³³ Para lograr

30 Lawrence C. Heilman, “U.S. Development Assistance to Rural Bolivia, 1941-1974: The Search for Development Strategy” (disertación doctoral, The American University, 1982), 156. Ver también Malloy, *Bolivia*, 284. A pesar de que este artículo se enfoca en las áreas rurales, las regiones mineras también se beneficiaron de la inversión estatal en salud pública. Después de la nacionalización de las minas, la Corporación Minera de Bolivia (COMIBOL, fundada en 1952) generaba suficiente infraestructura física y recursos humanos para atender a los trabajadores y sus familias en las minas nacionalizadas. Ver Mendizábal, *Historia de la salud pública en Bolivia*, 229.

31 Alexander trabajó como consultor para la AFL-CIO en temas relacionados a movimientos sindicales en América Latina. También trabajó temporalmente en la Administración de la Cooperación Internacional (1957), en el comité *ad hoc* sobre América Latina bajo el Presidente Kennedy y recibió el Cóndor de los Andes del gobierno de Bolivia en 1963. Reflejando esta realidad, Alexander indica desde el inicio que su libro no es “imparcial”. Robert J. Alexander, *The Bolivian National Revolution* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1958), xii-xiv.

32 Florencia Mallon, “Indian Communities, Political Cultures, and the State in Latin America, 1780-1990,” *Journal of Latin American Studies* 24 (1992), 47.

33 Xavier Albó, “From MNRistas to Kataristas to Katari” en *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries*, ed. Steve J. Stern (Madison:

este fin, el MNR estableció un mito de homogeneidad étnica que definía la cultura revolucionaria y relegaba al indio tradicional a un pasado idealizado.³⁴ En el léxico revolucionario, los términos campesino y ciudadano reemplazaron el término indio.

Las regiones rurales de Bolivia y su población originaria eran de vital importancia para crear esta nueva sociedad revolucionaria. La desastrosa experiencia de la guerra del Chaco, finalizada en 1935, dio lugar a un profundo descontento político que desembocó en una situación revolucionaria en Bolivia.³⁵ Durante la década de 1940 los movimientos sociales y políticos cambiaron fundamentalmente el sistema político boliviano y generaron una nueva cultura política, de la cual el MNR fue un producto. Las nociones de identidad, en cuanto a género, clase y etnicidad, eran centrales para estos movimientos que rivalizaban con una variedad de gobiernos militares y populistas y crearon las condiciones que dieron lugar al impacto rural generalizado que lograron las políticas post 52.³⁶ Por ejemplo, la ocupación de haciendas por campesinos dio lugar a la Ley de Reforma Agraria de 1953. Cuando la revolución urbana del MNR triunfó, una “revolución antes de la revolución” –que Laura Gotkowitz definió como una larga historia de movilizaciones indígenas en defensa de sus derechos y de la tierra– ya se estaba desarrollando y el MNR se

The University of Wisconsin Press, 1987), 382; y Silvia Rivera Cusicanqui, *Oprimidos pero no vencidos: luchas del campesinado aymara y qhechwa de Bolivia, 1900-1980* (Geneva: United Nations Research Institute for Social Development, 1986), 3-4.

34 Tristan Platt, *Estado boliviano y ayllu andino: tierra y tributo en el norte de Potosí* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1982), 18-19.

35 Malloy, *Bolivia*, 244.

36 Ver Zulawski, *Unequal Cures*; Laura Gotkowitz, “Commemorating the Heroínas: Gender and Civic Ritual in Early-Twentieth-Century Bolivia” en *Hidden Histories of Gender and the State in Latin America*, ed. Elizabeth Dore y Maxine Molyneux (Durham and London: Duke University Press, 2000), 215-237; June Nash, *We Eat the Mines and the Mines Eat Us: Dependency and Exploitation in Bolivian Tin Mines* (New York: Columbia University Press, 1993); S. Sándor John, *Bolivia's Radical Tradition: Permanent Revolution in the Andes* (Tucson: University of Arizona Press, 2009); y Laura Gotkowitz, “Under the Dominion of the Indian’: Rural Mobilization, the Law, and Revolutionary Nationalism in Bolivia in the 1940s” en *Political Cultures in the Andes, 1750-1950*, ed. Nils Jacobsen y Cristóbal Aljovín de Losada (Durham: Duke University Press, 2005), 137-158.

esforzaba por contener.³⁷ Adicionalmente, en la medida en que las reformas económicas alineaban a la clase media y creaban resentimiento en las comunidades mineras, cada vez más el MNR buscaba apoyo rural como un contrapeso político, aun cuando a la vez promovía la formación de sindicatos campesinos para controlar este apoyo.³⁸

Como este ejemplo demuestra, el MNR intentó dictar cómo los bolivianos debían integrarse y participar en la política nacional y en la sociedad revolucionaria. Es así que Paz declaraba en enero de 1956, “en esa lucha para superar las condiciones desfavorables, el pueblo de Bolivia debe también estar encabezado por su Partido de vanguardia, por el Movimiento Nacionalista Revolucionario”.³⁹ Aun cuando el MNR emancipaba a toda la población boliviana y encubría sus políticas en la retórica de ciudadanía y revolución, veía a su base de apoyo campesina y trabajadora como carne de cañón para aumentar la productividad económica y no tanto como socios en la creación de una nueva cultura nacional.⁴⁰ El MNR cambió la retórica de las élites de inicios del siglo XX que buscaban civilizar la población originaria y habló más bien de integración cultural. Este proceso implicaba dar a los originarios derechos de ciudadanos y, como Alexander explicaba en aquel momento, “lograr que sean capaces de ejercitar esos derechos”.⁴¹

Ya que aproximadamente el 70 por ciento de la población era analfabeta de acuerdo al censo de 1950, este proceso se enfocó mayormente en crear un sistema de educación básico para las áreas rurales.⁴² Se tomó la decisión de que la instrucción sea solo en español porque, como explicaba el candidato a vicepresidente Ñuflo Chávez a *El Diario* (un periódico de La Paz)

37 Laura Gotkowitz, *A Revolution for Our Rights: Indigenous Struggles for Land and Justice in Bolivia, 1880-1952* (Durham and London: Duke University Press, 2007), 5-7.

38 Klein se refiere a esta búsqueda de apoyo del campesinado por parte de Víctor Paz como “genial”. *Bolivia*, 234-236. Sobre sindicatos campesinos ver Rivera, *Oprimidos pero no vencidos*, 75-96; y José M. Gordillo, *Campesinos revolucionarios en Bolivia: Identidad, territorio y sexualidad en el Valle Alto de Cochabamba, 1952-1964* (La Paz: Editorial Plural, 2000).

39 Paz Estenssoro, *Informe a la Convención Nacional*, 42.

40 Malloy, *Bolivia*, 283-284.

41 Ver Malloy, *Bolivia*, 284 para lo primero, y Alexander, *The Bolivian National Revolution*, 80 para lo segundo.

42 Alexander, *The Bolivian National Revolution*, 83; y Zondag, *The Bolivian Economy*, 14.

en enero de 1956, “evidentemente el quechua y aymara no son un medio de liberación de las masas porque no hay textos en esos idiomas”.⁴³ Los bolivianos originarios, que Paz señalaba eran excluidos sistemáticamente de ser educados para poder ser fácilmente explotados bajo el viejo régimen, podían ser ciudadanos en todo el sentido de la palabra a través de educación política e incorporación cívica.⁴⁴ Del modo en que Paz lo explicaba en su discurso de enero, “en la gran perspectiva de la historia, cuando nosotros hayamos desaparecido como seres humanos, cuando nuestras luchas se vean en su justa dimensión, lo único que se registrará con valor universal, será la incorporación de los indios, de los siervos, de los oprimidos durante siglos, a la vida civilizada, a la vida humana”.⁴⁵ Paz afirmaba que el MNR merecía reconocimiento por liberar a los originarios de la servidumbre, de una condición de vida atrasada, y de su status sub humano. Al hacerlo, mostraba al MNR conduciendo a los bolivianos originarios de la supuesta barbarie de sus condiciones de vida rural al mundo moderno, transformándolos de sirvientes a ciudadanos, y en última instancia, a seres humanos. De este modo sugería que el legado de la revolución boliviana sería la incorporación política, económica y cultural del indio a la nación.

Sin embargo, el éxito de la revolución dependía del apoyo de los ciudadanos bolivianos, incluyendo la recientemente emancipada mayoría de población originaria. Por tanto, el MNR tenía que apelar a esos ciudadanos por su voto. Como la elección presidencial de 1956 era la primera oportunidad para que los nuevos ciudadanos ejerciten este derecho político, era

43 “El Doctor Ñuflo Chávez Ortíz explicó ayer sus puntos de vista en torno a la línea ideológica del M.N.R.,” *El Diario* (La Paz), 14 de enero de 1956, 4. Robert Alexander también señala que la comisión para estudiar la Reforma Integral de la Educación Pública (creada en 1953) recomendaba que la educación sea en español para incorporar a los bolivianos originarios a la cultura occidental. *The Bolivian National Revolution*, 85.

44 Discurso de Paz Estenssoro en *Código de la Educación Boliviana*, 22, citado en Alexander, *The Bolivian National Revolution*, 84.

45 Paz Estenssoro, *Informe a la Convención Nacional*, 9. También confirió a la revolución boliviana status como una de las grandes revoluciones de la historia al decir “en otros pueblos y épocas han habido acontecimientos revolucionarios tan profundos o más profundos que la revolución boliviana: la guerra de secesión en los Estados Unidos, que puso término a la esclavitud; la revolución mexicana, la revolución rusa, todas transformaciones decisivas en la vida de esos pueblos”, 15.

imperativo que los bolivianos conectaran la continuación de la revolución a su progreso personal. La Corte Nacional Electoral alentaba a los bolivianos a votar explicando que el MNR “ha abolido así el viejo e injusto sistema del voto calificado, impuesto por la oligarquía con el propósito de perpetuarse en el poder, marginando de la vida política nacional a las grandes mayorías y limitando a un escaso porcentaje de ciudadanos varones, dueños de una renta mínima la facultad de decidir los destinos del país” y ponía en su lugar a un régimen democrático que “descansa fundamentalmente en el pueblo que es fuente de toda autoridad y poder”.⁴⁶ Para el día de la elección aproximadamente 800.000 nuevos ciudadanos se encontraban registrados para votar y el 17 de junio de 1956 el MNR ganaba una victoria decisiva.⁴⁷ De acuerdo a los investigadores Klein y Alexander, el MNR no tuvo problemas en obtener los votos de los campesinos y los trabajadores aun cuando la izquierda contraria al MNR, que representaba más la posición marxista, y la Falange Socialista Boliviana (FSB), que era la voz de los sectores derrocados por la revolución, participaron en la elección.⁴⁸ *El Diario* elogió a la gente por llevar a cabo una elección ordenada, y con más o menos 85 por ciento del voto parecía que el MNR había ganado un mandato político para continuar

46 Corte Nacional Electoral, Estatuto Electoral, Decreto Supremo No. 04315, 13 de marzo de 1956, 4. El MNR constantemente hacía recuerdo a los bolivianos de la trascendencia del voto universal justo antes de la elección. Por ejemplo, en julio de 1956 Paz comentó acerca de la importancia del voto universal, definiendo el decreto como “uno de los más importantes de los muchos que durante estos últimos cuatro años cambiaron la fisonomía de la nación para siempre... Democracia, en su sentido profundo, significa gobierno de la mayoría para la mayoría. Vale decir... representa los ideales y sirve a los intereses de la mayoría”. Citado en Alexander, *The Bolivian National Revolution*, 80-81. Ver Paz Estenssoro, *Informe a la Convención Nacional*; y “Mensaje del Presidente de la República Dr. Víctor Paz Estenssoro al H. Congreso Nacional, 1956,” citado en Alexander, *The Bolivian National Revolution*, 93 para ejemplos adicionales.

47 “Sobrepasa el millón el número de los ciudadanos inscritos”, *El Diario* (La Paz), 12 de junio de 1956.

48 Malloy, *Bolivia*, 99 y 218; Klein, *Bolivia*, 237 y 241-242. Malloy señala que mientras el MNR ganó abrumadoramente la elección, el FSB tuvo una votación significativa en las principales ciudades, demostrando la desilusión de las clases medias con la revolución, 236. Los informes del Departamento de Estado de los EEUU tienden a respaldar esta conclusión. United States, Department of State, *Foreign Relations of the United States, 1955-1957* (en lo sucesivo *FRUS*), 563.

con medidas revolucionarias.⁴⁹ El recién elegido presidente Hernán Siles Zuazo luego declaró que la finalidad de su gestión era institucionalizar la revolución, haciendo eco del llamado de Paz para situar a la revolución en una nueva fase constructiva.⁵⁰

El MNR convenció a los bolivianos que tenía la solución a los problemas sociales y políticos que aquejaban a Bolivia, posicionándose como los visionarios de una revolución en marcha que continuaría trabajando para mejorar la situación de cada individuo y de la sociedad en su conjunto. Además, los programas post revolucionarios que resaltaban la inclusión política, productividad económica y transformación cultural pretendían extender la revolución al campo. La construcción de infraestructura sanitaria ayudaba a introducir estos proyectos, porque como un funcionario de salud pública explicaba, “cuando la higiene vaya en auxilio del indio, auxiliará también a su rehabilitación social”.⁵¹ Dirigentes del MNR creían que la higiene y la sanidad eran los héroes de la transformación cultural de Bolivia, que convertían una población originaria socialmente rehabilitada en ciudadanos revolucionarios paradigmáticos. Es así que la nueva fase dedicada a la construcción de la revolución asociaba mejoras en el bienestar social y mejoras en la infraestructura de salud a los objetivos políticos y económicos más grandes del MNR.

Creando la madre revolucionaria

El componente curativo del programa de salud pública del MNR apuntaba a llevar las nociones modernas de cuidado de la salud a todas las regiones del país, dando prioridad a los niños y a las madres: futuros trabajadores y ciudadanos y a sus principales custodios. Madres y familias por mucho

49 “Las elecciones en la ciudad de La Paz registraron una gran concurrencia y se realizaron con orden”, *El Diario* (La Paz), 18 de junio de 1956, 3; U.S. Department of State, “National Intelligence Estimate: The Outlook for Bolivia”, NIE 92-56, Washington, 11 de septiembre de 1956. *FRUS*, 560.

50 Malloy, *Bolivia's MNR*.

51 Servicio Cooperativo Interamericano de Salud Pública, *Boletín Mensual* (octubre de 1955), 8.

tiempo habían tenido significado político en Bolivia porque la reproducción femenina tenía que ver fundamentalmente con cuestiones relacionadas a la ciudadanía, o más bien, a la falta de la misma.⁵² Aunque las mujeres bolivianas no podían votar sino hasta después de la Revolución Nacional de 1952, sus cuerpos y prácticas reproductivas servían como metáforas de la identidad nacional, memoria histórica y tradiciones fundacionales.⁵³ Estos discursos de género eran inseparables de las ideas políticas e ideas médicas sobre raza y etnicidad porque, como demuestra Ann Zulawski, los funcionarios de la salud pública consideraban a las mujeres originarias como faltas de higiene y potenciales propagadoras de enfermedades.⁵⁴ Los programas de salud, como los programas educacionales analizados por Brooke Larson, ayudaban a delinear los parámetros culturales dentro de los cuales hombres y mujeres originarios eran integrados a la moderna nación boliviana.⁵⁵ Por tanto, los programas para la infancia y la maternidad daban a la maternidad un significado revolucionario.

Este énfasis en las áreas rurales era nuevo para los proyectos de salud: hasta 1955 la mayor parte de las mejoras en los servicios de salud estaban limitadas a las ciudades.⁵⁶ El interés en brindar atención de salud infantil y materna también era relativamente nuevo –el MNR intentaba expandir las iniciativas de principios del siglo XX y crear una infraestructura física capaz de brindar estos servicios a la población necesitada.⁵⁷ Una dirección materno-infantil nacional no existía antes de 1953 y el primer hospital específicamente dedicado a la maternidad fue construido recién en 1954, cuando el Presidente Paz dictó una ley para que se aprueben fondos específicamente

52 Zulawski, *Unequal Cures*, 119.

53 Gotkowitz, “Commemorating the Heroínas”, 217; y Marcia Stephenson, *Gender and Modernity in Andean Bolivia* (Austin: University of Texas Press, 1999), 111.

54 Zulawski, *Unequal Cures*, 119.

55 Brooke Larson, “Capturing Indian Bodies, Hearths, and Minds: The Gendered Politics of Rural School Reform in Bolivia, 1910-52” en *Proclaiming Revolution: Bolivia in Comparative Perspective*, ed. Merilee Grindle y Pilar Domingo (Cambridge: Harvard University Press, 2003), 186.

56 Rolando Costa Ardúz, *Historia del Ministerio de Salud y Previsión Social* (La Paz: Offset Prisa Ltda., 2000), 80.

57 Ver Zulaswki, *Unequal Cures*.

destinados a instituciones de atención de la maternidad después de una década de esfuerzos por parte de los promotores de la salud materno-infantil como el Dr. Percy Boland Rodríguez y la Dra. María Haynes.⁵⁸ Hasta el director editorial del *Boletín de la Sociedad Boliviana de Pediatría*, Dr. Cecilio Abela Deheza, resaltaba la casi completa falta de hospitales para niños en el país en 1952.⁵⁹ En los hechos, la infraestructura médica necesaria para brindar servicios de salud infantil y materna apenas existía, especialmente en áreas rurales.

Como lo señalaban médicos y funcionarios internacionales de la salud insistentemente, el país tenía una tasa de mortalidad infantil muy alta, de aproximadamente el 18 por ciento, y una expectativa de vida de un poco menos de 40 años durante la primera mitad de la década de 1950.⁶⁰ Esta alta tasa de mortalidad infantil era una vergüenza nacional, especialmente cuando la Oficina Sanitaria Panamericana (OSP, la precursora de la Organización Panamericana de la Salud) culpaba a los propios gobiernos de los países en desarrollo. El Dr. Carlos Ferrufino, consejero técnico de la OSP y encargado de las estadísticas bolivianas de natalidad y mortalidad, afirmaba que las altas tasas de mortalidad infantil y nacimientos prematuros se debían a los programas nacionales de salud mal organizados, a la deficiente nutrición y a la baja calidad de vida. Refiriéndose a la falta de hospitales maternológicos públicos y personal entrenado en Bolivia, Ferrufino reclamaba que muchos países no consideraran la salud materno-infantil como una prioridad nacional. Señalaba específicamente los “caracteres alarmantes” de la mortalidad infantil y “la cuantiosa repercusión económica que ese alto índice de

58 Oficina Sanitaria Panamericana (en lo sucesivo OSP), XIV Pan-American Sanitary Conference, VI Meeting Regional Committee, Santiago, Chile, 1954. “Summary of Reports of the Member States, 1950-1953”, 10 de septiembre de 1954, 73-74, RAC, RF, RG 2.1954, series 200, box 21, folder 148. Para mayor información sobre Boland y Haynes ver Mendizábal, *Historia de la salud pública en Bolivia*, 187-88.

59 Editorial, *Boletín de la Sociedad Boliviana de Pediatría* VI:1-4 (enero-diciembre de 1952).

60 De acuerdo a la OSP, la mortalidad infantil en Bolivia era 10,8% en 1950, 13,8% en 1951, 18,5% en 1952, y 18,3% en 1953, es decir, que el problema empeoraba, lejos de mejorar. Una tendencia similar se presentaba en el caso de la mortalidad materna. OSP, “Summary of Reports of the Member States, 1950-1953”, 17-18.

mortalidad infantil significa para la colectividad”.⁶¹ En un informe de 1953 el director de Bioestadística del MNR culpaba a las mujeres originarias por esta situación, porque vivían una “vida demasiado penosa” y daban a luz en “malas condiciones del parto en el que las más de las veces intervienen mujeres ignorantes, sucias y supersticiosas que con el nombre de comadronas y llenas de prejuicios se dedican a prácticas peligrosas exponiendo a cada paso la vida de madres y de niños”, además de sus familias y la nación.⁶²

La conexión derivada entre la altísima mortalidad infantil en Bolivia y la ignorancia materna culpaba a las mujeres en general y a las madres en particular por perjudicar la agenda para el cambio social del MNR a través de una falta de conciencia sanitaria. Sin embargo, los trabajadores en salud creían que la situación podía ser arreglada a través de programas educativos y una supervisión directa del componente maternológico en los centros de salud. Al igual que en la Bolivia pre revolucionaria, las madres no eran solamente una amenaza al futuro de la nación, también eran esenciales para el desarrollo de una nueva sociedad revolucionaria que prometía erradicar las jerarquías de raza, clase y género, y permitir que las mujeres puedan influir en las políticas de Estado como ciudadanas plenos por primera vez en la historia del país.⁶³

Sin embargo, la inestabilidad económica hacía muy difícil financiar el objetivo ambicioso del MNR de expandir la infraestructura materno-infantil nacional a las zonas rurales. Por tanto, se trabajaba intensamente con el Servicio Cooperativo Interamericano de Salud Pública (SCISP) para abrir clínicas en todo el país con un enfoque explícito en salud materno-infantil. El SCISP fue un proyecto conjunto entre los gobiernos de EEUU y Bolivia que funcionó desde 1942 hasta 1963. Proveía cuidados de salud directos a través de clínicas rurales para visibilizar y promover una visión favorable de las políticas estadounidenses. De acuerdo a una publicación oficial del SCISP, también se suponía que debía promover “unidad y cooperación entre

61 Dr. Carlos Ferrufino, “El niño prematuro como problema de salud pública en algunos países poco desarrollados”, *Boletín de la Oficina Sanitaria Panamericana* 38:4 (abril de 1955), 407-413. Sobre el trabajo de Ferrufino con la OSP ver “EEUU/Bolivia, 1942-1953: Once años de cooperación patentizan la amistad y buena voluntad entre dos pueblos”, Hoover Institution, William Green Collection, box 23.

62 Navarro, “Informe estadístico de Bolivia”.

63 Para el periodo anterior ver Zulawski, *Unequal Cures*, 124.

las naciones americanas para la defensa del hemisferio”.⁶⁴ Larson afirma que este servicio se convirtió en el “instrumento favorito” de EEUU en Bolivia durante la Guerra Fría, brindando un modo de avanzar en el proceso de modernización de la agricultura, contener la influencia del comunismo y promover una reforma sin revolución, todo eso mientras mantenía a Bolivia dentro de su esfera de influencia.⁶⁵ De este modo los programas de salud post 52 no se desviaban demasiado de los programas anteriores a la revolución y mantenían su enfoque en las familias bolivianas originarias como el nexo a través del cual la asimilación cultural estaba ligada a la política nacional. Mantener la presencia del SCISP también confería al gobierno de los EEUU una significativa influencia sobre el régimen del MNR.⁶⁶

Conjuntamente entre el Servicio Cooperativo Interamericano de Educación (SCIDE), el SCISP y el gobierno de Bolivia construyeron centros de salud rural y diseminaron información acerca de la higiene y limpieza como parte de lo que Larson llamaba una “cruzada cultural” para transformar la cultura originaria.⁶⁷ Dado que la retórica del SCISP promovía la idea de que “el trabajo de salud pública está en la base misma de la economía moderna”, esta extensión de la presencia gubernamental en el campo se conectaba con los objetivos revolucionarios de progreso económico y consolidación política. Mientras el SCISP iba reduciendo su financiamiento, el MNR aumentaba dramáticamente la parte correspondiente a Bolivia: para 1956 su contribución era de más o menos 20 veces el monto de 1950, demostrando así el compromiso gubernamental al programa a pesar de (o tal vez por) la creciente pobreza y empeoramiento de la situación económica.⁶⁸

64 “Notes for a brief interpretation of the Servicio Cooperativo Interamericano de Salud Pública in Bolivia”, c. 17 de agosto de 1956, 1. National Archives and Record Administration, College Park, Maryland (en lo sucesivo NARA), RG 469 (ICA/USOM 1955-1960), P219, box 9, folder 1956. Para una discusión del SCISP en Bolivia anterior a 1952 ver Zulawski, *Unequal Cures*, 105.

65 Larson, “Capturing Indian Bodies”, 200.

66 *Ibid.*: 201-203.

67 *Ibid.*: 200.

68 La contribución boliviana aumentó de aproximadamente \$504.590 en 1950 a casi diez millones de dólares en 1956. “Notes for a brief interpretation of the Servicio Cooperativo Interamericano de Salud Pública in Bolivia”, NARA, RG 469, P219, box 9, folder 1956.

Si bien es verdad que el SCISP representaba los intereses estadounidenses, la idea de expandir la infraestructura de salud pública fue una iniciativa propiamente boliviana, el MNR usó el SCISP para promover el nacionalismo y consolidar su poder en las áreas rurales. En 1954 el SCISP afirmaba que sus doce centros de salud regional socorrían a un sexto del total de la población boliviana, correspondiente a más o menos 500.000 habitantes.⁶⁹ En mayo de 1956 el director del SCISP, Thomas Hart, visitó al Ministro de Salud, Dr. Julio Manuel Aramayo, para conversar sobre la urgente necesidad de construir centros de salud y dispensarios materno-infantiles adicionales en todo el país. Durante el año 1956 el MNR realizó un esfuerzo concertado de abrir clínicas en áreas rurales.⁷⁰ En enero Paz se jactaba de la apertura de varios hospitales, clínicas y unidades móviles en todas las regiones del país para tratar específicamente problemas relacionados al embarazo y la niñez.⁷¹ *El Diario* también resaltó la apertura de doce instalaciones de salud materna en seis de las nueve provincias durante 1955.⁷² El censo nacional de facilidades médicas publicado en junio identificó 21 instituciones médicas relacionadas a la salud materno-infantil en ocho de los nueve departamentos y el Ministerio de Salud e Higiene prometió continuar con “su programa de ayuda a la madre y el niño”.⁷³ En su mensaje al Congreso de julio de 1956, Paz afirmaba que su gobierno estableció 42 centros de cuidado materno-infantil que trataba 50.400 nacimientos y cuidaba 82.000 niños.⁷⁴ De este modo, el MNR cultivaba una imagen de protector y guardián de las madres y niños de la nación, erigiéndose como el benévolo patriarca de la familia

69 “Conferenció el director del SCISP con el Ministro de Higiene y Salubridad”, *El Diario* (La Paz), 31 de mayo de 1956, 8. El anterior director del SCISP, Dr. George Adams, partió de Bolivia el 12 de mayo de 1956, al ser reasignado a Camboya. “El Ministro de Higiene y Salubridad condecoró al Jefe del SCISP Dr. Adams”, *El Diario* (La Paz), 12 de mayo de 1956, 5.

70 “Estados Unidos-Bolivia, 1942-1954: Doce años de cooperación patentizan la amistad y buena voluntad entre dos pueblos”, Hoover Institution, William Green Collection, box 23.

71 Paz Estenssoro, Informe a la Convención Nacional, 31.

72 “Realizaciones en el Ministerio de Higiene”, *El Diario* (La Paz), 1 de enero de 1956, 3.

73 “Los servicios sanitarios en la República”, *El Diario* (La Paz), 10 de junio de 1956, 7; e “Instituto materno-infantil en Tupiza”, *El Diario* (La Paz), 9 de junio de 1956, 4.

74 Paz Estenssoro, *Discursos y mensajes*, 48.

boliviana. Estos logros en proveer facilidades médicas modernas a la población rural permitían al gobierno proteger su capital humano y observar el modo en el cual eran criados los futuros ciudadanos bolivianos.

Sin embargo, la provisión de atención médica al campo dependía totalmente de la existencia de personal calificado que pudiese y deseara practicar su profesión en el campo. Por tanto, el MNR también debía solucionar la carencia existente de profesionales de la salud en Bolivia. El censo de profesionales de la salud, de junio de 1956, reveló que solo existían 800 médicos y cirujanos, 295 dentistas, 79 obstetras y 110 enfermeras para atender aproximadamente 2,6 millones de bolivianos. Pero estos datos no tomaban en cuenta la existencia de curanderos y otros que proveían servicios de salud a las comunidades del campo, aunque sin la licencia correspondiente.⁷⁵ El MNR contrarrestaba la falta de personal de salud mediante el apoyo del SCISP, que proveía los fondos para el desarrollo de infraestructura de salud, para la creación de un programa de estadísticas nacionales y para el entrenamiento de personal de enfermería.⁷⁶

A inicios de enero de 1956, el SCISP y el gobierno de Bolivia organizaron cursos de seis meses de duración para entrenar inspectores sanitarios que serían mandados a los lugares del país donde más fueran requeridos sus servicios.⁷⁷ Estos cursos estaban basados en programas preexistentes diseñados para entrenar médicos y enfermeras bolivianas en higiene y educación sanitaria y crear “conciencia sanitaria” en áreas rurales.⁷⁸ En 1953 el SCISP organizó su primer programa de educación en higiene para profesores rurales, programa que duraba tres meses y enseñaba lo básico en higiene personal y del ambiente. Después los profesores tenían la opción de inscribirse para tomar 21 lecciones que les ayude a poner en práctica estos conocimientos: 1.300 aprovecharon de estos cursos y 100 recibieron el título de profesor de higiene. De acuerdo al SCISP los resultados “han

75 Datos del censo reportados en *El Diario* (La Paz), “Los servicios sanitarios en la república”, 10 de junio de 1956, 7.

76 Brown, “Resumen de las actividades del S.C.I.S.P. en Bolivia”.

77 “Se inauguraron los cursos de inspectores sanitarios del SCISP”, *El Diario* (La Paz), 4 de enero de 1956, 3.

78 “EEUU/Bolivia, 1942-1953”.

sido sorprendentes en todo sentido: los niños indígenas han aprendido el aseo personal diario, practican normas de higiene sanitaria, se nutren adecuadamente y no vacilan en solicitar los servicios del médico y de la enfermera en cualquier caso de enfermedad”.⁷⁹

Sin embargo, estos profesores rurales eran solo parte del plan más grande de defensa de la salud pública. El SCISP daba a los doctores, enfermeras, técnicos e ingenieros sanitarios becas para estudiar sus especialidades en los EEUU, los cuales al volver “se encuentran en Bolivia brindando valiosos servicios en los Centros de Salud del SCISP”.⁸⁰ Estos centros de salud también entrenaban enfermeras y trabajadores sociales visitantes en cuidados pre natales y post natales, higiene y salud infantil, en el tratamiento de enfermedades venéreas y bronco-pulmonares. Adicionalmente, los centros de salud animaban a estos trabajadores a que visiten casas “a fin de enseñar a las madres el cuidado apropiado de sus hijos”.⁸¹ Enfermeras itinerantes así como unidades móviles llevaron el cuidado médico moderno a los habitantes rurales de Bolivia bajo la supervisión de médicos norteamericanos y técnicos del SCISP, lo cual era especialmente importante para áreas de difícil acceso como las regiones agrícolas del departamento de Santa Cruz.⁸² A través de programas de radio, artículos en la prensa local, videos con contenidos de mensajes de salud e información médica, y publicaciones con consejos sanitarios, el SCISP “está enseñando al pueblo boliviano que la prevención de enfermedades es la mejor garantía de conservar la salud” tanto a nivel individual como colectivo.⁸³

79 *Ibid.* En 1954 SCISP afirmaba que 85.000 niños se beneficiaron a través de estos profesores de higiene. “Estados Unidos-Bolivia, 1942-1954”.

80 “Estados Unidos-Bolivia, 1942-1954”.

81 “EEUU/Bolivia, 1942-1953”.

82 Como afirmaba la Misión de Desarrollo de Santa Cruz, “los servicios de maternidad tendrán necesariamente que ser desarrollados en casas en vez de en hospitales, y un programa de parteras para el desarrollo de servicios adecuados debería ser considerado”, Homer J. Henney *et al.* “Report of Santa Cruz Area Development Mission, September 1954” (Washington D.C.: Foreign Operations Administration, 1954), 57. Hoover Institution, William Green Collection, box 23. Esta última declaración refleja la falta de personal médico “entrenado” y la necesidad de usar practicantes locales, como ser parteras, aunque claramente la Misión de Desarrollo consideraba que sus conocimientos eran “inadecuados”.

83 “Estados Unidos-Bolivia, 1942-1954”.

De acuerdo a la publicación mensual mundial del SCISP, los profesores y trabajadores en salud eran entrenados para educar mujeres embarazadas y madres acerca de la importancia de la nutrición y la higiene. El SCISP y la Oficina Sanitaria Panamericana (OSP) consideraban la desnutrición como una de las principales causas de la mortalidad infantil, la enfermedad y el subdesarrollo, haciendo notar que “es muy evidente su influencia en los países poco desarrollados, especialmente en las zonas tropicales y subtropicales, donde la ignorancia y la superstición a menudo compiten con la pobreza y con la escasez de alimentos adecuados y provocan una desnutrición generalizada entre los niños de pecho y los niños de corta edad”.⁸⁴ Una nutrición adecuada era primordial, por tanto los inspectores sanitarios hablaban a las mujeres originarias acerca de la importancia de la nutrición, explicaban los beneficios de comer proteína animal y vegetal, y recomendaban el uso de suplementos en caso necesario. Trabajando con el Servicio Agrícola Interamericano –cuyo reporte anual de 1954-1955 afirmaba que “las familias campesinas de Bolivia prácticamente desconocen los métodos modernos de higiene y cuidado del niño”– las familias originarias aprendían a cultivar vegetales y legumbres y recibían demostraciones de cómo preparar ensaladas, pan y leche en polvo para sus bebés.⁸⁵

En particular, estos trabajadores atendían a mujeres embarazadas y mujeres lactantes. Afirmaban que la leche materna era la mejor fuente de proteínas y ácidos amínicos para los niños siempre y cuando la madre estuviera bien alimentada, pero daban a conocer su preocupación de que la leche de las madres de regiones subdesarrolladas muchas veces carecía de nutrientes esenciales como hierro y vitamina A. Así como la desnutrición era una de las principales preocupaciones del SCISP, la falta de educación, creencias culturales y la pobreza rural también eran identificadas como obstáculos importantes para mejorar la salud en general. Por tanto, los inspectores sanitarios tomaban en cuenta las condiciones imperantes en el campo, como la falta de facilidades para guardar la comida en las viviendas rurales y hábitos culturales,

84 “Nutrición infantil en las zonas tropicales y subtropicales”, Suplemento Médico del Boletín Mensual del Servicio Cooperativo Interamericano de Salud Pública 2 (1956), 2.

85 Servicio Agrícola Interamericano, Ministerio de Agricultura, Bolivia, “Informe Anual, 1 de julio de 1954-30 de junio de 1955”. Hoover Institution, William J. Green Collection, box 24.

para poder evadirlos al momento de proveer servicios de salud. Por ejemplo, los inspectores sanitarios proponían a la leche como un sustituto apropiado de la leche materna, a pesar de que el informe anotaba que los trabajadores a menudo se encontraban con un rechazo cultural porque a diferencia de padres en Europa o América del Norte muchas culturas tropicales y subtropicales la consideraban extraña. El informe decía que la leche condensada, dado su contenido de azúcar y porque no necesitaba refrigeración era una solución posible aunque en última instancia no deseable. En otro ejemplo, los trabajadores de salud supuestamente enseñaban a los padres a dar a los niños comida masticada, que la consideraban preferible a la alternativa de usar utensilios sucios, en vez de tratar de convencer a los habitantes rurales del valor intrínseco de la limpieza y la sanidad.⁸⁶

Entrenar trabajadores en salud y sanidad jóvenes era solo el primer paso; estos nuevos inspectores de salud bolivianos también tenían que trabajar en el campo por dos años después de recibir entrenamiento médico, lo cual se aseguró mediante un decreto en 1956.⁸⁷ De acuerdo al Dr. George Adams, director del SCISP hasta mayo de 1956, el entrenamiento “contribuye para el futuro bienestar de los habitantes de Bolivia” y los inspectores sanitarios eran “elementos de gran importancia para la conservación de la salud de la colectividad”.⁸⁸ Al apelar al orgullo nacional de los trabajadores a través del deber patriótico, y determinando por decreto las condiciones del servicio nacional en el campo, el MNR aseguraba un flujo constante de trabajadores en salud para implementar su agenda en salud pública. Además, el Dr. Adams vinculaba la salud de la población

86 “Nutrición infantil en las zonas tropicales”, 6-12.

87 “Se inauguraron los cursos de inspectores sanitarios del SCISP”, *El Diario* (La Paz), 4 de enero de 1956, 3; y Decreto No. 4389, 3 de mayo de 1956, lo cual requería que todos los trabajadores en salud recientemente graduados trabajen en las provincias por al menos dos años. Costa Ardúz, *Historia del Ministerio de Salud y Previsión Social*, 86.

88 “Se inauguraron los cursos de inspectores sanitarios del SCISP”, *El Diario* (La Paz), 4 de enero de 1956, 3. Se destinó a Adams a Camboya, a donde partió desde Bolivia el 12 de mayo de 1956, pero no sin antes haber sido agasajado en una ceremonia celebrada en su honor y haber recibido un premio por su “intensa labor en pro de la salud del pueblo”. “El Ministro de Higiene y Salubridad condecoró al Jefe del SCISP Dr. Adams”, *El Diario* (La Paz), 12 de mayo de 1956, 5.

rural a la salud de la nación y al interés de preservar el capital humano de Bolivia, lo cual volvía la provisión de servicios médicos modernos al campo en una necesidad económica. El futuro del país descansaba en las manos de estos recientemente graduados trabajadores en salud.

Este programa de medicina rural hizo de la salud materno-infantil una prioridad nacional. Siles, el candidato a presidente por el MNR en 1956, enfatizaba en la conexión entre la revolución, el futuro económico de la nación y la salud de sus niños. Afirmaba que “la Revolución ha empezado preservando la vida y la salud de nuestros hijos. Proporcionalmente, mueren en Bolivia menos niños que en Colombia, Chile y Perú. La Patria boliviana defiende mejor hoy su capital humano”.⁸⁹ En este discurso atribuía a la revolución haber logrado una mejor salud pediátrica y sugería que era una fuente de orgullo nacional ya que supuestamente Bolivia protegía mejor que sus vecinos continentales a sus más pequeños y frágiles habitantes. También sostenía que era una necesidad revolucionaria hacer una vigilancia continua de la protección de los niños. Asimismo, definía a la niñez como la fuente de la futura prosperidad económica, y al identificar a los niños como capital humano hacía notar que la revolución aseguraría la formación de futuros trabajadores si se atendían las necesidades médicas de los niños y sus madres.

La prensa nacional elogiaba estos intentos de supervisar la salud de la niñez y las técnicas de crianza de sus madres. *El Diario* anotaba que gracias a los esfuerzos de las autoridades nacionales en salud y de las unidades móviles “cada vez aumenta el número de niños sanos en relación con los enfermos”, un logro hecho posible por las “madres campesinas” quienes, dotadas del conocimiento que habían recibido de los equipos sanitarios sobre nutrición e higiene, atendían mejor la salud de sus hijos.⁹⁰ Las mujeres, particularmente campesinas, se convirtieron en defensoras del capital humano nacional. El Estado podía garantizar la seguridad y productividad de las generaciones futuras a través de la vigilancia de sus trabajadores en salud que supervisaban a las mujeres durante su embarazo y enseñaban a las

89 “Solamente fueron proclamados los candidatos a la Presidencia y Vicepresidencia, doctores Hernán Siles Zuazo y Ñuflo Chávez Ortíz”, *El Diario* (La Paz), 4 de febrero de 1956, 6.

90 “Alto índice sanitario muestran los niños del Departamento de Tarija”, *El Diario* (La Paz), 11 de marzo de 1956, 3.

madres originarias cómo cuidar la salud de sus hijos. A través de este proceso las mujeres originarias fueron transformadas en madres revolucionarias que criaban futuros ciudadanos y trabajadores bajo la vigilancia del Estado.

El hecho de que la salud materno-infantil estuviera bajo la política de salud “curativa” del MNR era un producto de la tradición neolamarckiana de Latinoamérica, tendencia que a principios del siglo XX vinculaba la reproducción a la higiene, el medio ambiente y el desarrollo nacional; es decir, que esta política de salud planteaba que la maternidad y la crianza de la niñez en Bolivia podían ser reformadas a través de la higiene y la sanidad.⁹¹ Considerando que estos programas estaban destinados específicamente a áreas rurales, eran principalmente las madres originarias las que requerían atención médica y sanitaria. Al educar a estas campesinas con nociones de la medicina moderna y de nutrición infantil el MNR intentaba reemplazar las costumbres originarias, consideradas como contrarias a la salud, con nuevas formas revolucionarias de crianza que preparaban a los niños para ser futuros ciudadanos.

Cruzando las fronteras sanitarias

El componente profiláctico de la agenda de salud del MNR buscaba prevenir la propagación de enfermedades y controlar los territorios contaminados que podían ser dañinos tanto al interior del país como para su imagen en el exterior. Las vacunaciones eran centrales para el éxito de esta campaña, especialmente después de que una epidemia de fiebre tifoidea en Cochabamba y una epidemia de polio en Argentina a principios de 1956 creara preocupación acerca de la capacidad de las autoridades en salud de poder controlar enfermedades que hacían peligrar la vida.

91 Nancy Leys Stepan, *The Hour of Eugenics: Race, Gender, and Nation in Latin America* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1991), 17 y 87. También ver Alexandra Minna Stern, “Responsible Mothers and Normal Children: Eugenics, Nationalism, and Welfare in Post-revolutionary Mexico, 1920-1940”. *Journal of Historical Sociology* 12:4 (1999), 369-397; Ann S. Blum “Dying of Sadness: Hospitalism and Child Welfare in Mexico City, 1920-1940” en *Disease in the History of Modern Latin America*, ed. Diego Armus (Durham: Duke University Press, 2003), 209-236; y Julia Rodríguez, *Civilizing Argentina: Science, Medicine, and the Modern State* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2006).

El brote de fiebre tifoidea, anunciado por primera vez por la prensa el 20 de enero de 1956, malogró la confianza de los bolivianos en su infraestructura de salud. El Ministerio de Salud determinó que la causa del brote fue el agua contaminada por lluvias torrenciales que arrastraron basura a los canales que los campesinos usaban para tomar y lavar su ropa. El SCISP también dijo que contribuyó a esta contaminación la falta de tratamiento con cloro de las fuentes de agua de la región. El Ministerio de Salud actuó rápidamente para contener la epidemia, para evitar su propagación se realizó un cerco sanitario que limitaba el movimiento de personas y productos de y a la ciudad, toda la gente que entraba o salía del área afectada debía mostrar su certificado de vacunación contra la fiebre tifoidea. También se alentaba a los residentes a tomar “las más severas precauciones higiénicas”, a lavar frutas y hortalizas y beber agua hervida, además de prevenir que los productos comestibles salgan de la ciudad.⁹²

Mientras Cochabamba y sus residentes eran aislados, los informes sobre la difusión de la epidemia variaban enormemente, de 15 a más de 2.000 casos. Alarmado por la cobertura de la prensa, el Ministro de Salud, el Dr. Julio Aramayo, se encargó personalmente de la campaña; aseguró a los lectores de *El Diario* que se difundían falsos rumores con la intención de hacer daño, que en realidad había pocos casos de fiebre tifoidea y que el Ministerio de Salud tenía la situación bajo control a través de vacunaciones masivas y campañas para desinfectar los lugares públicos. Reiteró que nadie podía entrar o salir de Cochabamba sin un certificado de vacunación.⁹³ Para el 25 de enero de 1956 la epidemia había sido virtualmente contenida, y el informe oficial indicaba que solo 22 personas estaban hospitalizadas y otro tanto eran tratadas en sus casas. El Dr. Aramayo pedía a los residentes que mantengan su “sentido higiénico” mediante vacunaciones continuas y la supervisión estricta del agua y comida que consumían.⁹⁴

92 “El Ministerio de Salubridad está combatiendo un foco de tifoidea que estalló en la ciudad de Cochabamba”, *El Diario* (La Paz), 20 de enero de 1956, 4.

93 “Con la vacunación en masa y otras medidas urgentes se logró detener la fiebre tifoidea en Cochabamba”, *El Diario* (La Paz), 24 de enero de 1956, 4.

94 “Se controló el brote epidémico que se presentó en Cochabamba”, *El Diario* (La Paz), 25 de enero de 1956, 3.

Aunque la epidemia propiamente dicha duró poco, abrió el debate en la prensa nacional sobre la respuesta de las autoridades y la necesidad de medidas más estrictas respecto a la higiene y la salud públicas. En primer lugar estaba el tema de la responsabilidad y el tiempo de respuesta. El SCISP afirmaba que más de 1.500 casos fueron identificados y que la epidemia se inició más de tres meses antes de que las autoridades se dieran cuenta. De este modo el SCISP culpaba a la deficiente infraestructura nacional y a la ineptitud de las autoridades en salud por el brote de la epidemia.⁹⁵ Otro artículo de *El Diario* afirmaba que las autoridades tomaron las medidas necesarias para controlar el brote y expresaron la urgente necesidad de resolver el problema de purificación del agua ya que las condiciones que permitieron que suceda aún existían.⁹⁶ En general no había un consenso más allá del reconocimiento que se debía hacer algo para prevenir un futuro brote.

En segundo lugar, la epidemia cuestionó la eficacia de la infraestructura nacional de salud. El brote de fiebre tifoidea llevó a los residentes de La Paz a considerar seriamente las falencias de sus propias facilidades sanitarias y a que el *El Diario* “condenara” la falta de condiciones higiénicas en las ciudades. El Dr. Hernán Cupio aprovechó la oportunidad para denunciar los “graves problemas higiénicos y sanitarios” de La Paz para motivar a los residentes a que reclamen medidas para prevenir una crisis de salud similar. Como *El Diario* señalaba, esta era una oportunidad para reclamar y hacer cumplir medidas de higiene más estrictas, por ejemplo que los vendedores ambulantes de comida cubran su comida expuesta a contaminantes como polvo y basura de las calles, y forzarlos a que se laven las manos ya que servían la comida y manejaban dinero al mismo tiempo. Estas medidas no solo debían aplicarse a individuos, de acuerdo a la nota, sino a todos los lugares públicos. Recomendaban que se lleven a cabo inspecciones sanitarias de todos los lugares de consumo de comida y bebida –como restaurantes, bares y mercados– y lugares donde la gente se reunía –tales como teatros, escuelas y fábricas. Además, la prensa

95 “La epidemia de tifoidea”, *El Diario* (La Paz), 26 de enero de 1956.

96 “Prevencciones sanitarias”, *El Diario* (La Paz), 27 de enero de 1956, 3.

reclamaba que se realice una recolección organizada de la basura en todo el país, la solución al problema de agua potable en áreas rurales y ciudades, y campañas de vacunación contra la fiebre tifoidea.⁹⁷

Del mismo modo, un brote de polio sucedido en el norte Argentino dio la alarma sobre la propagación de enfermedades a través de fronteras internacionales. Al principio del brote los funcionarios del Ministerio de Salud establecieron un cordón sanitario que duró desde el 6 al 30 de marzo de 1956 para “impedir que ingrese en el país algún portador del virus del polio” y dijeron también “que hasta la fecha todos cuantos penetraron al territorio se hallan bajo el control sanitario”.⁹⁸ A diferencia de la epidemia de fiebre tifoidea, la polio era una amenaza externa para los bolivianos; el ingreso de esta enfermedad desde fuera del país a través de las fronteras representaba una amenaza para la salud de la nación. Era necesario prevenir que esos enfermos ingresaran al territorio boliviano además de identificar y curar a aquellos que ya se encontraban dentro del país. Los trabajadores extranjeros que eran contratados por una compañía boliviana debían presentar un certificado de salud que mostrara que tenían buena salud y que aceptaban ser sometidos a una revisión médica para poder cruzar la frontera boliviana.⁹⁹ Eventualmente los gobiernos de Bolivia y Argentina formaron una comisión mixta con el propósito de regular la inmigración a través de la inspección de trabajadores bolivianos y argentinos cuando éstos cruzaban la frontera.¹⁰⁰

Tanto el brote de tifus como de polio causaron miedo en Bolivia de que se diera una rápida e incontrolable propagación de tales enfermedades. Estas epidemias castigarían a los trabajadores bolivianos y obstaculizarían el

97 “Varios y graves son los problemas higiénico-sanitarios de la ciudad”, *El Diario* (La Paz), 27 de enero de 1956, 3.

98 “No hay casos de poliomiélitis en el territorio de la Nación, declara el ministro de Higiene”, *El Diario* (La Paz), 19 de marzo de 1956, 3.

99 La compañía era la Compañía Algodonera Boliviana. “Se estableció un cordón sanitario en la frontera Argentina para evitar la propagación de la poliomiélitis”, *El Diario* (La Paz), 6 de marzo de 1956, 5; y “Hoy continuarán con los exámenes médicos a 500 trabajadores”, *El Diario* (La Paz), 7 de marzo de 1956, 5.

100 “Una comisión mixta velará por la salud de los braceros que emigran a la Argentina”, *El Diario* (La Paz), 2 de junio de 1956, 5.

desarrollo de la industria y el comercio nacional. Como el caso en Cochabamba ilustra, la epidemia creaba una crisis de salud y limitaba el tránsito de bienes y personas en y alrededor de los territorios infectados, lo que demostraba que la enfermedad era un tema que tenía que ver tanto con el bienestar económico como con la salud pública. El Ministerio de Salud estableció una clara división entre los que estaban enfermos y los que no lo estaban para limitar la propagación de la fiebre tifoidea más allá de los límites de la ciudad y asegurar que la economía nacional volviera a su funcionamiento normal lo antes posible. Del mismo modo en que la infraestructura del país no podía aguantar una epidemia prolongada, luchaba por contener la enfermedad y atacar las causas, la frágil economía del país tampoco. El Ministerio tomó la decisión de construir un cordón sanitario a lo largo de la frontera con la Argentina durante el brote de polio para impedir que los trabajadores extranjeros y migrantes bolivianos que retornaban infectaran el territorio nacional. Estas barreras actuaron como una representación física de la campaña de profilaxis del MNR.

En ambos casos el Ministerio de Salud exigía documentación para pasar por estas fronteras sanitarias: en el caso de Cochabamba, un certificado de vacunación y en el caso de Argentina “un certificado de sanidad indicando que el portador goza de perfecta salud y que está inmunizado contra la polio”.¹⁰¹ El gobierno establecía fronteras entre los enfermos y los sanos tanto a nivel doméstico como a nivel internacional y pedía pasaportes sanitarios para cruzar la frontera de áreas infectadas a áreas no infectadas. El ministerio limitaba el libre movimiento en el nombre del bienestar nacional y solo aquellos ciudadanos que podían probar que gozaban de buena salud podían desplazarse libremente en el país. Aquellas personas que no podían pagar por los certificados o vacunas –la vacuna contra la polio era “muy cara”– eran detenidas.¹⁰² Estas medidas tenían que ver tanto con el

101 “Con la vacunación en masa y otras medidas urgentes se logró detener la fiebre tifoidea en Cochabamba”, *El Diario* (La Paz), 24 de enero de 1956, 4; y “Se estableció un cordón sanitario en la frontera Argentina para evitar la propagación de la poliomiélitis”, *El Diario* (La Paz), 6 de marzo de 1956, 5.

102 “No hay casos de poliomiélitis en el territorio de la Nación, declara el ministro de Higiene”, *El Diario* (La Paz), 19 de marzo de 1956, 3.

control de territorio y cuerpos como con el control de la propagación de enfermedades, demostrando que la ciudadanía y sus privilegios tradicionales se encontraban ligados íntimamente a su habilidad de proporcionar un certificado de buena salud el momento en que se lo requiera.

Mientras la epidemia de polio presentaba un enemigo cierto –la transmisión de la enfermedad al territorio boliviano desde fuera– el brote de fiebre tifoidea demostraba que el enemigo también era interno: los propios ciudadanos bolivianos podían ser transmisores de enfermedades. Como lo hizo notar la prensa nacional, las autoridades sanitarias bolivianas también tuvieron la culpa: la deficiente infraestructura de salud y un Ministerio de Salud mal preparado merecían una condena nacional. Sin embargo, como lo explicó *El Diario* al principio del brote, la culpa no la tenía solamente el agua contaminada, el editorial sugería que muchos campesinos por falta de conocimiento lavaban su ropa, comida y cuerpos en los canales contaminados. Estas prácticas insanas y sobre todo no modernas contribuían a la propagación rápida de la enfermedad. Aunque algunos artículos posteriores no culparon directamente a los campesinos por la severidad del brote, sin embargo, la demanda de regulación de los vendedores de comida y esterilización de lugares públicos indicaba que los bolivianos querían una supervisión estricta de todo lugar donde personas ordinarias y potencialmente faltas de higiene podrían congregarse e infectar a ciudadanos saludables. Por tanto, el programa preventivo de salud del MNR no fue solamente un mecanismo de protección contra potenciales futuras enfermedades, también tuvo el propósito de educar a la gente acerca de las prácticas modernas de salud e higiene y creó una infraestructura de salud para inspeccionar rutinariamente los lugares públicos y los individuos.

Dominando el medio ambiente de la malaria

La campaña de prevención del MNR se enfocaba principalmente en limitar la propagación e impacto de enfermedades contagiosas. Mientras las vacunaciones y los cordones sanitarios eran un componente de estas medidas, erradicar la malaria –considerada endémica en Bolivia– era una de

las principales preocupaciones del MNR. Las estadísticas del Ministerio de Salud y de la Oficina Sanitaria Panamericana (OSP) de la década de 1950 identificaban a la malaria como la segunda enfermedad en mortalidad, responsable de la muerte de 64 de cada 100.000 habitantes.¹⁰³ La malaria era una enfermedad particularmente dañina, descrita por el director de la OSP, el Dr. Fred Soper, como un “azote para las naciones y mutilador de individuos”.¹⁰⁴ Sin embargo, el combate a la malaria requería de recursos y financiamiento más allá de la capacidad de lo que podía proveer el gobierno boliviano, por lo que se necesitaba colaboración internacional, de otros gobiernos latinoamericanos y de organizaciones internacionales de la salud. El programa de erradicación de la malaria del MNR tenía la intención de erradicar una enfermedad mortal y al mismo tiempo incentivar la cooperación internacional, eliminar un obstáculo para el crecimiento económico y extender la influencia del MNR al territorio donde la malaria era endémica.

Como Paz señaló en su discurso de enero, este ambicioso programa para erradicar la malaria se lograría “en colaboración con todas las naciones de América que simultáneamente van a realizar esa tarea dentro de su territorio”.¹⁰⁵ El MNR y la prensa nacional definían a la malaria como un tema hemisférico que involucraba la colaboración entre los países de América Latina y los EEUU, de este modo se combatía además el estigma de la malaria como una enfermedad propia de las naciones en desarrollo.¹⁰⁶ Estableciendo campañas para erradicar la malaria como un ejemplo concreto de cooperación panamericana también se establecía un precedente de trabajo internacional en equipo y, lo más importante, de asistencia financiera.¹⁰⁷

103 “Los servicios sanitarios en la República”, *El Diario* (La Paz), 10 de junio de 1956, 7; y OSP, “Summary of Reports of the Member States, 1950-1953”, 19.

104 Fred Soper, “Introductory Review: A New Quadrennium” en *Report 18* (mayo de 1956).

105 Paz Estenssoro, Informe a la Convención Nacional, 31.

106 “Dentro de pocos días se firmará un convenio para erradicar la malaria en el territorio nacional”, *El Diario* (La Paz), 2 de febrero de 1956, 6.

107 Campañas de salud pública iniciadas por fundaciones internacionales a menudo instigaban más programas que se consideraban necesarios para proteger avances hechos en la salud local y nacional. Dichos ejemplos incluían a los programas de control de fiebre amarilla de la Fundación Rockefeller tanto en Méjico como en Bolivia. Ver Armando Solórzano, “The Rockefeller Foundation in Revolutionary Mexico: Yellow Fever in Yucatan and Veracruz”,

La campaña surgió en parte de la decimocuarta Conferencia Sanitaria Panamericana realizada en Chile en 1954, a la que acudieron dos importantes funcionarios de salud bolivianos: el Dr. Jorge Medina, que como Director General de Sanidad supervisó el manejo de la epidemia de fiebre tifoidea en Cochabamba y participó en muchas conferencias internacionales para desarrollar un plan de ataque contra la malaria; y el Dr. Antonio Brown, director técnico y administrativo del SCISP.¹⁰⁸ Los delegados a la conferencia acordaron que la erradicación de la malaria en el hemisferio occidental era una cuestión de “extrema urgencia”; hicieron especial hincapié en la importancia crítica de la colaboración internacional y el intercambio de información, e intentaron aprender de los éxitos y fracasos de anteriores experiencias. Diversos casos de países que habían logrado erradicar la malaria, señalaba el informe final, mostraban que interrumpir la transmisión de la enfermedad lleva eventualmente a su desaparición en la población humana en cuestión de años “como consecuencia de la muerte natural del parásito”. Sin embargo, los delegados expresaron su preocupación respecto de recientes estudios que documentaban la resistencia al insecticida DDT en ciertas especies de mosquitos que portaban malaria, “fenómeno que con el tiempo puede ocasionar graves dificultades y hasta hacer fracasar las campañas contra la malaria”.¹⁰⁹ Soper creía que tomar acciones rápidas para erradicar la enfermedad era importante, prevenía esta resistencia que se venía desarrollando de una manera preocupante, ya que “el DDT” como un insecticida residual era la magia que controlaba la malaria en el área rural y su uso era económicamente factible para países como Bolivia que tenían

en *Missionaries of Science: The Rockefeller Foundation and Latin America*, ed. Marcos Cueto (Bloomington: Indiana University Press, 1994), 52-71; y Zulawski, *Unequal Cures*. Un razonamiento similar llevó a que se mantengan los servicios operando en Bolivia por cerca de dos décadas.

- 108 Para información de Jorge Doria Medina ver “Regresó de Cochabamba el Ministro de Higiene”, *El Diario* (La Paz), 22 de enero de 1956, 4; y “Plan preliminar para erradicar la malaria”, *El Diario* (La Paz), 1 de febrero de 1956, 4. Para información de Antonio Brown ver “Nuevos directores asociados del SCISP”, *El Diario* (La Paz), 13 de enero de 1956, 7.
- 109 Acta Final de la XIV Conferencia Sanitaria Panamericana, VI Reunión del Comité Regional de la Organización Mundial de la Salud para las Américas (Santiago, Chile, 7-22 de octubre de 1954), 40-41.

recursos limitados para destinar a campañas de erradicación.¹¹⁰ Esta era una necesidad particularmente urgente porque –como el delegado de la OSP señalaba en su informe de 1955 sobre el status del programa de erradicación de la malaria– a pesar de algunos problemas de inaccesibilidad de caminos a cierto lugares, los funcionarios visitaban las diferentes zonas dos veces al año y controlaban la malaria con DDT.¹¹¹ Finalmente, el informe daba la última palabra sobre el programa de erradicación de la malaria a la OSP. Para “asegurar la protección de los países o territorios que hayan logrado la erradicación de la enfermedad” y “evitar la importación de nuevos casos a zonas ya libres de infección” la OSP autorizaba a Soper a “obtener la participación financiera de organizaciones públicas o privadas, nacionales o internacionales, para alcanzar los objetivos señalados en esta Resolución”.¹¹² El objetivo de Soper era financiar campañas “para la intensificación de actividades anti malaria” como la identificada por Paz en 1956 como una prioridad nacional.¹¹³ En enero de 1956, Bolivia recibió aproximadamente 4,3 millones de dólares de la OSP.¹¹⁴

El MNR empezó a organizar su campaña anti malaria a principios de 1956. En febrero el Ministerio de Salud sostuvo una reunión que reunió a miembros de la OSP, la Organización Mundial de la Salud (World Health Organization, WHO) y el SCISP para preparar un plan de ataque preliminar anti malaria. La primera necesidad era personal especializado que trabaje intensamente en regiones endémicas.¹¹⁵ Hacia fines de mayo todos los componentes necesarios

110 Soper, “A New Quadrennium”, 4.

111 OSP VIII Reunión, “Informe sobre los programas de erradicación de la malaria en las Américas, Informe de Bolivia”, 17 de septiembre de 1955.

112 Acta final de la XIV Conferencia Sanitaria Panamericana, 40. Una de las personas a las cuales escribió solicitando ayuda financiera fue Dean Rusk, presidente de la Fundación Rockefeller (FR). Citando las contribuciones previas de la FR en la lucha contra la malaria y en el desarrollo del “concepto de erradicación”, indicaba que “sería verdaderamente increíble si la Fundación en este caso se autolimitara y no diera la estocada final!”. A juzgar por las notas hechas en los márgenes de la carta es poco probable que la solicitud de Soper fuera atendida. Carta de Fred Soper a Dean Rusk, 15 de agosto de 1955, RAC, RF, RG 2.1955, series 200, box 28, folder 179.

113 Acta final de la XIV Conferencia Sanitaria Panamericana, 40.

114 “Para combatir la malaria...”, *El Diario* (La Paz), 25 de enero de 1956, 3.

115 “Plan preliminar para erradicar la malaria”, *El Diario* (La Paz), 1 de febrero de 1956, 4.

estaban en su lugar y el Ministro de Salud, Aramayo, miembros del SCISP y los equipos bolivianos contratados para llevar adelante la misión viajaron a Cochabamba para iniciar la campaña de erradicación. La primera acción consistía en llevar a cabo una encuesta sobre la prevalencia de la malaria “para llevar a la práctica una serie de acciones que tienen por objeto acabar con el ambiente de malaria”.¹¹⁶ De acuerdo al Dr. Antonio Brown, uno de los directores técnicos del SCISP, este servicio tomó a cargo el programa de erradicación y completó la encuesta entre marzo de 1956 y diciembre de 1957 con ayuda técnica de la OSP.¹¹⁷ Transformar el medio ambiente infestado con malaria era una batalla del hombre contra la naturaleza: en un campo de batalla demarcado, el MNR y la OSP se pusieron a la tarea de destruir el mosquito que acarrea la enfermedad con las armas de la ciencia y la tecnología.¹¹⁸

Si bien la campaña oficialmente tenía como objetivo erradicar la malaria como una enfermedad endémica en Bolivia, también buscaba controlar segmentos del territorio nacional que eran subutilizados debido a la presencia de la enfermedad. Como Paz señalaba en enero de 1956, este proyecto tendría “proyecciones incalculables, porque cuántas zonas encierra el territorio de Bolivia que hoy día no son explotadas, no son habitables siquiera porque tienen el flagelo del paludismo”.¹¹⁹ Fue más allá al explicar la necesidad de “dominar la naturaleza que, en nuestro caso, es una naturaleza dura, hosca, hostil, pero preñada de riquezas que requieren el esfuerzo consciente y sistemático del hombre para ponerse a su servicio”.¹²⁰ Al hacer estas declaraciones, Paz se inspiraba en un discurso de la salud internacional que ligaba la malaria al estancamiento económico y a una baja productividad. Como Soper explicaba en un discurso a los miembros de la OSP en 1955, “si bien otras enfermedades pueden diezmar, solo la malaria puede despojar. En el pasado, la malaria ha sido la causa de que zonas extensas sean

116 “El viernes próximo se inicia en Cochabamba la campaña para erradicar la malaria en Bolivia”, *El Diario* (La Paz), 18 de mayo de 1956, 5.

117 Brown, “Resumen de las actividades del S.C.I.S.P.”, 36.

118 Ver Marcos Cueto, *Cold Wars, Deadly Fevers: Malaria Eradication in Mexico, 1955-1975* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2007).

119 Paz Estenssoro, Informe a la Convención Nacional, 31.

120 *Ibid*: 19.

abandonadas a la selva y enormes trechos de tierras fértiles no hayan podido ser desarrolladas”.¹²¹ Ambos, Soper y Paz, relacionaban la erradicación de la malaria al control del medio ambiente natural y mostraban imágenes de la selva que obstaculizaban la expansión nacional, el desarrollo económico, la producción agrícola y el crecimiento de la población. Concebían la malaria como un obstáculo para el crecimiento económico y la modernización porque los territorios infectados no podían ni ser habitados ni producir productos agrícolas. Controlar estos ambientes naturales desagradables a través de medidas sanitarias significaba habilitar recursos naturales para ser explotados en beneficio del país.

Los efectos perniciosos de la malaria también tenían alcances individuales, los cuales eran descritos por la OSP y el MNR como recursos no aprovechados porque supuestamente no contribuían al crecimiento económico nacional. Como Soper señalaba en 1955:

Las poblaciones con malaria tienden a vivir a un nivel de subsistencia, contribuyendo nada al bien común. Aun donde la incidencia de la infección es relativamente baja, existe una sorprendente inhibición tanto al esfuerzo mental como al físico. La malaria es un obstáculo muy grande para la economía de cualquier país que la sufre. Se ha dicho de una manera tajante que donde la malaria no llega a matar, llega a esclavizar. Es una enfermedad económica.

La malaria no solo hacía imposible que gran parte del territorio de Bolivia sea inhabitable y económicamente imposible de usar, también esclavizaba e infectaba a poblaciones rurales, limitaba su contribución al bienestar común y desperdiciaba los recursos financieros. Soper explicaba que la erradicación de la malaria podía mejorar el rendimiento económico, aumentar la eficiencia laboral en un cincuenta por ciento y mejorar el potencial competitivo de una nación.¹²² A la vez, la erradicación completa también podría ayudar al MNR a lograr su objetivo revolucio-

121 Dr. Fred L. Soper, “Hemisphere-wide Malaria Eradication”, 14 de febrero de 1955, 2. RAC, RF, RG 2.1955, series 200, box 28, folder 179. Reitera sus declaraciones en “A New Quadrennium”.

122 Soper, “Hemisphere-wide Malaria Eradication”; y Soper, “A New Quadrennium”, 4.

nario de transformar a los habitantes originarios de Bolivia de esclavos a ciudadanos y trabajadores productivos. Estos programas demostraban como ningún otro el objetivo fundamental del MNR de crear ciudadanos homogéneos: los programas gubernamentales podrían eliminar una “enfermedad económica” y tornar a los campesinos enfermos en el sostén de una economía nacional fuerte.

Además, la continua existencia de la malaria en Bolivia dañaba la imagen internacional del país. La OSP declaraba a la erradicación de la malaria como un problema hemisférico que requería de la cooperación y esfuerzo de cada uno de los países para evitar la reinfección regional a través de programas exitosos de erradicación. Del modo en que Soper lo explicaba: “si un Estado negligente, por ahorrar en gastos, no llegara a erradicar totalmente la malaria, ese Estado se convertiría en una amenaza para sus vecinos. Sus chispas ocultas podrían iniciar nuevos incendios”.¹²³ Todas las naciones americanas, explicaba, tenían una obligación doble: no solo con su propia población sino también con los demás miembros de la OSP.¹²⁴ El MNR, que no quería que Bolivia sea un Estado negligente o una amenaza biológica, trabajó cercanamente con organizaciones internacionales como la OSP y el SCISP para eliminar un supuesto obstáculo al desarrollo económico y la modernización. Las regiones con malaria, al igual que aquellas que sufrían de brotes de tifoidea y polio, tenían que ser controladas en el nombre de la salud pero también de una mayor prosperidad económica, demostrando el vínculo entre los programas económicos del MNR y la salud pública.

Erradicar la malaria, sin embargo, no era fácil, y la enfermedad continuó azotando al país y desafiando a sus autoridades de salud. Al principio de 1957 los directores de varios programas de erradicación de la malaria se reunieron en Cochabamba y recomendaron “obtener la máxima participación de los habitantes, tanto de las zonas con malaria”, incluyendo a médicos, grupos paramédicos (tales como enfermeras, farmacéuticos, y parteras), y organizaciones sanitarias públicas y privadas.¹²⁵ El Ministerio

123 Soper, “A New Quadrennium”, 6.

124 Soper, “Hemisphere-wide Malaria Eradication”, 6.

125 “I Reunión de Directores de los Servicios Nacionales de Erradicación de la Malaria, de Argentina, Bolivia, Brasil y Paraguay, celebrada en Cochabamba, Bolivia, del 3 al 8 de febrero

de Salud también declaró a la erradicación como una emergencia nacional y creó una comisión encargada de coordinar todas las actividades relacionadas con la malaria.¹²⁶ La declaración de emergencia subrayaba la severidad de la malaria y el hecho que la misión de erradicación requería de acción inmediata y apoyo financiero continuo. Sin embargo, la identificación de la malaria como una emergencia *nacional* demostraba que reconocían los efectos particularmente malignos en los ciudadanos de Bolivia, territorio y potencial económico. En la medida en que la malaria evitaba que miles de bolivianos puedan ser trabajadores productivos, y hacía que grandes trechos del territorio nacional sean inhabitables y económicamente improductivos, una nación Boliviana sana era apenas una ilusión.

Conclusión: estabilizar la población para estabilizar la economía

La elección de Hernán Siles Suazo como presidente el 17 de junio de 1956 le dio al MNR un mandato político para continuar con su programa revolucionario. Después de ganar la elección, el presidente electo Siles declaró que “empeñaremos todos nuestros esfuerzos en hacer que la revolución sea un proceso sin odios, que brinde trabajo, progreso, y paz social”, asegurando de una manera ostensible que aquellos que habían votado en contra del MNR no serían castigados por su transgresión revolucionaria.¹²⁷ Siles identificó como el principal objetivo de su gobierno la institucionalización de la revolución, insinuando que el MNR trabajaría para todos los ciudadanos bolivianos y consolidaría sus reformas políticas y económicas.¹²⁸ Su gobierno continuó muchas de las campañas iniciadas por el gobierno de Paz, particularmente aquellas relacionadas a sanear los lugares públicos y supervisar la salud de

de 1957: Conclusiones y Recomendaciones” en *Boletín de la Oficina Sanitaria Panamericana*, 43: 4 (octubre de 1957), 382-85.

126 Decreto Supremo No. 4572, 1 de febrero de 1957. Costa Ardúz, *Historia del Ministerio de Salud y Previsión Social*, 87-88.

127 “Empeñaremos todos nuestros esfuerzos en hacer que la revolución sea un proceso sin odios, que brinde trabajo, progreso y paz social, dice Siles”, *El Diario* (La Paz), 24 de junio de 1956, 6.

128 Malloy, *Bolivia's MNR*, 32.

los ciudadanos. La policía sanitaria de La Paz, por ejemplo, llevaba a cabo inspecciones de los lugares públicos donde la gente se congregaba, exigía que los cines renovaran sus instalaciones, ofrecieran servicios sanitarios e instalaran ventiladores para la circulación del aire.¹²⁹ Los establecimientos que incumplían con estas mejoras obligatorias eran sancionados conforme al decreto supremo de 1956, “se restablece sanción para los delitos contra la salud y alimentación del pueblo que se configuran al actuar contra la economía nacional y el desempeño de la función pública”.¹³⁰ Después de los brotes de tifoidea y polio el público demandó una infraestructura de salud mejorada y la regulación de los lugares públicos donde la gente se congregaba. Un MNR vindicado intentaba responder, como prometió Paz, a las demandas de la gente. El miedo suscitado por la amenaza de epidemias contagiosas hizo que el público exigiera mayor supervisión de personas y espacios que pudieran ser peligros potenciales al colectivo nacional y su bienestar. Sin embargo, de acuerdo a la ley, los crímenes contra la salud de la nación también eran transgresiones económicas porque los brotes de enfermedades afectaban a los trabajadores y perjudicaban el comercio. La ley definía a la enfermedad en términos de su impacto humano pero también la relacionaba estrechamente a la creciente preocupación del MNR por la inestabilidad económica.

El principal problema económico que enfrentaba el MNR en 1956 era el problema de la hiperinflación. El Presidente Siles prometió “acabar con la inflación que socavaba la economía” y dijo que aunque “no podía hacer milagros... con la ayuda de todos los bolivianos, los problemas de la nación podrán ser resueltos”.¹³¹ El Ministro de Minas, Jorge Tamayo Ramos, explicó en un discurso a la prensa nacional e internacional “que la inflación es un cáncer progresivo cuya malignidad puede afectar los

129 “La policía sanitaria ordenó la refección de los cinematógrafos” en *El Diario* (La Paz), 6 de noviembre de 1956, 4.

130 *Ibid.* y Decreto No. 4291, 3 de enero de 1956. Costa Ardúz, *Historia del Ministerio de Salud y Previsión Social*, 83.

131 “Siles Takes Oath in Bolivia Today” (título del periódico ilegible), 6 de agosto de 1956. Hoover Institution, Donald M. Dozer Collection, box 54, folder 15.

órganos vitales de la constitución estatal hasta su total derrumbamiento. Para conjurar este mal es necesario estar resuelto al sacrificio”.¹³² La caracterización de Tamayo de la inflación como un cáncer que lentamente ahogaba a la economía de Bolivia definía el tema de la misma revolución como de vida o muerte. Dado que la inflación atacaba los “órganos vitales” del Estado, éste requería de un tratamiento económico radical. El plan de estabilización de 25 millones de dólares del Fondo Monetario Internacional, elaborado conjuntamente con el gobierno norteamericano, tenía como fin mitigar la inflación, regular la economía boliviana, reformar el sector minero y permitir pagos de la deuda nacional.¹³³ Los proponentes del plan afirmaban que éste permitiría al MNR defender los intereses de las clases populares y prevenir que las élites comerciales e industriales del país boicotearan la producción nacional.¹³⁴

Entre el 6 y el 10 de diciembre de 1956, el Presidente Siles se hizo cargo de la implementación del plan. Este intento de curar a Bolivia de la plaga de la inflación era parte del plan de Siles de institucionalizar y consolidar la revolución, definido por Paz al principio del año como una fase de construcción revolucionaria. Paz se refería a la construcción de un modo literal, las iniciativas revolucionarias se evidenciaban de una manera tangible a través de la creciente infraestructura en salud. Pero también se refería a la construcción de un modo figurado en términos de lograr el apoyo político de la población rural y consolidar el poder político del

132 “La pulpería barata ha sido el instrumento de las ex-empresas para retener al obrero en los trabajos del subsuelo, dijo el Ministro de Minas”, *El Diario* (La Paz), 2 de diciembre de 1956, 6.

133 “El plan de estabilización comprende pagos moderados de la deuda externa: los expropietarios de las minas nacionalizadas han percibido hasta ahora alrededor de 10 millones de dólares, por concepto de expropiación”, *El Diario* (La Paz), 5 de noviembre de 1956, 4; y Samuel Marín y Fernando Pou Mont, “Fundamentos de un nuevo plan económico”, *El Diario* (La Paz), 5 de noviembre de 1956, 4. La Administración de la Cooperación Internacional brindó US\$10 millones mientras que el Tesoro de EEUU y el Fondo Monetario Internacional cada uno contribuyó con US\$7,5 millones. “Current Economic Developments”, Issue No. 509, 19 de diciembre de 1956. *FRUS*, 581.

134 Marín y Pou Mont, “Fundamentos de un nuevo plan económico”, *El Diario* (La Paz), 5 de noviembre de 1956, 4.

MNR. Por consiguiente, tanto la estabilización como las campañas de salud pública eran metáforas para los proyectos nacionales de modernización económica, estabilidad política y unidad nacional. Así como los cuerpos individuales de los bolivianos eran objetos de reformas sanitarias, la estabilización era la medicina para un cuerpo nacional que sufría de hiperinflación, ambos instrumentos para el crecimiento económico y la productividad. Sin embargo, los esfuerzos de Siles para encontrar ayuda financiera externa para institucionalizar la revolución tuvieron el efecto contrario, erosionaron la base de apoyo que ayudó al MNR a conquistar el poder en primer lugar. Lo que parecía un momento prometedor y trascendente para el MNR en realidad fue el catalizador de las cada vez más acentuadas tendencias conservadoras y marcó el principio del fin de su experimento de revolución social.

En el contexto de estos problemas políticos y económicos –subyacentes a los intentos del MNR de controlar las enfermedades y promover la salud y la higiene en las áreas rurales– las campañas de higiene pública dieron muestras visibles de paternalismo y benevolencia gubernamental, produjeron apoyo para las políticas revolucionarias y ayudaron a consolidar la revolución. Las campañas para erradicar la malaria y otras enfermedades endémicas buscaron, en última instancia, como señalaba Paz, transformar las tierras en desuso en territorios económicamente productivos. Del mismo modo, controlar la propagación de enfermedades contagiosas era un componente de la economía nacional y de la agenda revolucionaria; por tanto, el MNR adoptó medidas de control de los cuerpos y lugares a través de la supervisión sanitaria. En particular, las campañas de salud pública ayudaron a concretar el objetivo del MNR de crear ciudadanos revolucionarios que fueran tanto cultural como económicamente integrados a la nación. Estos ciudadanos debían identificarse con un relato nacionalista homogéneo que excluía toda distinción étnica y los comprometía a ser parte del proyecto revolucionario que se suponía reflejaba sus intereses. En este proceso la salud y la higiene se entremezclaron en una visión de ciudadanía nacional que articuló a trabajadores, campesinos, madres y niños saludables a una cultura revolucionaria, al bienestar económico nacional y a la consolidación política de la revolución.

Bibliografía

Albó, Xavier

1987 “From MNRistas to Kataristas to Katari” en *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries*, ed. Steve J. Stern. Madison: The University of Wisconsin Press, pp. 379-419.

Alexander, Robert J.

1958 *The Bolivian National Revolution*. New Brunswick: Rutgers University Press.

Anónimo

1956 “Nutrición infantil en las zonas tropicales y subtropicales”, *Suplemento Médico del Boletín Mensual del Servicio Cooperativo Interamericano de Salud Pública* 2.

Armus, Diego

2003a “Introduction” en *Disease in the History of Modern Latin America: From Malaria to AIDS*. Durham: Duke University Press, pp. 1-24.

2003b “Tango, Gender, and Tuberculosis in Buenos Aires, 1900-1940” en *Disease in the History of Modern Latin America: From Malaria to AIDS*. Durham: Duke University Press, pp. 101-129.

Blaiser, Cole

1967 “Studies of Social Revolution: Origins in Mexico, Bolivia, and Cuba”, *Latin American Research Review*, 2 (3): 28-64.

Bliss, Katherine Elaine

2003 “Between Risk and Confession: State and Popular Perspectives of Syphilis Infection in Revolutionary Mexico” en *Disease in the History of Modern Latin America: From Malaria to AIDS*. Durham: Duke University Press, pp. 183-208.

Blum, Ann S.

2003 “Dying of Sadness: Hospitalism and Child Welfare in Mexico City, 1920-1940” en *Disease in the History of Modern Latin America*, ed. Diego Armus. Durham: Duke University Press, pp. 209-236.

- Brown, Antonio
 1959 *Resumen de las actividades del SCISP en Bolivia, 1942-1959*. La Paz.
- Costa Ardúz, Rolando
 2000 *Historia del Ministerio de Salud y Previsión Social*. La Paz: Offset Prisa Ltda.
- Crandon-Malamud, Libbet
 1991 *From the Fat of Our Souls: Social Change, Political Process, and Medical Pluralism in Bolivia*. Berkeley: University of California Press.
- Cueto, Marcos
 2007 *Cold Wars, Deadly Fevers: Malaria Eradication in Mexico, 1955-1975*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Dunkerley, James
 1984 *Rebellion in the Veins: Political Struggle in Bolivia, 1952-82*. London: Verso Editions.
- Eckstein, Susan
 1983 "Transformation of a 'Revolution from Below' – Bolivia and International Capital", *Comparative Studies in Society and History*, 25 (1): 105-135.
 1982 "The Impact of Revolution on Social Welfare in Latin America", *Theory and Society* 11: 43-94.
- Eder, George Jackson
 1968 *Inflation and Development in Latin America: A Case History of Inflation and Stabilization in Bolivia*. Ann Arbor: Program in International Business, Graduate School of Business Administration.
- Estenssoro, Víctor Paz
 1956 *Informe a la VII Convención Nacional del Movimiento Nacionalista Revolucionario*. La Paz: Publicaciones SPIC.
 1953 *Discursos y mensajes*. Buenos Aires: Editorial Meridiano.
- Ferrufino, Carlos
 1955 "El niño prematuro como problema de salud pública en algunos países poco desarrollados", *Boletín de la Oficina Sanitaria Panamericana*, 38 (4): 407-413.

- Gordillo, José M.
2000 *Campeños revolucionarios en Bolivia: identidad, territorio y sexualidad en el Valle Alto de Cochabamba, 1952-1964*. La Paz: Plural.
- Gotkowitz, Laura
2007 *A Revolution for Our Rights: Indigenous Struggles for Land and Justice in Bolivia, 1880-1952*. Durham y Londres: Duke University Press.
2005 “‘Under the Dominion of the Indian’: Rural Mobilization, the Law, and Revolutionary Nationalism in Bolivia in the 1940s” en *Political Cultures in the Andes, 1750-1950*, ed. Nils Jacobsen y Cristóbal Aljovín de Losada. Durham: Duke University Press, pp. 137-158.
2000 “Commemorating the Heroínas: Gender and Civic Ritual in Early-Twentieth-Century Bolivia” en *Hidden Histories of Gender and the State in Latin America*, ed. Elizabeth Dore y Maxine Molyneux. Durham y Londres: Duke University Press, pp. 215-237.
- Heilman, Lawrence C.
1982 “U.S. Development Assistance to Rural Bolivia, 1941-1974: The Search for Development Strategy” (disertación doctoral), The American University.
- John, S. Sándor
2009 *Bolivia’s Radical Tradition: Permanent Revolution in the Andes*. Tucson: University of Arizona Press.
- Joseph, Gilbert M.; Nugent, Daniel (eds.)
1994 *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Mexico*. Durham: Duke University Press.
- Klein, Herbert
1992 *Bolivia: The Evolution of a Multi-Ethnic Society*. Nueva York y Oxford: Oxford University Press.
- Larson, Brooke
2003 “Capturing Indian Bodies, Hearths, and Minds: The Gendered Politics of Rural School Reform in Bolivia, 1910-52” en *Proclaiming Revolution: Bolivia in Comparative Perspective*, ed.

- Merilee Grindle y Pilar Domingo. Cambridge: Harvard University Press, pp. 183-209.
- Mallon, Florencia
 1992 "Indian Communities, Political Cultures, and the State in Latin America, 1780-1990", *Journal of Latin American Studies*, 24: 35-53.
- Malloy, James
 1982 *Bolivia: The Sad and Corrupt End of the Revolution*. Hanover: Universities Field Staff International.
 1971 *Bolivia's MNR: A Study of a National Popular Movement in Latin America*. Special Studies Council on International Studies.
 1970 *Bolivia: The Uncompleted Revolution*. Pittsburgh: The University of Pittsburgh Press.
- Mendizábal Lozano, Gregorio
 2002 *Historia de la salud pública en Bolivia: de las juntas de sanidad a los directorios*. La Paz: OSP/OMS.
- Nash, June
 1993 *We Eat the Mines and the Mines Eat Us: Dependency and Exploitation in Bolivian Tin Mines*. New York: Columbia University Press.
- Navarro, Hubert E.
 1953 *Informe estadístico de Bolivia*. Departamento Nacional de Bioestadística (bajo el auspicio del Ministerio de Higiene y Salubridad).
- Obregón, Diana
 2003 "The State, Physicians, and Leprosy in Modern Colombia" en *Disease in the History of Modern Latin America: From Malaria to AIDS*. Durham: Duke University Press, pp. 130-157.
- Patch, Richard W.
 1961 "Bolivia: The Restrained Revolution", *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 334 (1): 123-132.
- Platt, Tristán
 1982 *Estado boliviano y ayllu andino: tierra y tributo en el norte de Potosí*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

- Rivera Cusicanqui, Silvia
1986 *Oprimidos pero no vencidos: luchas del campesinado aymara y qhechwa de Bolivia, 1900-1980*. Geneva: United Nations Research Institute for Social Development.
- Rodríguez, Julia
2006 *Civilizing Argentina: Science, Medicine, and the Modern State*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Selbin, Eric
1993 *Modern Latin American Revolutions*. Boulder: Westview Press.
- Siekmeier, James
2011 *The Bolivian Revolution and the United States, 1952 to present*. University Park: The Pennsylvania State University Press.
- Solórzano, Armando
1994 "The Rockefeller Foundation in Revolutionary Mexico: Yellow Fever in Yucatan and Veracruz" en *Missionaries of Science: The Rockefeller Foundation and Latin America*, ed. Marcos Cueto. Bloomington: Indiana University Press, pp. 52-71.
- Stepan, Nancy Leys
1991 *The Hour of Eugenics: Race, Gender, and Nation in Latin America*. Ithaca y Londres: Cornell University Press.
- Stephenson, Marcia
1999 *Gender and Modernity in Andean Bolivia*. Austin: University of Texas Press.
- Stern, Alexandra Minna
1999 "Responsible Mothers and Normal Children: Eugenics, Nationalism, and Welfare in Post-revolutionary Mexico, 1920-1940", *Journal of Historical Sociology*, 12 (4): 369-397.
- Thorn, Richard S.
1971 "The Economic Transformation" en *Beyond the Revolution: Bolivia Since 1952*, ed. James Malloy y Richard Thorn. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, pp. 157-216.
- Vaughan, Mary Kay
1997 *Cultural Politics in Revolution: Teachers, Peasants, and Schools in Mexico, 1930-1940*. Tucson: University of Arizona Press.

Whitehead, Laurence

2003 "The Bolivian National Revolution: A Twenty-First Century Perspective" en *Proclaiming Revolution: Bolivia in Comparative Perspective*, ed. Marilee Grindley y Pilar Domingo. Cambridge: Harvard University Press, pp. 25-48.

Zondag, Cornelius H.

1966 *The Bolivian Economy, 1952-1965: The Revolution and its Aftermath*. New York: Frederick A. Praeger, Publishers.

Zulawski, Ann

2007 *Unequal Cures: Public Health and Political Change in Bolivia, 1900-1950*. Durham y Londres: Duke University Press.

Zunes, Stephen

2001 "The United States and Bolivia: The Taming of a Revolution, 1952-1957", *Latin American Perspectives*, 28 (5): 33-49.

Otras fuentes

Hoover Institution, Universidad de Stanford, Stanford, California

National Archives and Record Administration, College Park, Maryland

National Library of Medicine, Bethesda, Maryland

Rockefeller Archive Center, Sleepy Hollow, New York

Periódico

El Diario (La Paz)

A 60 años de la revolución boliviana: política e historiografía

*James Dunkerley*¹

Resumen

El 60 aniversario de la Revolución Nacional de 1952 en Bolivia, liderada por el MNR, ofreció la oportunidad de revisar una experiencia política de cuestionada importancia en América Latina. Tal revisión fue realizada a la luz del gobierno del MAS encabezado por Evo Morales desde 2006. Este ensayo reevalúa la historiografía de 1952 desde la perspectiva del oficialismo del MNR y también desde las posiciones críticas, particularmente aquellas asociadas al indigenismo o al katarismo. Bolivia hoy, una influyente colección de ensayos editados por René Zavaleta Mercado en 1983, fue tomada aquí como un hito clave que marcó las interpretaciones divergentes sobre la revolución de 1952.

Abstract

The 60th anniversary of the Bolivian Revolution of 1952 led by the MNR provided an opportunity to review a Latin American political experience of disputed importance in the light of the government of the MAS under Evo Morales since 2006. This essay reappraises the historiography of 1952 from the perspective of MNR officialism and from critical positions, particularly those associated with indigenismo or Katarismo. Bolivia hoy, an influential collection of essays edited by René Zavaleta Mercado in 1983, is identified as a key moment in changing interpretations of the 1952 revolution.

1 PhD de la Universidad de Oxford (1979), catedrático de Ciencias Políticas en la Universidad Queen Mary de Londres, 1986. También es catedrático de Cultura y Civilización en América Latina, en la New York University, 2009. j.c.dunkerley@qmul.ac.uk

Vamos a establecer... un gobierno de transformación estructural, tanto en lo económico, como en lo político y en lo social. Trabajaremos para que la economía boliviana pertenezca a los bolivianos y no a los explotadores que viven en el extranjero. Incorporaremos al campesino en la economía, en la sociedad nacional, de modo que deje de ser considerado como un siervo.

Hernán Siles Zuazo, Presidente provisional, 1952²

Cuando tomamos el poder, el 40 por ciento del PIB estaba en las manos de dos compañías extranjeras. Después de tres años hemos cambiado un Estado mendigo por un Estado relativamente fuerte, con capacidad de ejercer control... Este es un bloque de poder de origen popular-campesino, aliado a los sectores medios.

Vicepresidente Álvaro García Linera, 2012³

Cincuenta años después es fácil subestimar la intrepidez y el radicalismo del experimento puesto en marcha en abril de 1952.

Laurence Whitehead, 2003⁴

Sea que hablemos de recursos naturales, educación y alfabetización, desarrollo de infraestructuras o reforma agraria, las reformas del MNR a mediados de siglo fueron más radicales y de mayor alcance que cualquier cosa que el MAS haya conseguido en el siglo XXI.

Forrest Hylton, 2011⁵

La revolución nacional de abril de 1952 fue, en esencia, innecesaria y superflua. Los efectos modernizadores generados por ese proceso habrían sucedido tarde o temprano bajo un régimen de las élites tradicionales.

H.C.F. Mansilla, 2003⁶

2 *El Diario*, 11 de abril de 1952.

3 *Página 12* (Buenos Aires), 16 de enero de 2012.

4 Laurence Whitehead, "The Bolivian National Revolution: A Comparison" en Merilee S. Grindle y Pilar Domingo (eds.), *Proclaiming Revolution: Bolivia in Comparative Perspective* (Harvard and London: DRCLAS and ILAS, 2003), p. 27.

5 Forrest Hylton, "Old Wine, New Bottles: In Search of Dialectics", *Dialectical Anthropology*, 35 (2011), p. 245.

6 H.C.F. Mansilla, "La Revolución Nacional de 1952 en Bolivia: un balance crítico" en *Temas Sociales*, 24 (2003), p. 113.

¿Por qué debería importar el 60 aniversario de la Revolución Nacional Boliviana del 9 al 11 de abril de 1952? No pasó mucho en esa fecha. Unos 200 partidarios del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) celebraron una misa en la Catedral Metropolitana de La Paz pero la policía les impidió colocar una guirnalda en el monumento a Pedro Domingo Murillo. El “evento” fue bastante similar al realizado durante el 50 aniversario. Por costumbre y práctica, el mismo debería haber sido objeto de algún titular aunque lo sobresaliente fuera la escasa presencia del MNR en La Paz, el mismo partido que había conducido el levantamiento del “Estado de 1952” y presidido el gobierno hasta el golpe de noviembre de 1964.⁷ En Santa Cruz, el candidato presidencial del MNR para las elecciones del 2002, Gonzalo Sánchez de Lozada, se había dirigido a una multitud de fieles partidarios, pero tenía poco que decir sobre un pasado anterior a 1985, año en que el MNR había volteado la espalda de manera evidente a sus medidas de 1952, introduciendo el decreto 21060, un paquete de agudas reformas neoliberales que aparentemente terminaban toda una era.⁸ En su lugar, Sánchez de Lozada miraba el futuro, prometiendo hacer de “Santa Cruz la California de Bolivia”.⁹

En 2012 la posición era más descarnada. El MNR todavía existía formalmente –en 2006 ganó incluso ocho de los 255 escaños en la Asamblea Constituyente– pero era invisible en la calle y no tenía un sitio web. Una que otra declaración del partido aparece listada en Google en un catálogo del Instituto Internacional de Historia Social de Ámsterdam. Si existe un indicador más elocuente del paso del MNR por la historia, este es seguramente el hecho de que Sánchez de Lozada, que venció a Evo Morales del Movimiento al Socialismo (MAS) en la elección del 2002 por apenas 40.000 votos de 2.8 millones, se encuentra ahora exilado en Estados Unidos, enfrentando un pedido de extradición bajo el cargo de genocidio, acusado de

7 Grindle y Domingo (eds.), *Proclaiming Revolution*, pp. 2, 136.

8 “A través de un simple decreto (N° 21060), el Estado... que emergió a partir de 1952 dio paso a un nuevo paradigma”: Xavier Albó, “The ‘Long Memory’ of Ethnicity in Bolivia and Some Temporary Oscillations” en John Crabtree and Laurence Whitehead (eds.), *Unresolved Tensions: Bolivia, Past and Present* (Pittsburgh, PA: Pittsburgh University Press, 2008), p. 25.

9 *El Nuevo Día*, 15 de abril de 2002.

la matanza de 67 manifestantes abatidos por las fuerzas de seguridad bajo su mandato en octubre de 2003.

¿Qué energía podría usarse provechosamente de un partido tráfuga, ideológicamente hablando, liderado por un presunto asesino en masa? Tal cual sugiere la observación realizada antes por Forrest Hylton, más energía que en el pasado. Mucho de ello ha sido ya analizado por historiadores que, a varios años de distancia del triunfo electoral de 2005 de Morales y del MAS, quienes reconocen no solo la desmesura de la promesa inicial sino también cuestionan las cómodas periodizaciones de la historia política del país. Es esta perspectiva –en la que uno encuentra mucho material para analizar posibles conexiones entre el MAS contemporáneo y el MNR “histórico” de naturaleza ideológica tan elemental– que hace que el 60 aniversario de la revolución de 1952 sea diferente de la del 50 aniversario.¹⁰ Ahora, en el despertar de otra “revolución” traicionada, pasivamente conducida, hábilmente evitada o simplemente resistente a los cómodos pronósticos de las universidades del Norte, pareciera emerger un mayor aprecio a la diversidad en la “experiencia de 1952”, que parecía haber sido completamente absorbida o sobrepasada por el neoliberalismo en 1985, por el radicalismo étnico o katarismo y por

10 Restricciones de espacio imposibilitan una evaluación de las críticas esencialmente trotskistas a los procesos “conducidos” por el MNR y el MAS. En los años 50 esta crítica poseía alguna relevancia política en los niveles nacionales e internacionales. Iniciados los años 60, esa relevancia es mucho menor. Para tales interpretaciones ver Guillermo Lora, *A History of the Bolivian Labour Movement* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977); algunos extractos traducidos aparecen en “Bolivia: The Revolution Derailed? The Crisis of 1952 and the Trotskyist Movement”, *Revolutionary History*, 4: 3 (1992). Ver también S. Sandor John, *Bolivia's Radical Tradition: Permanent Revolution in the Andes* (Tucson, AZ: University of Arizona Press, 2009); y Jeffery R Webber, *From Rebellion to Reform in Bolivia* (Chicago, IL: Haymarket Press, 2011). La refutación tradicional del MNR al trotskismo dentro y más allá de sus propias filas fue expresada de manera concisa por Walter Guevara Arze: “La tesis de Lora –un gobierno trabajador-campesino, la dictadura del proletariado– era una idiotez desde la perspectiva del sentido práctico. Imaginen si Lora hubiera sido presidente y hubiera llevado a cabo ese gobierno trabajador-campesino. ¿Cuánto tiempo habría durado en un país que importaba productos mucho más que ahora? ¿De dónde se habrían importado los bienes? De puertos extranjeros... Ni siquiera habría habido necesidad de que nos prohibieran el comercio. Una locomotora descompuesta, y no habría más provisión de harina por tres o seis meses. No habría alimento para la gente. ¿Es posible que un gobierno pueda sobrevivir así?”. *Hoy*, 14 de enero de 1996).

el sindicalismo cocalero tras las movilizaciones populares desatadas por la llamada Guerra del Agua en el 2000.¹¹

El ambiguo signo de la Revolución de 1952

Para James Malloy y Richard Thorn, “La Revolución Nacional Boliviana” es, junto a la revolución mexicana y cubana uno de los eventos más significativos en la historia de América Latina”.¹² Incluso H.C.F. Mansilla, el más severo crítico liberal de la revolución, acepta que 1952 “marcó una importante línea divisoria en Bolivia, separando una época de carácter eminentemente tradicional de una con objetivos modernizadores claramente concebidos”.¹³ Asimismo, Laurence Whitehead enfatiza la osadía de la revolución porque “sus cambios sociales de gran envergadura afectaron a la población nacional en su conjunto... Estos cambios generaron un nuevo sentido de identidad nacional y dieron lugar a una forma cualitativamente distinta de construcción de un estado [que] era acumulativamente irreversible.”¹⁴

Esos cambios iniciales fueron, en gran parte, sorpresivos para el propio MNR, que tuvo que responder rápidamente a la gran presión social que demandaba una acción profunda y decisiva. Las medidas tuvieron, sin embargo, una naturaleza estratégica de largo alcance: la instauración del voto universal; la expropiación de grandes latifundios en el altiplano y valle; y la nacionalización de las tres empresas mineras más grandes del país. Aunque

-
- 11 Según Víctor Hugo Cárdenas, uno de sus primeros líderes, el katarismo “evoca la lucha de Tupak Katari... Distinto del indigenismo (una ideología criolla diseñada para integrar a la población indígena en la sociedad nacional a través de la mestización) y del reduccionismo de la clase del marxismo y del reduccionismo étnico del indianismo (una ideología anti-occidental que considera la “nación india” la única fuerza social de cambio), las ideas del katarismo fueron desarrolladas por intelectuales aymaras y quechuas... con el fin de transformar las condiciones coloniales internas del país”: Josep María Barnadas *et al.* (eds.), *Diccionario Histórico de Bolivia*, vol. 1 (Sucre: Grupo de Estudios Históricos, 2002), p. 1136.
 - 12 James Malloy y Richard Thorn, *Beyond the Revolution: Bolivia since 1952* (Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press, 1971), p. xv.
 - 13 H.C.F. Mansilla, “Tendencias culturales y derechos humanos: el caso boliviano entre corrientes individualistas y tendencias colectivistas”, *Cuadernos de Cendes*, 52 (2003), p. II.
 - 14 Whitehead, ‘The Bolivian National Revolution’, p. 43.
-

sujeta a manipulación ocasional e intermitencia, incluso antes del golpe de 1964, la implementación de estas políticas estuvo en el corazón del Estado de 1952 y es generalmente aceptado que se extendieron hasta 1985 como componente central de una cultura política nacional.¹⁵ Seis meses después de la revolución, el atónito embajador británico escribió a Londres: “Los resultados esta vez podrían probarse... permanentes. El lado derrotado –la clase alta– podría nunca recuperarse. Los terratenientes, profesionales y blancos acaudalados, que han gobernado el país desde la colonización española son codiciosos, ciegos y egoístas: incapaces de unirse, aun en defensa propia, su derrota es total; su reinado llega a su fin”.¹⁶ Tres años más tarde Marcel Niedergang reconoce que el régimen boliviano habría fácilmente superado el cambio social alcanzado por los reformistas guatemaltecos en 1945-54. Una década después de la revolución, James Morris declaró: “No hay indio en Bolivia sujeto a las degradantes imposiciones de la servidumbre y el desprecio que deshonra a Chile y Perú... Para mí, llegar a La Paz desde Lima fue un alivio, una sorpresa y un placer”.¹⁷

En el 50 aniversario, Sánchez de Lozada identificó al sufragio universal como el legado revolucionario más importante, a menudo pasado por alto.¹⁸ Indudablemente, el simple acto de abolir restricciones de género y grado de instrucción en el sufragio amplió el electorado de 150.000 personas en 1952 a nada menos que un millón en 1956. Más importante aún es que toda la población rural que se encontraba por encima de los 21 años, se unió a la nación política. Eso pudo, por supuesto, otorgar el derecho a voto de forma instantánea a una mayoría enorme de contrarrevolucionarios –los

15 “Es posible concebir la Revolución Nacional como uno de los pocos acontecimientos nacionales que puede ser visto desde una amplia perspectiva ... como un hecho que trasciende sus circunstancias y que se instala como mito problemático para la modernidad de Bolivia”: Fernando Calderón, “La luminosidad de los márgenes: estética y política en el 52”, *Temas Sociales*, 23 (2003), p. 59.

16 J. G. Lomax to London, 26 de enero de 1953, FO497/7, Confidential Print 19413.

17 *Le Monde*, 22 de agosto de 1955; *Guardian*, 3 de agosto de 1962.

18 “Porque, para mí, es solamente dentro del proceso democrático que uno puede alcanzar el cambio con orden, y la orden con cambio”: Tenemos pechos de bronce... pero no sabemos nada. *Revoluciones del siglo XX: homenaje a los cincuenta años de la revolución boliviana* (La Paz: PNUD y Plural, 2003), p. 29.

campesinos constituyen tres cuartos de la población— pero la medida fue acompañada por una reforma agraria que distribuyó alrededor de 47 millones de hectáreas entre aproximadamente 650.000 beneficiarios durante los 40 años venideros, de modo que para 1970, la mitad de la población había sido beneficiada de estas reformas en algún modo.¹⁹

Un impacto aún mayor fue el registrado en el exterior por la expropiación de las empresas mineras de Patiño, Hochschild y Aramayo las mismas que, en su conjunto, se adjudicaban un cuarto de la producción de estaño del mundo y estaban completamente integradas en los procesos, capitales y mercados minoristas globales. Se trataba del llamado “superestado minero” o “la rosca” cuya derrota había sido, desde hace mucho, uno de los objetivos del MNR, y que —en plena víspera de las elecciones de 1952 en los Estados Unidos— el gobierno boliviano nacionalizó (con compensación incierta) y convirtió en empresa pública (la Corporación Minera de Bolivia, COMIBOL), empresa en la cual el poderoso sindicato de los mineros, la Federación Sindical de Trabajadores Mineros de Bolivia (FSTMB), ejercía el control *de facto*, estableciendo milicias y asegurando el restablecimiento de miles de empleados que habían sido despedidos por razones políticas y debido a actividades sindicales. La FSTMB formó también la base de una nueva confederación nacional de trabajadores, la Central Obrera Boliviana (COB), a la cual el MNR cedió de manera renuente algunos puestos en el gabinete dando la apariencia de un “co gobierno” que no sería públicamente abolido por el lapso de cinco años. Más que cualquier otra revolución moderna, la revolución boliviana tenía un solo sector proletario como su vanguardia social.²⁰ Los mineros iban a ocupar un verdadero espacio en el imaginario político radical —especialmente a través de su oposición a las dictaduras

-
- 19 Willem Assies, ‘Land Tenure Legislation in a Pluri-Cultural and Multi-Ethnic Society: The Case of Bolivia’, *Journal of Peasant Studies*, 33: 4 (2006), pp. 569-611; Miguel Urioste, *Bolivia: Reform and Resistance in the Countryside* (London: Institute of Latin American Studies, 2001).
- 20 Alan Knight, ‘The Domestic Dynamics of the Mexican and Bolivian Revolutions’ en Grindle y Domingo (eds.), *Proclaiming Revolution*, p. 60; Jorge Lazarte, *Movimiento obrero y procesos políticos en Bolivia: historia de la COB, 1952-87* (La Paz: CIDOB, 1988); Filemón Escóbar, *Testimonio de un militante obrero* (La Paz: CIDOB, 1984); James Dunkerley, *Rebellion in the Veins: Political Struggle in Bolivia, 1952-82* (London: Verso, 1984).
-

después de 1964— hasta 1985 cuando fueron vencidos como fuerza política por el decreto neoliberal 21060, emitido en agosto, y por el derrumbamiento internacional del mercado del estaño acaecido en octubre (un año después de que Thatcher limitara a sus camaradas británicos).

La extensión del derecho a voto a la gran mayoría de la población, la propiedad de la tierra para la amplia masa de pobladores rurales y el control del Estado de las industrias estratégicas del país fueron reconocidos tempranamente como las principales ganancias de la revolución. No obstante, de manera más reciente, los historiadores han desarrollado un argumento persuasivo, basado en la investigación, encontrando que el proceso revolucionario fue culturalmente más innovador y distintivo de lo que se había reconocido.²¹ Más allá de los cacareados murales de Miguel Alandía y Walter Solón Romero que los militares pusieran en la mira después de los golpes de 1964 y 1980, la introducción del cine (área de interés personal de Sánchez de Lozada), la expansión de la radio popular, el desarrollo de las tradiciones musicales de la guerra del Chaco (1931-5) y la promoción estatal de la literatura y de la herencia arqueológica del país fueron todas ellas identificadas como áreas ampliamente ignoradas en la historiografía hasta los años 90.²² Según Michelle Bigenho, “mientras la guerra del Chaco y la Revolución de 1952 caminan de manera relativamente poco celebrada

21 R. Matthew Gildner, ‘Integrating Bolivia: Revolution, Race, Nation, 1952-1964’ (disertación doctoral), University of Texas at Austin, 2012.

22 Coordinadora de la Historia, “El legado cultural de la Revolución Nacional”, Fascículo 9, diciembre de 1999; Fernando Calderón, “Memoria de un olvido: el muralismo boliviano”, *Nueva Sociedad*, 116 (1991), pp. 146-52; Jenny Cárdenas, ‘La música criollo-mestiza de Bolivia’, *Data*, 7 (1997), pp. 249-78. Mi propia visión de la revolución boliviana como poseedora de cualidades culturales limitadas y mediocres (*Rebellion in the Veins*, p. 51) ha sido persuasivamente desafiada no solo por Gildner sino también por Iris Villegas y Pablo Quisbert en “A la búsqueda del enemigo oligárquico: arte y cultura durante el periodo revolucionario, 1952-5”, en Dora Cajías et al. (eds.), *Visiones de fin de siglo: Bolivia y América Latina en el siglo XX* (La Paz: Plural, 2001) pp. 721-30. Una mirada disidente a este revisionismo es la de Javier Sanjinés: “La Revolución de 1952, reputada como la más democratizadora llevada a cabo en la Bolivia moderna, no realizó cambios profundos en la estructura social... En todos los dominios, incluyendo el estético, la Revolución mestiza nunca intentó modificar la estructura del poder colonial o substituir el monopolio del poder del Estado” ver Javier Sanjinés, *Mestizaje Upside-Down: Aesthetic Politics in Modern Bolivia* (Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press, 2004), p. 21.

por el nacionalismo oficial... son justamente los eventos que marcan hoy significativamente la música nacional boliviana”.²³ Esta reciente literatura revisionista sugiere que el MNR era no tanto un vehículo para un desarrollismo cultural superficial sino más una empresa hegemónica en busca de una voz sociocultural distintiva a la que el principal cientista social del campo, René Zavaleta Mercado, denominó “nacional-popular” empleando un término que tomó prestado de Gramsci:

La integración estructural del estado de 1952 se basa en la ampliación de la base demográfica del consenso político... mediante la introducción de la controversia política de los obreros en la década de los cuarenta y de los campesinos en la de los cincuenta, en una nueva concepción espacial del país (si bien el pensamiento estatal ha sido siempre un rasgo en el razonamiento estatista boliviano), una nueva ideología (el campo ideológico –ideologema– del nacionalismo revolucionario), y un nuevo aparato represivo.²⁴

Frente a esto se despliega una variedad de calificativos, complicaciones y críticas rotundas que han dominado largamente la literatura académica y, algunas veces, el sentimiento popular. Aparte del MNR, muy pocos de los partidos políticos que hicieron la indispensable revisión histórica en sus presentaciones formales durante el proceso constituyente del 2006-8 tuvieron algo que decir sobre 1952 y, cuando lo hicieron, subrayaron el escaso cambio producido. Incluso el MNR puso entre paréntesis el hecho

-
- 23 Michelle Bigenho, *Sounding Indigenous: Authenticity in Bolivian Musical Performance* (New York: Palgrave Macmillan, 2002), p. 26. En un maravilloso estudio, Henry Stobart deconstruye una canción de estación seca interpretada en charango proveniente de la región de Macha, en el norte de Potosí, y pone oído en el impacto de 1952 en las formas musicales de la música indígena: ver Stobart, *Music and the Poetics of Production in the Bolivian Andes* (Aldershot: Ashgate, 2006), p. 64. Durante los años 50 y 60, Raúl Shaw Moreno, orureño, fue uno de los principales exponentes latinoamericanos del bolero. Fernando Ríos ha demostrado cómo incluso este género dominante tuvo que resistir los esfuerzos del MNR de sacarle partido a fin de lograr respaldo popular: ver Ríos, ‘Bolero Tríos, Mestizo Panpipe Ensembles and Bolivia’s 1952 Revolution’, *Ethnomusicology*, 54: 2 (2010), pp. 281-317.
- 24 René Zavaleta Mercado, *Lo nacional-popular en Bolivia* (México: Siglo XXI, 1986), pp. 11-12. Este trabajo, publicado póstumamente, saca provecho de ideas de Luis H. Antezana, “Sistemas y procesos ideológicos en Bolivia (1935-1979)” en René Zavaleta Mercado (ed.), *Bolivia hoy* (México: Siglo XXI, 1983), pp. 60-84.
-

de que tanto la revolución como la guerra del Chaco hubieran significado un repudio al “sistema de privilegios seculares”. Para el MAS, el partido gobernante, la revolución fue incapaz de industrializar Bolivia, al conservar un modelo de desarrollo basado en las exportaciones y al no asegurar la “participación efectiva de los indígenas” a través de la reforma agraria.²⁵ Este último tema fue destacado también por estudiosos simpatizantes del MAS, según Hylton y Thomson: “Las implicaciones nacionales subyacentes a la lucha indígena de hoy provienen... de la incapacidad de la revolución de 1952 de resolver la contradicción central de la dominación en la formación social republicana-cultural, política y económica de la mayoría indígena”.²⁶

De hecho, las debilidades y limitaciones de la reforma agraria habían sido identificadas por una vasta gama de posiciones políticas, incluyendo el MNR. Resultado de esto fueron los importantes cambios Sánchez de Lozada introdujo a la reforma en 1996. El publicitado asesinato del cuñado de Sánchez de Lozada en 1984 en su granja lechera en La Paz sacó a la luz pública las severas divisiones en la sociedad rural. La cuidadosa investigación mostró también la ausencia de la reforma, parcialmente o completamente quebrantada, en el altiplano.²⁷

A pesar de los diversos análisis y de las causas y consecuencias de la política asumida, existe también un consenso en torno a la ineficacia de COMIBOL que dio lugar a la progresiva fuga de recursos del tesoro nacional a causa de una industria nacionalizada crónicamente descapitalizada e incapaz de competir en los mercados mundiales cualquiera fuera su capacidad

25 Sue Serra Iamamoto, “O nacionalismo boliviano em tempos de plurinacionalidade: revoltas antineoliberais e constituinte (2000-9)” (tesis de maestría), Universidade de Sao Paulo, 2011, pp. 97, 116-7.

26 Forrest Hylton y Sinclair Thomson, ‘The Chequered Rainbow’, *New Left Review*, 35 (Sep.-Oct. 2005), p. 45; ver también Hylton y Thomson, *Revolutionary Horizons: Past and Present in Bolivian Politics* (New York: Verso, 2007), p. 80.

27 Daniela Otero, *Collana: conflicto por la tierra en el Altiplano* (La Paz: Tierra, 2003); Xavier Albó, *Movimientos y poder indígena en Bolivia, Ecuador y Perú* (La Paz: CIPCA, 2008), pp. 30-1; Into Goudsmit, “Praying for Government: Peasant Disengagement from the Bolivian State” en *Bulletin of Latin American Research*, 25: 2 (2006), pp. 200-19; Carmen Soliz, ‘Beyond the Supreme Decree: Agrarian Reform and Local Politics in Bolivia, 1953-1970’ (sin publicación), Department of History, New York University, 2012.

de producción, por disputas sindicalistas sectoriales bajo una controvertida retórica política maximalista.²⁸ Y ya en enero de 1954, la embajada de los EEUU en La Paz empezó a registrar las repetitivas demandas por una nueva política de competencia libre entre los partidos, sufragio universal, libertad de prensa y libertad de reunión: “En la práctica... estas libertades habían sido puestas en desuso. La supresión de las actividades de otros partidos políticos, indirecta más que abierta, fue, sin embargo, eficaz”.²⁹ Cinco décadas más tarde, el acucioso Salvador Romero lo reflejaba de esta manera: “El mito revolucionario de la construcción nacional con el apoyo de la gente, basado en un Estado fuerte y un partido que monopolizaba la correcta interpretación de la historia, no fue favorable para la consolidación democrática”.³⁰ También en 2002, en el periódico *La Razón* se comentaba sobre la paradoja de que “muchos de quienes participaron en esa revolución continuaran enarbolando las ‘banderas de abril’ como si esos ideales debieran todavía ser llevados a cabo en nuestros días”.³¹

Aquí encontramos un motivo común, una “revolución incompleta”, una caracterización establecida por James Malloy poco después de la caída del MNR: ‘Debemos concluir que el MNR era, por lo menos en parte, un fracaso; desmontó el viejo orden, pero ni él ni ningún otro grupo hasta el momento ha sido capaz de construir un nuevo orden político dentro del cual haya podido alcanzarse el sueño de un rápido desarrollo. Es, en este sentido, que la revolución continúa’.³²

28 George Jackson Eder, *Inflation and Development in Latin America: A Case Study of Inflation and Stabilization in Bolivia* (Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1968); René Ruiz González, *La administración empírica de las minas nacionalizadas* (La Paz: Juventud, 1980). Para estudiar el análisis estratégico de Sánchez de Lozada ver *Minería y economía en Bolivia*, vol. 2 (La Paz, 1984), pp. 97-104.

29 Edward Rowell to Washington, 13 de enero de 1954, US National Archives, State Department, 724.00/1-1354.

30 Salvador Romero Pittari, “La revolución de 1952: el mito y el hecho”, *Temas Sociales*, 24 (2003), p. 29.

31 *La Razón*, 9 de abril de 2002.

32 James Malloy, *Bolivia: The Uncompleted Revolution* (Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press, 1970), p. 336. Cuando el MNR estaba aún en el poder, simpatizantes académicos norteamericanos subrayaron las cualidades reformistas y social demócratas del régimen precisamente para evitar una ofensiva desde Washington del tipo que enfrentó Guatemala en 1954

Asimismo, desde el punto de vista liberal de Fernando Molina, “al ser una revolución inconclusa que puso las bases para la representación democrática pero no aseguró el desarrollo del país, y no pudo superar el (...) carácter rentista de la sociedad boliviana”, 1952 dio nacimiento a dos corrientes ideológicas: una, liberal, que criticaba el colectivismo de Estado pero apoyaba sus características democráticas, y la otra que caracterizó la reforma agraria y el sufragio y la educación universales como “insuficientes”, considerando el nacionalismo económico como incumplido.³³

René Zavaleta sabía que la revolución boliviana estaba lejos de estar “completa”. Tras haber servido como ministro de minas en 1964, comentó melancólicamente más tarde a Regis Debray: “Yo quiero hornos de fundición para mi país. Entre otras ventajas, ello conducirá al nacimiento de un Proust quechua. Sin hornos de fundición no pueden haber galletas de Madeleine”.³⁴ Al mismo tiempo, reconocía que tal expectativa fue construida a falta de una mayor proyección, aquella de la idealizada “revolución francesa”, con la cual no podía ni siquiera compararse la experiencia vivida. Para Zavaleta, el MNR era el “pariente pobre” de la oligarquía que desplazó –y esa etiqueta ha permanecido.³⁵ Para Danilo Paz, ese linaje explica porqué el MNR pudo “capitalizar” la economía de manera tan exitosa en los años 90; para Silvia Rivera, ello destaca la continuidad de la década revolucionaria con los proyectos políticos de 1940.³⁶ Cuando se le preguntó si el MAS estaba siguiendo las mismas políticas que el MNR tuvo en los años 50, Álvaro García Linera respondió “sí y no”: las políticas eran esencialmente las mismas, pero su antigua implementación por los pobres miembros de la élite había

en el marco de la Guerra Fría, la misma que fallara de manera tan espectacular contra Cuba en 1960: ver Robert J. Alexander, *The Bolivian National Revolution* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1958); and Richard Patch, “Bolivia: The Restrained Revolution”, *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 334: 1 (1961), pp. 123-32.

33 Fernando Molina, *Evo Morales y el retorno de la izquierda* nacionalista (La Paz: Eureka, 2006), pp. 51-2.

34 Regis Debray, *Praised Be Our Lords: The Autobiography* (London: Verso, 2007), p. 111.

35 René Zavaleta, *50 años de historia* (Cochabamba: Los Amigos del Libro, 1998), p. 46.

36 Danilo Paz, “50 años de la Revolución Nacional de 1952” y “El mito de la pertenencia de Bolivia al mundo occidental: requiem para un nacionalismo”, *Temas Sociales*, 24 (2003), pp. 11, 97.

sido substituida por las masas. Lo que era antes “desarrollo” es ahora *suma qamaña* - vivir bien.³⁷ Víctor Paz Estenssoro (presidente de 1952-6, 1960-4, 1985-9) no habría apreciado tal sutileza lingüística (tal vez el más monolingüe de los líderes del MNR, confió en Toribio Salas para traducir su discurso al promulgar el decreto de la reforma agraria en agosto de 1953), pero habría estado de acuerdo tanto con Danilo Paz como con Silvia Rivera. Invitado en 1994 para definir la ideología del MNR ante la emergencia de la reestructuración neoliberal de 1985 a la luz de la herencia de 1952, respondió:

Es igual que hoy. Al menos en términos de objetivos estratégicos. Los objetivos tácticos han cambiado. Ha cambiado la situación internacional, en términos de la posición hemisférica y la de la realidad nacional en sí misma, pero los grandes objetivos siguen siendo los mismos –en una frase que he usado muchas veces– “para hacer de Bolivia una auténtica nación”, en el sentido de satisfacer su constitución como nación, con una economía diversificada y no con la mono producción, con un desarrollo equilibrado entre sus regiones, con solidaridad entre los habitantes del país. Éste es el concepto nacionalista básico de la Revolución Nacional.³⁸

En los noventas, por supuesto, Paz era ya un hombre muy mayor y hacía mucho tiempo que había delegado las tareas de las declaraciones públicas a Sánchez de Lozada, cuyos discursos estaban llenos de referencias a la modernización del mercado. Por su parte, su rival para la dirección del MNR, Guillermo Bedregal, tampoco lograba acomodar la retórica *movimientista* ni obtener los resultados que tal retórica había tenido en un contexto contaminado por el 21060; un sinsentido no solo en términos históricos sino también literarios.³⁹

Aquí podría haber una cierta convergencia entre las palabras y los números. Herbert Klein ha estudiado, con más cercanía que nadie, el perfil

37 *Pulso*, 25-31 de mayo de 2007. El atractivo retrato de un universo económico raramente registrado en la literatura académica es ofrecido por Diego Zavaleta Reyes en ‘The Evolving Structures of Ethnic Appeasement in La Paz, Bolivia’ (tesis doctoral), University of Oxford, 2011.

38 *Hoy*, 10 de mayo de 1994.

39 J. Antonio Mayorga, *Gonismo, discurso y poder* (La Paz: Plural, 1996), p. 100.

estadístico de Bolivia desde 1952. Tres generaciones después de la revolución, la esperanza de vida en el país es comparable al promedio latinoamericano; en medio de una gama de indicadores, solamente la educación y la alfabetización parecen haber registrado un impacto relativamente positivo. Un gran cambio social ocurrió, pero los pobres permanecen pobres.⁴⁰ En esta misma línea, Susan Eckstein observa renuente que “los logros de la revolución boliviana... fueron poco extraordinarios comparados con el desarrollo de otros países latinoamericanos durante el mismo período... En muchos casos, los índices de desarrollo ponen a Bolivia en una posición muy desventajosa en términos regionales”.⁴¹ La opinión de Mansilla, citada al inicio de este artículo, podría representar algo más que una provocación conservadora.

¿Pero a quién, aparte de a los bolivianos, realmente le importa? Incluso un defensor de la importancia histórica de la revolución, como Laurence Whitehead, observa que su impacto fue completamente eclipsado después de 1959 por la revolución cubana. En vísperas del décimo aniversario de la revolución de 1952, el *New York Times* intentó desviar la atención de los lectores de Cuba:

A menudo se olvida que Bolivia está llevando a cabo también una revolución social... La revolución boliviana no ha tenido casi ningún impacto en el resto de América Latina por una variedad de razones.

Bolivia es un país pobre y aislado; los líderes del MNR lo mantuvieron lejos de los comunistas y no hicieron proselitismo alguno. Además, lejos de estar en conflicto con los Estados Unidos, lo mantuvieron con la ayuda americana... El triunfo de la revolución de 1952 fue como levantar repentinamente la tapa

40 Herbert Klein, “Social Change in Bolivia since 1952” en Grindle y Domingo (eds.), *Proclaiming Revolution*, pp. 232-58; ver también Klein, “The Historical Background to the Rise of the MAS, 1952-2005” en Adrian Pearce (ed.), *Evo Morales and the Movimiento al Socialismo in Bolivia: The First Term in Context, 2006-2010* (London: Institute for the Study of the Americas, 2011), pp. 27-62; Jonathan Kelley y Herbert S. Klein, *Revolution and the Rebirth of Inequality* (Berkeley, CA: University of California Press, 1980).

41 Susan Eckstein, “Revolutions and the Restructuring of National Economies: The Latin American Experience”, *Comparative Politics*, 71: 4 (1985), pp. 473-94.

de una mezcla explosiva. Rápidamente, los campesinos surgieron como una fuerza decisiva y dominaron a los revolucionarios intelectuales de la clase media urbana del MNR.⁴²

Eso no es del todo exacto. En los primeros meses después de la revolución, el MNR buscó divulgar su mensaje en toda la región y dio preponderancia a una cobertura de prensa favorable donde le fue posible.⁴³ No obstante, el triunfo de la revolución cubana ocurrió justo cuando el MNR estaba dirigiendo su primer programa de estabilización antiinflacionaria de 1957-8, con la COB ideológica e instrumentalmente dividida y todo atisbo de *co-gobierno* desterrado de las declaraciones oficiales. No sorprende que el Presidente Hernán Siles Zuazo haya identificado inequívocamente a México como “nuestra hermana mayor en la Revolución Americana”.⁴⁴

Bolivia, por supuesto, podía ser identificada como la tumba del temprano internacionalismo de la revolución cubana siendo que el Che Guevara fue muerto ahí en 1967 tras una campaña guerrillera notablemente desorganizada. En 1966-7 había ciertamente simpatía por la estrategia de lucha armada en la izquierda boliviana, y esto había sido verdad en 1959-60. Sin embargo, una cosa era ser solidario con Cuba y otra, absolutamente distinta, adoptar una experiencia distinta y extranjera como modelo para el cambio revolucionario “en el país”. El gentil distanciamiento oficial asumido por Siles y Paz Estenssoro era no solo predecible sino también coincidente con el distanciamiento del líder Mario Torres quien, como resultado de la operación en Bahía de Cochinos, expresó enérgicamente en el décimoprimero congreso de la FSTMB en la mina Huanuni: “Aquellos que creen que la revolución cubana es más radical que la nuestra, que debemos copiar del

42 *New York Times*, 23 de febrero de 1962.

43 ¡América se Pronuncia! (La Paz: Secretaría de Informaciones, 1953).

44 *El Diario*, 10 de abril de 1959. Tres días antes –el 7 de abril de 1959– el *New York Times* había publicado en su editorial: “Este es un momento verdaderamente crucial para el gobierno boliviano... El FMI está dispuesto a ayudar si el gobierno mantiene su promesa de eliminar las fugas del economato. Estados Unidos, que ha estado contribuyendo con un tercio del presupuesto del gobierno boliviano, está preparado para continuar con su ayuda pero solo si el gobierno satisface al FMI... A lo que se reduce todo esto es a ¿quién controla Bolivia, el gobierno de Siles Zuazo o los mineros?”.

extranjero sin considerar las particularidades de nuestra realidad nacional, cometen un grave error y esta posición absurda sirve solamente para fortalecer al enemigo que invadió ayer a Cuba y que podría financiar mañana una contrarrevolución en Bolivia, imponiendo una dictadura fascista”.⁴⁵ Este fue claramente el consejo dado por Fidel Castro a Evo Morales en 2003, esta idea también estuvo presente en el corazón del discurso sobre Cuba dado por Harold Dilla en La Paz el año anterior.⁴⁶

Naturalmente, el “excepcionalismo” cubano hace difícil comparar la experiencia política de Cuba con la de otros países en la región excepto, casi exclusivamente, a través del prisma de la diferencia, mientras que Alan Knight ha demostrado el valor mutuamente esclarecedor de contrastar la experiencia boliviana con la de México.⁴⁷ Después de todo, Batista había efectuado un clásico golpe militar de derecha en Cuba justo quince días antes del levantamiento boliviano –se negó a reconocer el régimen en La Paz por más de dos años– mientras que tres meses después de tomar el poder, el MNR observó al mexicano Partido Revolucionario Institucional (PRI) vencer con el 74 por ciento del voto popular para asegurarse otra sucesión continua en el poder después de dos décadas en el mandato. Rolando Cordero Campos hizo notar en 2002 que 50 años antes muchos mexicanos se habían habituado tanto a la estabilidad política que preguntaron en qué exactamente consistía su revolución y si, tal vez, ésta habría terminado.⁴⁸ En la misma línea, Perón había sido una verdadera fuente de problemas entre el MNR y los Estados Unidos y se había comportado claramente como un

45 Mario Torres Calleja, *Condiciones políticas nacionales y la Revolución de abril de 1952* (La Paz: MNR, 1961), p. 18.

46 “No hagan lo que hemos hecho. Hagan una revolución democrática. Estamos en tiempos diferentes y la gente quiere un cambio profundo sin guerras”: citado por Martin Sivak, *Evo Morales* (New York: Palgrave Macmillan, 2008), p. 69. Harold Dilla, “Cuba: la gobernabilidad y la democracia en el ocaso de una revolución” en *Tenemos pechos de bronce*, p. 116.

47 Alan Knight, “The Domestic Dynamics of the Bolivian and Mexican Revolutions” en Grindle and Domingo (eds.), *Proclaiming Revolution*, pp. 54-90; para una revisión comparativa anterior ver Cole Blasier, “Studies of Social Revolution: Origins in Mexico, Bolivia and Cuba”, *Latin American Research Review*, 2: 3 (1967), pp. 28-64.

48 Rolando Cordero Campos, “Economía y política en el cambio democrático mexicano” en *Tenemos pechos de bronce*, p. 9 5.

amigo oportunista durante el exilio de los MNRistas en el *sexenio* (1946-51). Para abril de 1952 ni siquiera la Confederación General del Trabajo argentina (CGT) poseía la autoridad de antaño, aquella que le había permitido consagrarse en los anales de la movilización proletaria en 1945.

El aliado político regional más obvio, el gobierno de Arbenz en Guatemala, se veía ya claramente vulnerable, aunque Walter Guevara hiciera un viaje relámpago a ese país y a México a raíz de la elección de Eisenhower en noviembre de 1952, y pese al hecho que Arbenz había legalizado el Partido Comunista local al mismo tiempo que el MNR había acordado pagar compensaciones por la nacionalización de las compañías de estaño. Nuflo Chávez visitó tanto Guatemala como México para “aprender de sus errores” relativos a la reforma agraria, y cuando en marzo de 1954 los Estados Unidos promovieron una moción claramente anti guatemalteca en la Organización de Estados Americanos, el MNR apoyó esa posición aunque a regañadientes. Tres meses más tarde, como consecuencia del derrocamiento contrarrevolucionario de Arbenz, el líder de la COB, Juan Lechín, dijo a los obreros fabriles de La Paz que “Los acontecimientos en Guatemala son los más crueles pero también ofrecen lecciones para los trabajadores bolivianos” y añadió más tarde “somos revolucionarios realistas, nosotros nunca hemos adoptado posiciones absurdas, llenas de romanticismo”.⁴⁹

Los códigos diferenciados de la memoria histórica

Alan Knight utiliza la comparación con México para lanzar luz sobre la experiencia boliviana, pero puede comparar también la historiografía de la revolución mexicana con la de Francia y la de Gran Bretaña; lo que sería una empresa imposible en el caso de Bolivia. Pero esta imposibilidad no radica en el menosprecio de la historiografía nacional en general, por el contrario, el país puede ser considerado como que “rinde por encima de sus posibilidades” en este aspecto, aludiendo a la formación de la universidad (especialmente la carrera de Historia de la Universidad Mayor de San Andrés)

49 *El Diario*, 6 y 28 de julio de 1954.

y a las asociaciones nacionales tales como la Academia Nacional de Historia, la Coordinadora de Historia y la Asociación de Estudios Bolivianos, y sus producciones que aparecen con frecuencia, aunque irregular.⁵⁰ Igualmente, un país que fue de lejos más importante como colonia ha conservado ricas fuentes de archivos a través de un manejo experto, sosteniendo una cultura cívica con una aguda sensibilidad histórica a través de editores exigentes y creativos como Werner Guttentag de Los Amigos del Libro y José Antonio Quiroga de Plural.⁵¹ La falta de un canon específico de la historiografía revolucionaria tiene mucho más que ver con el simple hecho de que la revolución boliviana “no llegó a ser histórica” sino hasta hace poco tiempo. Aún en 1985, cuando el radical giro neoliberal del MNR fue concebido como la finalización del proceso del Estado de 1952, la misma preponderancia de ese partido “histórico” paradójicamente impidió la escritura de la historia. Sin embargo, es posible sostener que el proceso recién había comenzado en

50 Desde los años 70, la UMSA ha impartido la formación en historia a través de la Carrera de Historia, y en estudios bolivianos a través del Instituto de Estudios Bolivianos; la Sociedad Boliviana de Historia publicó semestralmente “Historia y Cultura”. En una notable iniciativa personal, Josep Barnadas fundó y dirigió sin ayuda alguna la revista *Historia Boliviana* en los años 80. En 2002 editó el *Diccionario Histórico de Bolivia* en dos tomos que es, sin lugar a dudas, el trabajo de referencia más útil en la historia del país tanto de la época colonial como republicana. En los años 90, la Universidad Andina Simón Bolívar realizó varias publicaciones basadas en temas específicos, el no. 3 (1992) estuvo enteramente dedicado a la revisión de lo que fue 1952. Además de *Fin del Siglo*, la Coordinadora de Historia fue responsable de *El Siglo XIX: Bolivia y América Latina* (Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 1997) y de diversos temas del Cuaderno de Historias. Varias revistas intermitentes, tales como *Autodeterminación* y *Tinkazos*, publicaron de manera frecuente material histórico original. Bajo la dirección de Silvia Rivera Cusicanqui, el Taller de Historia Oral Andina (THOA) se encargó en promover la historia indígena desde mediados de los años ochenta: ver Marcia Stephenson, “Forging an Indigenous Counterpublic Sphere: THOA in Bolivia”, *Latin American Research Review*, 37: 2 (2002), pp. 99-118.

51 Gunnar Mendoza fue director del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia (ABNB) desde 1944 hasta 1994. En 1995 la primera de una serie de anuarios del ABNB fue dedicada a su memoria. La designación de los directores sucesivos –Barnadas, René Arze Aguirre, Marcela Inch y Ana María Lema– ha sido notablemente progresista. En 1971 Alberto Crespo Rodas junto a un equipo de la UMSA estableció el Archivo de La Paz a fin de salvar documentación de la Corte Superior Departamental que debía ser vendida a una compañía de papel. En los últimos años, el Archivo pasó a ser parte integral de la capacitación de los nuevos historiadores de la UMSA que se capacitaban bajo la dirección de Rossana Barragán.

este punto. El mismo se remonta a los años 1978-83, cuando muchos de los intelectuales exiliados por el régimen de Banzer regresaban para contribuir al proceso de democratización y a menudo para aplicar el conocimiento y las habilidades académicas adquiridas en el exterior, solo para ser expulsados otra vez por el golpe de García Meza en los ochenta.

De esa manera, los exiliados fueron obligados a reflejar de nuevo un conjunto de experiencias condensadas, muchas de las cuales chocaron no solo con el paradigma marxista-leninista sino también con los paradigmas de la democracia liberal y del nacionalismo radical. La búsqueda de combinaciones localmente pertinentes y fructíferas de estas corrientes globales, además de particular interés con su historicidad, se hace completamente evidente en la pionera colección *Bolivia hoy*, editada por Zavaleta en México para Siglo XXI Editores y publicada como resultado del regreso todavía infravalorado del país a la democracia en octubre de 1982.⁵² Poco en ese volumen está basado en rigurosa contrastación de los hechos, pero estableció un sistema de propuestas innovadoras, algunas veces analíticas y otras veces taxativas las mismas que solo podían ser llevadas hacia adelante de manera significativa a través de una nueva investigación empírica. Como resultado, el retorno de la libertad de estudiar, hablar y escribir tanto sobre las dificultades como sobre los logros del pasado coincidió con un nuevo enfoque políticamente motivado hacia la historia así como con crecientes oportunidades de realizar estudios de postgrado en el exterior.

Nada de esto, por supuesto, terminó con el anticuarismo residual practicado por un grupo de laboriosos *letrados*, del cual Sánchez de Lozada

52 Para Carlos Mesa Gisbert (vice-presidente, 2002-3; presidente, 2003-5), la importancia del 10 de octubre de 1982 se mantiene infravalorada tanto por los intelectuales como por el pueblo en general: ver *La Razón*, 6 de agosto de 2011. Mesa es uno de los intelectuales bolivianos más públicamente activos y es también un historiador escrupulosamente exhaustivo: ver su *Presidentes de Bolivia...* (tercera edición, La Paz: Gisbert, 2003). Ver también José Mesa, Teresa Gisbert y Carlos Mesa Gisbert, *Historia de Bolivia* (segunda edición, La Paz: Gisbert, 1998); esta fue una historia popular exitosa, aunque faltara el estilo ilustrativo de Alberto Crespo, José Crespo Fernández y María Luisa Kent Solares, *Los bolivianos en el tiempo* (segunda edición, La Paz: Instituto de Estudios Andinos y Amazónicos, 1995).

orgullosamente se excluía.⁵³ Tampoco ello puso final conclusivo a la entrecortada tradición del aniversarialismo del MNR. En efecto, en 2002, un estudio conmemorativo de dos volúmenes fastuosamente ilustrados fue publicado por el MNR gracias al apoyo de la fundación Huascar Cajías (así nombrada en su honor), quien había escrito, con ambigüedad estudiada, que el partido había “introducido orden en la anarquía represiva... añadiendo a las palizas tradicionales, primitivas y temperamentales los avances de la ciencia moderna”.⁵⁴

Aunque una iconoclasta experimentada como Alison Spedding pudiera denigrar la práctica de la historia como una “herramienta de la dominación” y deleitarse ostensiblemente con la quema de los documentos congresales en las revueltas de febrero de 2003 (eventualmente salvadas por los estudiantes de historia de la UMSA), esta fue una postura tan tibia como anárquica.⁵⁵ El MNR fue, de manera indiscutible, una fuerza dominante cuando estuvo en el poder, una década y dos elecciones después de la revolución controló todos los curules en el Senado y el 80 por ciento de los de la Cámara Baja, sofocó siete “revueltas” *falangistas*; en palabras del entonces exiliado ex ministro de asuntos exteriores Walter Guevara, “los teléfonos están intervenidos, el correo es abierto como parte de la rutina, la prensa ha aprendido a ser discreta”.⁵⁶

53 “No sé qué es Bolivia porque no conozco su historia y yo soy como esos mayas en las ruinas que no tenían la más mínima idea de quién los había creado ni cómo –somos un país sin memoria y solamente la historia puede mostrarnos, de la manera más objetiva, nuestra realidad”: Sánchez de Losada, *Visiones de fin de siglo*, p. 143.

54 *Última Hora*, 30 de abril de 1979; MNR, *Así fue la Revolución y Visiones sobre la Revolución* (La Paz, 2002). La fundación fue establecida tras la muerte de Cajías en 1996 por sus nueve hijos, varios de los cuales combinaron de manera enérgica el activismo político y la erudición histórica. Es justo seleccionar aquí los ejemplos de Lupe, quien se ha enfocado en el período revolucionario con una biografía estándar y otra novelada de enemigos políticos –*Historia de una leyenda: vida y palabra de Juan Lechín Oquendo* (La Paz: Amigos del Libro, 1998) y *Morir en mi cumpleaños* (La Paz: Los Tiempos, 2011) sobre Oscar Únzaga de la Vega de la FSB– y de Magdalena, Ministra de Educación entre 2007 y 2010 y quien ha escrito estudios académicos sobre la coca y sobre la comunidad minera de Huanuni.

55 “Quemar el archivo: un ensayo en contra de la historia”, *Temas Sociales*, 24 (2003), pp. 367–402.

56 *New York Times*, 13 de abril de 1962. En abril de 1962, la Dirección Nacional de Informaciones publicó *Bolivia: 10 años de revolución* bajo la dirección editorial de Jacobo Libermann, cuya combinación de prosa, fotos y estadísticas concluyó en una edición mucho más profesional

Sin embargo, el partido nunca logró establecer su autoridad en el registro histórico posterior a 1952. Ciertamente, trató de hacerlo a partir del momento en que publicó, tamaño folio y lleno de fotografías, un *Álbum de la Revolución* en el segundo aniversario (editado por José Fellmann Velarde), cuya semi oficial *Historia de Bolivia* en tres volúmenes (1968-70) logró cierta influencia popular en los años 70. Silvia Rivera describe este texto como una búsqueda por “occidentalizar” la interpretación del desarrollo sociopolítico boliviano, pero que no demuestra esta tesis más allá de los círculos predispuestos a tal mensaje. El texto es, sobre todo, una referencia poco trabajada.⁵⁷ Fellmann era un infatigable polemista, pero su historia era, en realidad, una elaboración narrativa basada en el programa fundacional de Carlos Montenegro, *Nacionalismo y coloniaje* (1943).

Falló tanto al imponer un currículum para los colegios secundarios –un fracaso probablemente compartido por los esfuerzos del MAS en 2012– como al escribir la decisiva “novela de la revolución”. Esta última falta fue compartida por el talentoso Augusto Céspedes, cuya trayectoria después de 1952 fue la de un empleado público ganador del premios literarios oficiales y cuya mejor escritura imaginativa fue aquella, anterior a la revolución, sobre la guerra del Chaco, corroborando así las ideas de Salvador Romero en el sentido de que el MNR había realmente conquistado a la opinión pública en el sexenio de 1946-51 teniendo poco que añadir a tal plataforma una vez en el gobierno.⁵⁸

Existe cierta ironía en el hecho de que, dentro y fuera del exilio y siempre en los márgenes del reconocimiento oficial, Rivera se mostrara más exitosa que Fellmann a la hora de propagar una noción del pasado

que el álbum de Fellmann. Luego de eso, existe un silencio oficial de 40 años hasta el, de lejos, más ágil y expresamente no patrocinado partidariamente “Tenemos pechos de bronce”, el mismo que incluye una variedad de extractos de estudios independiente, incluyendo uno del presente autor. Josep Barnadas, quien evidentemente pensó que el libro de Libermann era una pieza de propaganda pura, hablo de un “silencio de tres décadas” en *Historia Boliviana*, 11: 2 (1982), el mismo que contiene respuestas de Xavier Albó, Herbert Klein, Jean-Pierre Lavaud, Jorge Ovando Sanz y René Zavaleta a un cuestionario sobre 1952 además de artículos completos de Jerry Knudson, Gustavo Rodríguez y James Malloy. En mi opinión, esta fue la primera publicación académica para tratar 1952 como historia más que como actualidad.

57 *Temas Sociales*, 24 (2003), pp. 71-83.

58 *Ibid.*, p. 26.

de Bolivia tanto dentro como fuera del país. Esta influencia se debió en parte a su capítulo en *Bolivia hoy*, pero mucho más enfáticamente a su texto *Oprimidos pero no vencidos*, publicado el año siguiente. En este documento de 200 páginas elaboró la historia de las movilizaciones indígenas del siglo XX y del desarrollo del katarismo; sus siete páginas de “reflexiones finales” proponían, casi como una línea descartable, la noción de memoria “larga” y “corta” como marcadores efectivos del “momento” indígena del levantamiento de Tupaj Katari en 1781 y el Estado criollo-mestizo de 1952.

Traducido al inglés en 1987 y al japonés en 1998, el libro fue reeditado en una cuarta edición en 2003 con un vívido nuevo prefacio escrito por la autora en medio de la matanza de octubre.⁵⁹ Su influencia fue indudablemente magnificada por el uso simultáneo de los motivos de memoria larga y corta por Xavier Albó, cuyo trabajo sobre el movimiento indigenista fue traducido también al inglés y, paradójicamente, ayudó a occidentalizar el conocimiento de los integrantes anti occidentales del katarismo.⁶⁰ Albó usa el término “gran arco” para describir esta trayectoria político-cronológica, dentro de la cual, la historiografía local ha restablecido la noción de “ciclos” (Rivera) y “horizontes” (Hylton y Thomson); esto refleja la influencia de

59 Ver Silvia Rivera Cusicanqui, *Oprimidos pero no vencidos: luchas del campesinado aymara y quechwa, 1900-1980* (La Paz: UNRISD, 1984/2003). Una visión más extendida (y polémica) se halla desarrollada en su ponencia, “La raíz: colonizadores y colonizados”, en Xavier Albó y Raúl Barrios (eds.), *Violencias encubiertas en Bolivia* (La Paz: La Mirada Salvaje, 1993), donde Rivera prefiere utilizar los términos “horizonte” y “ciclo” a fin de periodizar formas de colonialismo interno (pp. 30-3). Todos estos textos estuvieron basados en previa y seria investigación etnohistórica: ver Rivera, “El Mallku y la sociedad colonial en el siglo XVII: el caso de Jesús de Machaca”, *Avances*, I (1978), pp. 7-27; y “La expansión del latifundio en el altiplano boliviano”, *Avances*, 2 (1978), pp. 95-118. Para su trabajo subsecuente, ver Rivera, “Liberal Democracy and Ayllu Democracy in Bolivia: The Case of Northern Potosí”, *Journal of Development Studies*, 26: 4 (1990), pp. 97-121; *Bircholas* (La Paz: Mama Huaco, 1991); y *Violencias (re)encubiertas en Bolivia* (La Paz: CIPCA, 2010); y Linda Farthing, “Everything’s Up for Discussion: A 40th Anniversary Discussion with Silvia Rivera Cusicanqui”, *NACLA Report on the Americas*, 40: 4 (2007), pp. 4-9.

60 Xavier Albó, “From MNRistas to Kataristas to Katari” en Steve Stern (ed.), *Resistance, Rebellion and Consciousness in the Andean Peasant World* (Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1987), pp. 379-417; The “Long Memory” of Ethnicity in Bolivia and “Some Temporary Oscillations” en Crabtree y Whitehead, *Unresolved Tensions*, pp. 13-34; y *Movimientos y poder indígena en Bolivia, Ecuador y Perú* (La Paz: CIPCA, 2008).

la periodización pre colonial de Max Uhle, que entremezclaba las fases de unificación del Estado con los períodos (*intermedios*) de descentralización.⁶¹

Con los estudios sobre memoria, los mismos que han tenido un sofisticado desarrollo en los años posteriores a la aparición del libro de Rivera, tan simple dicotomía basada en la profundidad cronológica diferenciada y el antagonismo ideológico podría ser concebida como intelectualmente insatisfactoria.⁶² Es ciertamente katarista y ha disfrutado de un apreciable éxito político, lo cual pone su valor interpretativo en una luz distinta. Al menos hasta las “guerras” del siglo XXI (la del agua en 2000 y la del gas en 2003), la diáda de la memoria es tanto un postulado exhortatorio como una aserción histórica de alguna “metabolización” previa (Zavaleta) de lo que podría ser considerado un tiempo “profundo” o “utópico”.

Por otra parte, Hylton sugiere que mientras en los últimos años ésta pudo ser la iniciativa positiva de activistas indígenas previamente habría podido ser el resultado de un “gran miedo” de parte de los criollos. Tras haber trabajado en alrededor de 6.000 documentos de la Revolución Federal de 1899, a menudo identificado como el momento más alto del antagonismo racial después de 1781, Hylton no pudo encontrar ningún caso de líderes aymaras que invocara a Tupaj Katari y encontró un escaso uso del término peyorativo *q'ara* para los criollo-mestizos, aunque sí bastantes títulos coloniales españoles.⁶³ Asimismo, Ximena Soruco ha identificado una retórica

61 Tristan Platt, Therese Bouysse-Cassagne y Olivia Harris, *Qaraqara Charca: Mallku, Inka y Rey en la provincia de Charcas* (La Paz: Plural, 2006); Forrest Hylton, Sergio Serulnikov, Félix Patzi y Sinclair Thomson, *Ya es otro tiempo el presente: cuatro momentos de insurgencia indígena* (La Paz: Muela del Diablo, 2003). Para una crítica a la “cultura de insurrección” ver Nancy Postero, “Andean Utopias in Evo Morales’s Bolivia”, *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 2: 1 (2007), p. 19.

62 Susanna Radstone y Bill Schwarz (eds.), *Memory. Histories. Theories. Debates* (New York: Fordham University Press, 2010); Thomas Abercrombie, *Pathways of Memory and Power: Ethnography and History among an Andean People* (Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1998); Robert Albro, “Democracy’s Labor: Disjunctive Memory in a Bolivian Workers’ Union”, *Latin American Perspectives*, 36: 5 (2009), pp. 39-57; Lesley Gill, “Relocating Class: Ex-Miners and Neoliberalism in Bolivia”, *Critique of Anthropology*, 17: 3 (1997), pp. 293-312; Magdalena Cajías, “Crisis, diáspora y reconstitución de la memoria histórica de los mineros bolivianos, 1986-2003”, *Si Somos Americanos*, 10: 2 (2010), pp. 61-96.

63 Forrest Hylton, “Reverberations of Insurgency: Indian Communities, the Federal War of 1899, and the Regeneration of Bolivia” (tesis doctoral), New York University, 2010, p. 154.

criolla después de 1899 relacionada con los riesgos de una guerra de razas como el conductor dominante de una cultura racista tanto en el altiplano como en Santa Cruz.⁶⁴

En el contexto actual estamos más interesados en la “memoria corta” y la crítica *indigenista* de 1952.

En el curso de casi 30 años, este tema se ha desarrollado mediante una variedad de líneas tanto en voces académicas como populares, pero en su corazón permanece la visión descrita por Rivera como la redactara en la introducción a la cuarta edición de *Oprimidos* en octubre de 2003: “Todas las promesas liberales abiertas por la revolución de 1952 –las relativas a la completa participación política de los indígenas y mujeres, la soberanía económica y la autosuficiencia en bienes básicos– han demostrado ser prestidigitación, poniendo al descubierto las estructuras coloniales que sostienen el Estado boliviano”.⁶⁵ Esta condición había sido revelada progresivamente por una falta estratégica: “Una de las condiciones fundamentales generada por la revolución de 1952 fue el fracaso de su proyecto de homogeneización cultural... El indio debía desaparecer con el mestizaje, la educación, la migración a los centros urbanos y la división de las comunidades”.⁶⁶ La falla, sin embargo, no era simplemente del MNR. La izquierda tradicional era no menos culpable: “La idea misma del *mestizaje* propuesta por el MNR –y nunca cuestionada, ni ahora ni entonces por la izquierda– presuponía una conformidad unilateral con los valores occidentales, la lengua y la manera de pensar de los criollos, excluyendo toda forma de multiculturalismo y de multilingüismo”.⁶⁷

Para Albó, como para Rivera, la resistencia de los izquierdistas eurocéntricos tomó varias formas pero fue probablemente más aguda dentro de la órbita del movimiento sindical, con la dirección katarista de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) que poseía apenas una presencia simbólica dentro de la COB –aun después de las

64 Ximena Soruco Sologuren (con Wilfredo Plata y Gustavo Medeiros), *Los barones del Oriente: el poder en Santa Cruz ayer y hoy* (Santa Cruz: Tierra, 2008); y Soruco, *La ciudad de los cholos: mestizaje y colonialidad en Bolivia, siglos XIX y XX* (La Paz: PIEB / Institut Francais des Etudes Andines, 2011).

65 Rivera, *Oprimidos*, p. 23.

66 *Ibid.*, p. 61.

67 *Ibid.*, p. 109.

jornadas de 1979 y el firme liderazgo incuestionable de la COB a la cabeza de Jenaro Flores, un pionero del movimiento katarista durante la dictadura— y fue activamente rechazado por el gobierno de la UDP de 1981-5.⁶⁸ Cuando el MNR llegó al poder por vez primera, esta ofensiva sobre el *ayllu* tradicional había sido canalizada a través de la reforma agraria, presentada como el corazón del triunfo revolucionario; después de eso tomó la forma de un clientelismo militar (1964-74) bajo el Pacto Militar-Campesino, cuya fractura estableció las bases del moderno katarismo.⁶⁹

El cuadro emergente es, por lo tanto, bastante más complicado y no confirma la idea de una masa indígena subalterna sublevándose, aunque un poco tardíamente, para unirse a su aliado urbano del proletariado en claro repudio de la dictadura conservadora y la economía liberal. Al escribir específicamente sobre el norte de Potosí, Rivera, quien no lo atribuye enteramente a Cochabamba, señala la contradicción:

[Para] los ayllus, cualquier acto de cortesía o de asentimiento al Estado era factible en tanto no se tocaran dos elementos claves: el régimen tributario y el sistema de tenencia de tierras del ayllu...

Debido a esto, así como por el limitado significado del comportamiento basado en la “libre voluntad del individuo”, los ayllus del norte de Potosí adoptaron una actitud de aparente docilidad, votando por todos los candidatos que contaban con el apoyo oficial... Con el sufragio universal, ellos permanecieron como ciudadanos de segunda clase, con la necesidad de un liderazgo mestizo...⁷⁰

Otra complicación se presentó cuando el katarismo tuvo que enfrentar tales dilemas en términos prácticos a escala nacional y regional. Generalmente unido desde mediados de los años 70 hasta 1985, el movimiento se dividió después de eso a causa de la mencionada tensión, con una facción importante bajo el mando de Víctor Hugo Cárdenas, vice presidente de Gonzalo Sánchez de Lozada en el periodo 1993-7, y adoptó el enfoque de

68 Albó, *Movimientos*, pp. 39-41; Rivera, “La Raíz”, p. 34.

69 César Soto, *Historia del Pacto Militar-Campesino* (La Paz: CIPCA, 1994).

70 Rivera, “Liberal Democracy”, p. 105.

“los dos ojos” a través del cual la identidad y los intereses de los indígenas fueron complementados por la necesidad de comprometerse con el Estado liberal y con la economía capitalista. Después de 2003 esa fracción quedó tan opacada que no ha recibido la reevaluación seria que merece. Naturalmente, como Albó lo anota, Cárdenas proporcionó al “nuevo MNR” una “infusión de capital simbólico al alterar la imagen del país”.⁷¹

Igualmente podría objetarse que las reformas constitucionales para hacer de Bolivia un Estado “pluricultural” y la siempre controvertida Ley de Participación Popular (LPP; promulgadas ambas en 1994), así como la Ley INRA de reforma agraria de 1996, eran tibios gestos de relaciones públicas, si no absolutamente cínicas maniobras de marketing. Prontamente, las polémicas se afincaron en tales asuntos dada la similitud en el giro del MNR de un Estado desarrollista a una reestructuración neoliberal que se correspondía con una oportunista hipoteca katarista del estatus de *indios alzados* a *indios permitidos*.⁷² Pese a ello, como lo muestra Rivera, Cárdenas no estaba rompiendo las categorías indígenas tradicionales en todos sus aspectos. Fue su gobierno el que introdujo la *Tierra Comunitaria de Origen* (TCO) en la reforma agraria de 1996 y fue Evo Morales quien practicando un *sindicalismo* derivado de 1952 (y la LPP) se opuso a ésta durante 15 años antes de la controversia sobre el camino a través del parque nacional TIPNIS, que él promovió posteriormente en nombre del desarrollo.⁷³

71 Albó, *Movimientos*, p. 47. Albó es mucho más respetuoso del perfil de Víctor Hugo Cárdenas y mucho menos dogmático en lo concerniente al primer periodo de Sánchez de Lozada que muchos otros comentaristas: ver Albó, “The ‘Long Memory’”, p. 27; y “¿...Y de Kataristas a MNRistas? La sorprendente y audaz alianza entre aymaras y neoliberales en Bolivia” en *Boletín de Antropología Americana* 25 (julio de 1992), pp. 53-92. En un nivel puramente ético, es difícil distinguir entre el ultraje proferido hacia Morales por la “justicia” criolla (expulsión del congreso en 2002) y el proferido a Cárdenas por la “justicia comunitaria” (un ataque contra su domicilio familiar en Huatajata en 2010), si bien al último Movimiento Revolucionario Túpac Katari (MRTK) le fue también negado representación parlamentaria apropiada por la corte electoral en 1989.

72 Charles R. Hale, “Mistados, Cholos and the Negation of Identity in the Guatemalan Highlands” en Laura Gotkowitz (ed.), *Histories of Race and Racism: The Andes and Mesoamerica from Colonial Times to the Present* (Durham, NC: Duke University Press, 2011), pp. 254-77.

73 Albó, *Movimientos*, pp. 49 asigna mucha más importancia que la izquierda tradicional a la LPP en el crecimiento de los cocaleros y el MAS. Las controversias del camino del TIPNIS

Algunos de los postulados iniciales más severos del katarismo han sido puestos en cuestión, en general, los relativos a la naturaleza del mestizaje y en particular a la experiencia de Cochabamba, distinta de la del altiplano. Desde 2005 la noción de mestizaje como un paradigma para la dominación se ha visto sometida a cuestionamiento político, tanto desde la perspectiva de quienes son sospechosos de la apropiación promiscua y piadosa de la retórica indigenista como desde aquellos que ven el mestizaje simplemente estropeado por el comunitarismo monolítico.⁷⁴ El ampliamente publicitado “hecho” de que más del 60 por ciento de la población boliviana es indígena deriva del censo del 2001, el mismo que, reveladoramente, no preguntó a los encuestados si deseaban ser identificados como mestizos.⁷⁵ Ello habría parecido una despistada omisión, dada la generalizada aceptación del punto de vista de Albó en el sentido de que los conflictos étnicos y raciales “son los factores condicionantes más viejos y más duraderos para la formación política y social en Bolivia. Ni el mestizaje biológico durante el período

en el 2011-12 trajeron un cierto reconocimiento de los dilemas de un discurso puramente denunciatorio. Para un punto de vista rural ver Thomas Grisaffi, “We Are Originarios... ‘We Just Aren’t from Here’: Coca Leaf and Identity Politics in the Chapare, Bolivia”, *Bulletin of Latin American Research*, 29: 4 (2010), pp. 425-39; para una etnografía urbana ver Sian Lazar, *El Alto, Rebel City: Self and Citizenship in Andean Bolivia* (Durham, NC: Duke University Press, 2008).

- 74 Andrew Canessa, “Todos Somos Indígenas: Towards a New Language of Political Identity”, *Bulletin of Latin American Research*, 25: 2 (2006), pp. 241-63; Franco Gamboa, “Bolivia y una preocupación constante: el indianismo, sus orígenes y limitaciones en el siglo XXI”, *Araucaria*, 22 (2009), pp. 125-51; Gloria Ardaya, “La crisis política en Bolivia”, *Umbrales*, 19 (2009), pp. 23-46. Existe una rica literatura boliviana relacionada con ideas sobre la raza. Adicionalmente al trabajo de Ximena Soruco (ver nota 63) y la colección editada por Laura Gotkowitz (ver la nota 71), ver Josefa Salmón, *El espejo indianista en Bolivia, 1900-1956* (La Paz: Plural, 1997); y “Una historia del pensamiento indianista Ukhamawa Jakawisaxa”, *Revista de Indias*, 244 (2008), pp. 115-38; y José Antonio Lucero, *Struggles of Voice: The Politics of Indigenous Representation in the Andes* (Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press, 2008).
- 75 Raul Madrid, “Politics, Socioeconomic Status, and Indigenous Identity in Latin America: The Bolivian Case”, disponible en www.vanderbilt.edu/lapop/bolivia/2004-boliviancase.pdf. El debate en torno al mestizaje y al diseño del censo 2012 preocupó a Salvador Romero hasta su muerte en abril de ese año: ver *La Razón*, 5 de enero de 2012; Ukhamawa Noticias, “Bolivia: mestizaje es no-identidad” (2012), disponible en <http://ukhamawa.blogspot.co.uk/2012/02/bolivia-mestizo-es-no-identidad.html>; y Roberto Laserna, “¿Cuoteo étnico? No tatay”, disponible en www.oocities.org/lasernar/cuoteoetn.html.

colonial ni el mestizaje cultural en el período subsecuente, el mismo que después de 1952 se convirtió en el sustento ideológico de la identidad nacional boliviana, ha logrado reemplazarlo”.⁷⁶ Reciente historiografía ha dado ricos frutos empíricos y analíticos para ambos períodos, con el propio trabajo de Rivera, entre otros, sacando a flote importantes temas alrededor de la integridad misma del término.⁷⁷ Incluso si tomamos a Evo Morales como un reemplazo icónico del campesino genérico del MNR, ni su identidad ni su comportamiento se hallan exentos de una plétora de contradicciones.

René Zavaleta, orureño y por lo tanto doblemente acreditado para mirar la realidad del altiplano y de los valles, escribió una vez una nota de pie de página en la que hacía notar la naturaleza dual de Cochabamba, con sus valles bajos llenos de pequeñas granjas y minifundios y sus valles altos firmemente afincados en la cultura comunitaria y en la economía política, en el desarrollo post colombino de los Andes centrales. Esa nota fue estimulada por el trabajo de Brooke Larson, cuyas investigaciones llegaron hasta los inicios del siglo XX pero influyeron también el trabajo de José Gordillo sobre la experiencia post 1952 en el valle de Cochabamba. La interpretación de Gordillo, fuertemente sustentada en la historia oral, constituye una advertencia importante a la reinante perspectiva katarista:

Rivera piensa que el estado revolucionario (un depósito de poder central) designa, despliega y ejecuta las políticas de la revolución... Nuestro estudio revisa la historia de los movimientos campesinos post revolucionarios en el valle de Cochabamba, un tema crítico para la perspectiva estado-centrista. Nosotros sostenemos que los campesinos fueron actores dinámicos en el proceso revolucionario y que su incorporación en el proceso... transformó su subjetividad, haciéndolos actores sociales y políticos autónomos.⁷⁸

76 “The Long Memory”, p. 30.

77 Rivera, *Bircholas*; Rossana Barragán, *Espacio urbano y dinámica étnica: La Paz en el siglo XIX* (La Paz: Hisbol, 1990); y “Mas allá de lo mestizo, más allá de lo aymara: organización y representaciones de clase y etnicidad en La Paz”, *América Latina Hoy*, 43 (2006), pp. 107-30; Rosaleen Howard, “Beyond the Lexicon of Difference: Discursive Performance of Identity in the Andes”, *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 4: 1 (2009), pp. 17-46.

78 José Gordillo, *Campesinos revolucionarios en Bolivia: identidad, territorio y sexualidad en el Valle Alto de Cochabamba, 1952-1964* (La Paz: Plural, 2000), p. 28; ver también Gordillo

Asimismo, Laura Gotkowitz, en uno de los estudios revisionistas más importantes sobre los orígenes de la revolución, identifica el activismo indígena como mucho más importante de lo que habían reconocido estudios anteriores, los mismos que, como ella persuasivamente demuestra, han enmascarado el ímpetu de la movilización rural *cochabambina*.⁷⁹ Con esa “historia oculta” ahora en gran parte restaurada y con un conocimiento más matizado de las condiciones en el valle en el curso de los años 50, es difícil aceptar que los movimientistas urbanos hubieran sido capaces de simplemente imponer un clientelismo culturalmente integrador; tuvo que ser necesario negociar con fuerzas poderosas para las cuales el mestizaje no era un extraño fenómeno que borraba la identidad.

Los límites de la continuidad

En agosto de 1984, justo un año después de haber colaborado en *Bolivia hoy*, Luis H. Antezana escribió el prólogo para la primera edición de *Oprimidos*, de Silvia Rivera. Antezana identificó a la memoria larga como el eje de la continuidad en la lucha social, en la cual representaba una activa desarticulación acumulada del sistema colonial.

La “memoria corta”, por contraste, habiendo nacido del Estado de 1952, fue compartida entre campesinos y trabajadores y fue mucho menos estable, particularmente ahora que el Estado estaba manifiestamente en crisis. Para Antezana, esto presagió un cambio que, de hecho, se produciría en una forma distinta (liberal) menos de un año después de que escribiera ese prólogo y, en otro modo (post katarista), unos diez años más tarde, bajo el gobierno de Evo Morales:

Ahí emerge una imagen –digo “imagen” porque me parece difícil proponer un concepto relevante– en la cual la crisis del Estado de 1952 encontraría una

(ed.), *Arando en la historia: la experiencia política campesina en Cochabamba* (La Paz: Plural, 1998).

79 Laura Gotkowitz, *A Revolution for Our Rights: Indigenous Struggle for Land and Justice in Bolivia, 1880-1952* (Durham, NC: Duke University Press, 2007).

alternativa popular en el sentido que sus límites históricos e ideológicos son desplazados –rotos– de una manera cualitativa y cuantitativa, abriendo un proyecto más amplio, conducido por el contenido inherente de la memoria larga del campesino, con su núcleo en la valorización diferenciada de las sociedades y culturas nativas dentro de la vida boliviana en su conjunto.⁸⁰

Pablo Regalsky, escribiendo al finalizar el primer mandato del MAS 15 años más tarde, se sintió obligado a explicar detenidamente “por qué el 2006 no es 1952”. Para Regalsky, “el MAS... está intentando balancear demandas indígenas con aquellas de la dominante y aún poderosa clase terrateniente en una nueva configuración del Estado”. Esto no era totalmente diferente al Estado de 1952, pero tampoco era lo mismo, porque el mundo exterior ha cambiado de una forma tan dramática, incluso si la “etnificación subraya la reafirmación de los bienes comunes en la reproducción de la comunidad indígena rural”.⁸¹

Esa tensión entre la continuidad y la ruptura que ambos escritores enfatizan reside en el corazón de la vida boliviana moderna. Las fuerzas de la continuidad, o por lo menos de una perdurable semejanza y comparabilidad, permanecen palpables. Las presiones económicas que impulsaron al MAS a decretar un aumento en los precios de la gasolina comercializada al por menor (el *gasolinazo*) en diciembre 2002 son esencialmente las mismas que las que se hallan detrás de la reducción de subsidios en la comida en la gestión de Banzer en enero de 1974, y que despertaron al katarismo, y las que obligaron a Víctor Paz a elevar los precios de la gasolina en octubre de 1961, causando extendidas revueltas.⁸² Los trabajadores de la fábrica de zapatos Manaco que comenzaron las protestas en 1974 provenían de la misma planta que aquellos que gatillaron la guerra del agua de 2000. Los mineros de Huanuni, tan centrales en el violento reajuste del Estado revolucionario

80 Luis H. Antezana J., “Prólogo”, en Rivera, *Oprimidos*, p. 13, énfasis añadido.

81 Pablo Regalsky, “Political Processes and the Reconfiguration of the State in Bolivia”, *Latin American Perspectives*, 37: 3 (2010), pp. 38, 40.

82 En 1961 el *New York Times* (26 de octubre) reportó que “la compañía petrolera estatal había estado vendiendo gasolina a precios que estaban por debajo de su costo”. En 2011 *The Economist* (8 de enero) reportó que “los precios de la gasolina en los países vecinos eran entre dos y tres veces más altos que en Bolivia”.

en 1958-9, ocuparon un lugar distinto, pero sus sucesores llevaron a cabo un conflicto absolutamente similar entre bienes y trabajadores en los sectores públicos y privados en 2006. Cuando, en 1985, Jeffrey Sachs identificó que la consecuencia lógica de la hiperinflación era el derrumbamiento del sistema fiscal del país, él estaba identificando un problema particularmente agudo, pero el problema en sí mismo era ligeramente distinto del diagnosticado por anteriores “doctores del dinero”, desde Kemmerer a Bohan y a Eder.⁸³

Con todo, Regalsky está en lo cierto más allá del sentido común. Hablar de continuidad podría parecer apremiante, pero puede convertirse también fácilmente en un mantra teleológico. Si Evo Morales y el MAS pudieron haber sido caracterizados como post kataristas o bien como post MNR, esto sucede justamente a causa de la experiencia de cambio, incluso si no todas las lecciones del pasado han sido reconocidas o aprendidas. El mismo carácter híbrido del gobierno desde 2005 puede ser comparado con la incómoda alianza MNR-COB de 1952-6 y el alcance retórico del MAS podría caer fácilmente dentro de lo que Antezana denomina “nacionalismo revolucionario”. Con todo, 60 años más tarde, no sería posible confundir al MAS, como fue el caso del MNR, con un repertorio fascista o comunista. La recomposición del *ideologema* de 2002 tiene poco que ver con el de los años 30 y lo que algunos considerarían como una crítica “totalitaria” del liberalismo.⁸⁴ “El MNR vuelve la mirada hacia la guerra del Chaco, el MAS hacia el decreto 21060; el sincretismo podría ser desconcertante en su comparación, pero no incluyó los mismos elementos.

En términos regionales, el desarrollismo del MNR estuvo centrado en Santa Cruz y se promovió con la construcción de una nueva carretera, la

83 “Pronto nos dimos cuenta... que la llave presupuestaria reside en el precio del petróleo”: Jeffrey Sachs, *The End of Poverty: How We Can Make It Happen in Our Lifetime* (London: Penguin, 2005), p. 93. Para un examen crítico del manejo económico contemporáneo ver Andreas Tsolakis, *The Reform of the Bolivian State: Domestic Politics in the Context of Globalization* (Boulder, CO: First Forum, 2011).

84 Antezana, “Sistema y proceso ideológicos”. El uso que este capítulo y el de Rivera hace del análisis de Jean-Pierre Faye y Ernst Bloch sobre el surgimiento del nazismo en los años 30 es un asunto intelectualmente rico y merece mayor consideración. Baste decir que Ernst Roehm, líder del Sturmabteilung, y Klaus Barbie, a la cabeza de la Gestapo en Marsella, pasaron tiempo en Bolivia.

abundancia de subsidios y, en medio, cierto activismo de fiesta ruidosa en las manos del clan Sandóval Morón; una sarta de dádivas para aplacar un temperamento de frente “tropical” calibrado para la crianza de ganado, las reinas de belleza y el kitsch arribista.⁸⁵ Incluso en 2002 Sánchez de Lozada podía celebrar la Revolución Nacional en Santa Cruz a través de la “californización”.

Poco de ello se aplicó o funcionó para el MAS, que ganó solamente una posición en el Oriente a través de la migración de la población andina y que era renuente a enganchar con un discurso cambia tan impregnado de colonialismo.

En 2008, la élite cruceña estuvo más cerca que nunca de provocar una secesión regional en términos de las bases “de la civilización” de la Bolivia andina y hubo suficiente implicación norteamericana en ese episodio como para provocar la expulsión del embajador de los EEUU. Uno podría incluso sospechar que si el intento de golpe de Estado en 2002 en contra de Chávez en Venezuela no hubiera fracasado de manera tan ignominiosa, algo similar se habría podido intentar en contra de Morales. Sin embargo, se han ofrecido argumentos convincentes para pensar que, incluso antes de 2005, la élite cruceña carecía de capacidad para lograr hegemonía a nivel nacional y que, adhiriendo a los postulados de una *nación cambia*, corría peligro incluso de ser bloqueada del liderazgo político regional.⁸⁶

En esa misma línea, el MNR pudo haber experimentado inicialmente una relación tensa con Washington, pero una vez que los Estados Unidos firmaron un contrato para la compra de estaño, el asunto se entibió considerablemente. El gobierno boliviano estaría pronto comprando anuncios de

85 Laurence Whitehead, “National Power and Local Power: The Case of Santa Cruz de la Sierra” en Francine Rabinowitz and Felicity Trueblood (eds.), *Latin American Urban Research*, III (Beverly Hills, CA: Sage, 1973), pp. 23-46; Rossana Barragán, “Hegemonías y ‘Egemonías’: las relaciones entre el Estado central y las regiones (Bolivia, 1825-1952)”, *Iconos*, 34 (2009), pp. 39-51; y “Oppressed or Privileged Regions? Some Historical Reflections on the Use of State Resources” en Crabtree y Whitehead (eds.), *Unresolved Tensions*, pp. 83-103; Hernán Pruden, “Santa Cruz entre la pos-guerra del Chaco y las postrimerías de la Revolución Nacional”, *Historias*, 6 (2003), pp. 41-63; Bret Gustafson, “Spectacles of Autonomy and Crisis: or, What Bulls and Beauty Queens Have to Do with Regionalism in Eastern Bolivia”, *Journal of Latin American Anthropology*, 11: 2 (2006), pp. 351-79.

86 Soruco, *Los barones del oriente*, p. xix.

página completa en el New York Times ensalzando las virtudes de la pesca de la trucha andina, la “música autóctona” e incluso las reinas de belleza además de las riquezas arqueológicas y de la obligatoria economía libre. El MAS, como lo hemos visto, encontró difícil mantener relaciones cordiales con los norteamericanos y, sin embargo, el nivel de intromisión de los EEUU fue de orden similar al visto en los años 50 y 60. Las “oscilaciones” entre los buenos y los malos tiempos eran de diverso orden e incidencia. En 1953, el embajador de los EEUU Edward Sparks informó no solo que el MNR no era comunista sino también que la degeneración de la economía boliviana bajo la élite tradicional hacía “comprensibles las actitudes revolucionarias y nacionalistas del partido... y que era una fortuna que su dirección no fuera estrechamente doctrinaria o sectaria”. Por el contrario, en marzo de 2006 el embajador David Greenlee informó al Departamento de Estado que Evo Morales era “un líder con fuertes tendencias antidemocráticas; que era conocido por sobornar, amenazar e incluso intimidar físicamente a cualquier persona que se pusiera en su camino”.⁸⁷

Tal cual lo han mostrado recientes estudios en torno a las relaciones de Estados Unidos y Bolivia en los años 50 y 60, la extraordinaria asimetría de poder entre Washington y La Paz no simplificó o polarizó asuntos, como asumen ciertas actitudes facilistas a partir de extrapolar la guerra fría o la “lógica” imperialista.⁸⁸

Más allá de estos aspectos, la revolución de 1952 requirió una rápida mejora en la calidad de la embajada de los EEUU y no es ninguna coincidencia que Philip Bonsai, designado a La Paz en marzo de 1957, fuera designado

87 Sparks to Washington, 23 de octubre de 1953, USNA 724.00/10-2353; Greenlee to Washington, 30 de abril de 2006, Cable 06LAPAZ886, Wikileaks.

88 Kenneth D. Lehmann, *Bolivia and the United States: A Limited Partnership* (Athens, GA: University of Georgia Press, 1999); James F. Siekmeier, *The Bolivian Revolution and the United States, 1952 to the Present* (University Park, PA: Pennsylvania State Press, 2011); Glenn J. Dorn, “Pushing Tin: U.S.-Bolivian Relations and the Coming of the National Revolution”, *Diplomatic History*, 35: 2 (2011), pp. 203-28; Thomas C. Field, “Conflict on High: The Bolivian Revolution and the United States, 1961-1964” (disertación doctoral), London School of Economics, 2010; y “Ideology as Strategy: Military-Led Modernization and the Origins of the Alliance for Progress in Bolivia”, *Diplomatic History*, 36: 1 (2012), pp. 147-83.

a La Habana dos años más tarde. En los asuntos clave, la respuesta de los EEUU a la revolución boliviana representó una alternativa estratégica a la tomada previamente en Guatemala y en Cuba; la misma evitó ciertamente los reveses diplomáticos a mediano y largo plazo sufridos por Washington en esos casos. Indudablemente, el MNR desempeñó su rol en esa pirueta diplomática, en parte porque tuvo que hacerlo y también porque había aprendido una lección muy severa en los años 40. Pocos de estos factores aplicaron en un mismo grado durante los primeros años del siglo XXI. Más aún, uno tendría que admitir que la calidad de los diplomáticos de alto nivel enviados al sur por el Departamento de Estado simplemente no estaba a la altura del desafío al que éstos hicieron frente.

Conclusión: Los límites de la comparación

René Zavaleta intentó capturar la esencia nacional-popular del Estado de 1952 en un breve epíteto: “Usted pertenece a un modo de producción y yo a otro, pero ni usted ni yo somos los mismos después de la batalla de Nanawa [julio de 1933, en la guerra del Chaco]; Nanawa es lo que usted y yo compartimos”.⁸⁹ Ningunos de los líderes de primera línea del MNR luchó en Nanawa, pero ése no es el punto; ellos fueron capaces de llevar adelante su simbolismo.

Algo similar podría ser dicho unos 60 años después de la revolución: clases sociales y fuerzas políticas muy diversas se reunieron para llevar adelante las “guerras” del agua y del gas. Si bien estos hechos pueden carecer de la longevidad unificadora de la guerra de Chaco, constituyen ciertamente una vertiente histórica y ya una “memoria corta” reformulada. En octubre de 2003, Evo Morales estaba en realidad en Ginebra, pero el MAS, a través de su propia posición, de los errores de sus opositores y de la fuerza de las circunstancias, se probó capaz de amalgamar una alianza que estaba fuera de tales experiencias. Con todo, tal cual Rafael Archondo ha

89 Para una evaluación reciente de la importante relación británica con Bolivia en el período revolucionario, ver Olivia Saunders, “Britain and the Bolivian Revolution, 1946-1956” (tesis doctoral), University of London, 2011.88.

demostrado, el MAS aglutina dos corrientes absolutamente distintas: una, nacionalista, estatista y sindicalista; y la otra, etnicista y autonomista (uno pudiera desear discutir la distinción de esos partidarios en los viejos movimientos “populistas” conducidos por Carlos Palenque y Max Fernández). Aquí hay tensiones agudas y, a menudo, la única mediación parece residir en la persona de Evo Morales.⁹⁰

Esto constituye una marcada diferencia con la experiencia del MNR, partido que, si bien estuvo siempre bajo la influencia intelectual de Víctor Paz Estenssoro, no siempre confió en su presencia personal, estilo o incluso en sus afinidades ideológicas.

Con Lechín a la izquierda, Guevara Arze a la derecha y Siles proporcionando un centro vital pragmático y móvil, había, al menos por un tiempo, potencial para lograr no solo compensación interna sino también competencia. Cinco años después del establecimiento del Estado de 1952 –el período equivalente entre la victoria electoral del MAS de diciembre de 2005 y el gasolinazo de diciembre de 2010– el MNR comenzaba a exhibir serias tensiones internas. Pero tomó varios años y la insistencia de Víctor Paz de una segunda reelección en 1964 para destruir la unidad del partido que provocó el golpe militar que culminó con el régimen civil luego de 11 años. Evo Morales no enfrenta ninguna competencia personal fuerte, pero carece de colaboración. Manifiestamente, el MAS no está programado para ser tan sostenible como el MNR (formado en 1941 y cuyo primer gabinete data de 1944), pero así como el Estado de 1952 no estaba limitado al MNR, la “refundación” de Bolivia es más grande que el MAS, que a su vez, no es reducible a Evo Morales.

Bibliografía

Albó, Xavier

2008 The ‘Long Memory’ of Ethnicity in Bolivia and ‘Some Temporary Oscillations’ en Crabtree y Whitehead (eds.), *Unresolved*

90 Rafael Archondo, “Breve biografía política de Evo Morales”, *Umbrales*, 19 (2009), p. 117.

- Tensions: Bolivia, Past and Present*, pp. 13-34. Pittsburgh, PA: Pittsburgh University Press.
- 2008 *Movimientos y poder indígena en Bolivia, Ecuador y Perú*. La Paz: CIPCA.
- 1992 “¿...Y de Kataristas a MNRistas? La sorprendente y audaz alianza entre aymaras y neoliberales en Bolivia”, *Boletín de Antropología Americana* 25, julio, pp. 53-92.
- 1987 “From MNRistas to Kataristas to Katari” en Steve Stern (ed.), *Resistance, Rebellion and Consciousness in the Andean Peasant World*. Madison, WI: University of Wisconsin Press.
- Abercrombie, Thomas
- 1998 *Pathways of Memory and Power: Ethnography and History among an Andean People*. Madison, WI: University of Wisconsin Press.
- Alexander, Robert J.
- 1958 *The Bolivian National Revolution*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Albro, Robert
- 2009 “Democracy’s Labor: Disjunctive Memory in a Bolivian Workers’ Union”, *Latin American Perspectives*, 36: 5.
- Antezana, Luis H.
- 1984 “Prólogo”, en Silvia Rivera, *Oprimidos pero no vencidos: luchas del campesinado aymara y qwechwa, 1900-1980*. La Paz: UNRISD.
- 1983 “Sistemas y procesos ideológicos en Bolivia (1935-1979)” en René Zavaleta Mercado (ed.), *Bolivia hoy*. México: Siglo XXI.
- Archondo, Rafael
- 2009 “Breve biografía política de Evo Morales”, *Umbrables*, 19. La Paz: CIDES-UMSA.
- Ardaya, Gloria
- 2009 “La crisis política en Bolivia”, *Umbrables*, 19. La Paz: CIDES-UMSA.
- Assies, Willem
- 2006 “Land Tenure Legislation in a Pluri-Cultural and Multi-Ethnic Society: The Case of Bolivia”, *Journal of Peasant Studies*, 33: 4.
- Barragán, Rossana
- 2009 “Hegemonías y ‘Egemonías’: las relaciones entre el Estado central y las regiones. Bolivia, 1825-1952”, *Iconos*, 34.

- 2008 “Oppressed or Privileged Regions? Some Historical Reflections on the Use of State Resources” en Crabtree y Whitehead (eds.), *Unresolved Tensions: Bolivia Past and Present*. Pittsburg: University of Pittsburgh Press.
- 2006 “Más allá de lo mestizo, más allá de lo aymara: organización y representaciones de clase y etnicidad en La Paz”, *América Latina Hoy*, 43.
- 1990 *Espacio urbano y dinámica étnica: La Paz en el siglo XIX*. La Paz: Hisbol.
- Bigenho, Michelle
- 2002 *Sounding Indigenous: Authenticity in Bolivian Musical Performance*. New York: Palgrave Macmillan.
- Blasier, Cole
- 1967 “Studies of Social Revolution: Origins in Mexico, Bolivia and Cuba”, *Latin American Research Review*, 2: 3.
- Cajías, Lupe
- 2011 *Morir en mi cumpleaños*. La Paz: Los Tiempos.
- 1998 *Historia de una leyenda: vida y palabra de Juan Lechín Oquendo*. La Paz: Amigos del Libro.
- Cajías, Magdalena
- 2010 “Crisis, diáspora y reconstitución de la memoria histórica de los mineros bolivianos, 1986-2003”, *Si Somos Americanos*, 10: 2.
- Cajías, Dora
- 2001 *Visiones de fin de siglo: Bolivia y América Latina en el siglo XX*. La Paz: IFEA.
- Calderón, Fernando
- 2003 “La luminosidad de los márgenes: estética y política en el 52”, *Temas Sociales*, 23.
- 1991 “Memoria de un olvido: el muralismo boliviano”, *Nueva Sociedad*, 116.
- Canessa, Andrew
- 2006 “Todos somos indígenas: Towards a New Language of Political Identity”, *Bulletin of Latin American Research*, 25: 2.

- Cárdenas, Jenny
 1997 “La música criollo-mestiza de Bolivia”, *Data*, 7.
- Cárdenas, Víctor Hugo
 2002 “Katarismo” en Josep María Barnadas *et al.* (eds.), *Diccionario Histórico de Bolivia*, vol. 1. Sucre: Grupo de Estudios Históricos.
- Coordinadora de Historia
 1999 “El legado cultural de la Revolución Nacional”, *Fascículo 9*, diciembre.
- 1997 *El siglo XIX: Bolivia y América Latina*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Cordero Campos, Rolando
 2003 “Economía y política en el cambio democrático mexicano”, en *Tenemos pechos de bronce: pero no sabemos nada*. La Paz: Friedrich Ebert Stiftung-ILDIS, PNUD Bolivia, Asdi, Plural Editores.
- Crespo, Alberto; Crespo, José; Kent, María Luisa
 1995 *Los bolivianos en el tiempo*, 2da. ed. La Paz: Instituto de Estudios Andinos y Amazónicos.
- Debray, Regis
 2007 *Praised Be Our Lords: The Autobiography*. London: Verso.
- Dilla, Harold
 2003 “Cuba: la gobernabilidad y la democracia en el ocaso de una revolución”, en *Tenemos pechos de bronce: Pero no sabemos nada*. La Paz: Friedrich Ebert Stiftung-ILDIS, PNUD Bolivia, Asdi, Plural Editores.
- Dorn, Glenn J.
 2011 “Pushing Tin: U.S.-Bolivian Relations and the Coming of the National Revolution”, *Diplomatic History*, 35: 2.
- Dunkerley, James
 1984 *Rebellion in the Veins: Political Struggle in Bolivia, 1952-82*. London: Verso.
- Eder, George Jackson
 1968 *Inflation and Development in Latin America: A Case Study of Inflation and Stabilization in Bolivia*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.

- Eckstein, Susan
1985 “Revolutions and the Restructuring of National Economies: The Latin American Experience”, *Comparative Politics*, 71: 4.
- Escóbar, Filemón
1984 *Testimonio de un militante obrero*. La Paz: CIDOB.
- Farthing, Linda
2007 “Everything’s Up for Discussion: A 40th Anniversary Discussion with Silvia Rivera Cusicanqui”, *NACLA Report on the Americas*, 40: 4.
- Field, Thomas C.
2012 “Ideology as Strategy: Military-Led Modernization and the Origins of the Alliance for Progress in Bolivia”, *Diplomatic History*, 36: 1.
2010 “Conflict on High: The Bolivian Revolution and the United States, 1961-1964” (tesis doctoral), London School of Economics.
- Gamboa, Franco
2009 “Bolivia y una preocupación constante: el indianismo, sus orígenes y limitaciones en el siglo XXI”, *Araucaria*, 22.
- Gildner, Matthew
2012 *Integrating Bolivia: Revolution, Race, Nation, 1952-1964* (tesis doctoral), University of Texas, Austin.
- Gill, Lesley
1997 “Relocating Class: Ex-Miners and Neoliberalism in Bolivia”, *Critique of Anthropology*, 17: 3.
- Gordillo, José (ed.)
2000 *Campesinos revolucionarios en Bolivia: identidad, territorio y sexualidad en el Valle Alto de Cochabamba, 1952-1964*. La Paz: Plural.
1998 *Arando en la historia: la experiencia política campesina en Cochabamba*. La Paz: Plural.
- Gotkowitz, Laura
2007 *A Revolution for Our Rights: Indigenous Struggle for Land and Justice in Bolivia, 1880-1952*. Durham, NC: Duke University Press.

- Goudsmit, Into
 2006 “Praying for Government: Peasant Disengagement from the Bolivian State”, *Bulletin of Latin American Research*, 25: 2.
- Grisaffi, Thomas
 2010 “We Are Originarios... ‘We Just Aren’t from Here’: Coca Leaf and Identity Politics in the Chapare, Bolivia”, *Bulletin of Latin American Research*, 29: 4.
- Gustafson, Bret
 2006 “Spectacles of Autonomy and Crisis or, what Bulls and Beauty Queens Have to do with Regionalism in Eastern Bolivia”, *Journal of Latin American Anthropology*, 11: 2.
- Hale, Charles
 2011 “Mistados, Cholos and the Negation of Identity in the Guatemalan Highlands” en Laura Gotkowitz (ed.), *Histories of Race and Racism: The Andes and Mesoamerica from Colonial Times to the Present*. Durham, NC: Duke University Press.
- Howard, Rosaleen
 2009 “Beyond the Lexicon of Difference: Discursive Performance of Identity in the Andes”, *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 4: 1.
- Hylton, Forrest
 2011 “Old Wine, New Bottles: In Search of Dialectics”, *Dialectical Anthropology*, 35.
- 2010 “Reverberations of Insurgency: Indian Communities, the Federal War of 1899, and the Regeneration of Bolivia” (tesis doctoral), New York University.
- Hylton, Forrest; Thomson, Sinclair
 2007 *Revolutionary Horizons: Past and Present in Bolivian Politics*. New York: Verso.
- 2005 ‘The Chequered Rainbow’, *New Left Review*, 35, septiembre-octubre.
- Hylton, Forrest; Serulnikov, Sergio; Patzi, Félix; Thomson, Sinclair
 2003 *Ya es otro tiempo el presente: cuatro momentos de insurgencia indígena*. La Paz: Muela del Diablo.

- Iamamoto, Sue Serra
2011 “O nacionalismo boliviano em tempos de plurinacionalidade: revoltas antineoliberais e consituente (2000-9)” (tesis de maestría), Universidade de Sao Paulo.
- Kelley, Jonathan; Klein, Herbert S.
1980 *Revolution and the Rebirth of Inequality* Berkeley, CA: University of California Press.
- Klein, Herbert
2011 ‘The Historical Background to the Rise of the MAS, 1952-2005’ en Adrian Pearce (ed.), *Evo Morales and the Movimiento al Socialismo in Bolivia: The First Term in Context, 2006-2010*. London: Institute for the Study of the Americas.
2003 ‘Social Change in Bolivia since 1952’ en Merilee Grindle y Pilar Domingo (eds.), *Proclaiming Revolution: Bolivia in Comparative Perspective*. Harvard y Londres: DRCLAS e ILAS.
- Knight, Alan
2003 ‘The Domestic Dynamics of the Mexican and Bolivian Revolutions’ en Merilee Grindle y Pilar Domingo (eds.), *Proclaiming Revolution: Bolivia in Comparative Perspective*. Harvard y Londres: DRCLAS e ILAS.
- Laserna, Roberto
2004 “¿Cuoteo étnico? No tatay” en *PULSO* vol. 5, N° 277, 10 de diciembre, p. 6.
- Lazarte, Jorge
1988 *Movimiento obrero y procesos políticos en Bolivia: Historia de la COB, 1952-87*. La Paz: CIDOB.
- Lehmann, Kenneth D.
1999 *Bolivia and the United States: A Limited Partnership*. Athens, GA: University of Georgia Press.
- Libermann, Jacobo
1982 “Silencio de tres décadas” en *Historia Boliviana*, 11: 2.
- Lora, Guillermo
1977 *A History of the Bolivian Labour Movement*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Lucero, José Antonio
 2008 *Struggles of Voice: The Politics of Indigenous Representation in the Andes*. Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press.
- Mansilla, H.C.F.
 2003 “La Revolución Nacional de 1952 en Bolivia: un balance crítico” en *Temas Sociales*, 24.
 2003 “Tendencias culturales y derechos humanos: el caso boliviano entre corrientes individualistas y tendencias colectivistas”, *Cuadernos de Cendes*, 52, p. II.
- Malloy, James
 1970 *Bolivia: The Uncompleted Revolution*. Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press.
- Malloy, James; Thorn, Richard
 1971 *Beyond the Revolution: Bolivia since 1952*. Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press.
- Lazar, Sian
 2008 *El Alto, Rebel City: Self and Citizenship in Andean Bolivia*. Durham, NC: Duke University Press.
- Madrid, Raúl
 2004 “Politics, Socioeconomic Status, and Indigenous Identity in Latin America: The Bolivian Case”, disponible en www.vanderbilt.edu/lapop/bolivia/2004-boliviancase.pdf.
- Mayorga, J. Antonio
 1996 *Gonismo, discurso y poder*. La Paz: Plural.
- Mesa, Carlos
 2003 *Presidentes de Bolivia: entre urnas y fusiles*, 3ra. ed., La Paz: Gisbert.
- Mesa, José; Gisbert, Teresa; Mesa Gisbert, Carlos
 1998 *Historia de Bolivia*, 2da. ed., La Paz: Gisbert.
- Molina, Fernando
 2006 *Evo Morales y el retorno de la izquierda nacionalista*. La Paz: Eureka.
- Moreno, Raúl Shaw
 2010 ‘Bolero Tríos, Mestizo Panpipe Ensembles and Bolivia’s 1952 Revolution’, *Ethnomusicology*, 54: 2.

- Patch, Richard
1961 “Bolivia: The Restrained Revolution”, *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 334: 1.
- Paz, Danilo
2003 Medio siglo de la Revolución Nacional de 1952. La Paz: IDIS.
2003 “El mito de la pertenencia de Bolivia al mundo occidental: requiem para un nacionalismo”, *Temas Sociales*, 24.
- Platt, Tristan; Bouysson-Cassagne, Therese; Harris, Olivia
2006 *Qaraqara Charca: Mallku, Inka y Rey en la provincia de Charcas*. La Paz: Plural.
- Postero, Nancy
2007 “Andean Utopias in Evo Morales’s Bolivia”, *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 2: 1.
- Pruden, Hernán
2003 “Santa Cruz entre la pos-guerra del Chaco y las postrimerías de la Revolución Nacional”, *Historias*, 6.
- Otero, Daniela
2003 *Collana: conflicto por la tierra en el Altiplano*. La Paz: Tierra.
- Radstone, Susanna; Schwarz, Bill (eds.)
2010 *Memory. Histories. Theories. Debates*. New York: Fordham University Press.
- Regalsky, Pablo
2010 “Political Processes and the Reconfiguration of the State in Bolivia”, *Latin American Perspectives*, 37: 3.
- Rivera Cusicanqui, Silvia
2010 *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. La Paz: CIPCA.
1993 “La raíz: colonizadores y colonizados” en Xavier Albó y Raúl Barrios (eds.), *Violencias encubiertas en Bolivia*. La Paz: La Mirada Salvaje.
1991 *Bircholas*. La Paz: Mama Huaco.
1990 “Liberal Democracy and Ayllu Democracy in Bolivia: The Case of Northern Potosí”, *Journal of Development Studies*, 26: 4.
1984/2003 *Oprimidos pero no vencidos: luchas del campesinado aymara y qwechwa, 1900-1980*. La Paz: UNRISD.

- 1978 "El Mallku y la sociedad colonial en el siglo XVII: el caso de Jesús de Machaca", *Avances*, I.
- 1978 "La expansión del latifundio en el altiplano boliviano", *Avances*, 2.
- Romero Pittari, Salvador
- 2003 "La revolución de 1952: el mito y el hecho", *Temas Sociales*, 24
- Ruiz González, René
- 1980 *La administración empírica de las minas nacionalizadas*. La Paz: Juventud.
- Sachs, Jeffrey
- 2005 *The End of Poverty: How We Can Make It Happen in Our Lifetime*. London: Penguin.
- Salmón, Josefa
- 2008 "Una historia del pensamiento indianista Ukhamawa Jakawisaxa", *Revista de Indias*, 244.
- 1997 *El espejo indianista en Bolivia, 1900-1956*. La Paz: Plural.
- Saunders, Olivia
- 2011 "Britain and the Bolivian Revolution, 1946-1956" (tesis doctoral), University of London.
- Sandor, John
- 2009 *Bolivia's Radical Tradition: Permanent Revolution in the Andes*. Tucson, AZ: University of Arizona Press.
- Sanjinés, Javier
- 2004 *Mestizaje Upside-Down: Aesthetic Politics in Modern Bolivia*. Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press.
- Siekmeier F. James
- 2011 *The Bolivian Revolution and the United States, 1952 to the Present*. University Park, PA: Pennsylvania State Press.
- Sivak, Martin
- 2008 *Evo Morales*. New York: Palgrave Macmillan.
- Soliz, Carmen
- 2012 *Beyond the Supreme Decree: Agrarian Reform and Local Politics in Bolivia, 1953-1970* (inédito), Department of History, New York University.

- Soruco, Ximena
2011 *La ciudad de los cholos: mestizaje y colonialidad en Bolivia, siglos XIX y XX*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Soruco, Ximena; Plata, Wilfredo; Medeiros, Gustavo
2008 *Los barones del Oriente: el poder en Santa Cruz ayer y hoy*. Santa Cruz: Tierra.
- Spedding, Allison
2003 “Quemar el archivo: un ensayo en contra de la historia”, *Temas Sociales*, 24.
- Soto, César
1994 *Historia del Pacto Militar-Campesino*. La Paz: CIPCA.
- Stephenson, Marcia
2002 “Forging an Indigenous Counterpublic Sphere: THOA in Bolivia”, *Latin American Research Review*, 37: 2.
- Stobart, Henry
2006 *Music and the Poetics of Production in the Bolivian Andes*. Aldershot: Ashgate.
- Torres Calleja, Mario
1961 *Condiciones políticas nacionales y la Revolución de abril de 1952*. La Paz: MNR.
- Tsolakis, Andreas
2011 *The Reform of the Bolivian State: Domestic Politics in the Context of Globalization*. Boulder, CO: First Forum.
- Ukhamawa Noticias
2012 “Bolivia: mestizaje es no-identidad”, disponible en <http://ukhamawa.blogspot.co.uk/2012/02/bolivia-mestizo-es-no-identidad.html>
- Urioste, Miguel
2001 *Bolivia: Reform and Resistance in the Countryside*. London: Institute of Latin American Studies.
- Villegas, Iris; Quisbert, Pablo
2001 “A la búsqueda del enemigo oligárquico: arte y cultura durante el periodo revolucionario 1952-5”, en Dora Cajías *et al.* (eds.), *Visiones de fin de siglo: Bolivia y América Latina en el siglo XX*. La Paz: Plural.

- WEBBER, Jeffery
 2011 *From Rebellion to Reform in Bolivia*. Chicago, IL: Haymarket Press.
- WHITEHEAD, Laurence
 2003 “The Bolivian National Revolution: A Comparison” en Merilee S. Grindle y Pilar Domingo (eds.), *Proclaiming Revolution: Bolivia in Comparative Perspective*. Harvard y Londres: DRCLAS e ILAS.
- 1973 “National Power and Local Power: The Case of Santa Cruz de la Sierra” en Francine Rabinowitz y Felicity Trueblood (eds.), *Latin American Urban Research*, III. Beverly Hills, CA: Sage.
- ZAVALETA MERCADO, René
 1998 *50 años de historia*. Cochabamba: Los Amigos del Libro.
- 1986 *Lo nacional-popular en Bolivia*. México: Siglo XXI.
- ZAVALETA REYLES, Diego
 2011 *The Evolving Structures of Ethnic Appeasement in La Paz, Bolivia* (tesis doctoral), University of Oxford.

Fuentes primarias

¡América se Pronuncia!

El Nuevo Día

El Diario

The Guardian

Hoy

La Razón

Le Monde

Página 12 (Buenos Aires)

Pulso

New York Times

Última Hora

US National Archives, State Department, 724.00/1-1354

The Economist

Wikileaks

Los protocolos de pureza y el aymara deshispanizado en la Radio San Gabriel

*Karl F. Swinehart*¹

Resumen

Los vínculos entre las prácticas lingüísticas, los hablantes y la autoridad institucional que existen en la más antigua emisora radial de lengua aymara de Bolivia se combinan para consolidar un registro lingüístico de aymara deshispanizado. El Departamento de Lengua Aymara de la radio desarrolla y aprueba guiones y monitorea las emisiones de la radio para identificar préstamos de lengua castellana –“aberraciones”– y los reemplaza con neologismos aymaras. A partir de trabajo de campo etnográfico y análisis de discurso de un programa de radio llamado Lengua aymara, este artículo propone que los protocolos metadiscursivos implementados por el Departamento de Lengua Aymara hacen que este registro sea audible a los radioescuchas y además proyecte como hablante-modelo el aymara rural. En el contexto del resurgimiento político indígena en Bolivia, el idioma se ha convertido en una metonimia de la nación indígena, otro terreno para la descolonización y la transformación personal.

Abstract

At Bolivia's longest running Aymara-language radio station, the links between institutional authority, speakers, and language use together consolidate a distinct linguistic register of debispanicized Aymara. The station's Aymara language department develops and approves scripts and monitors programming, identifying Spanish loan words – “aberrations” – and replacing them with Aymara neologisms. Drawing on ethnographic fieldwork and discourse

1 Lingüista y antropólogo. Docente de la Facultad de Lingüística del Departamento de Humanidades de la Universidad de Louisville, en Kentucky, EEUU.

analysis of a broadcast of the program Aymara Language, this paper argues that the metadiscursive protocols put in place by the Aymara Language Department work to make this register audible to the listening public while also projecting rural Aymaras as its model speakers. In the context of indigenous political resurgence in Bolivia, language has become a metonym for the indigenous nation, another terrain for decolonization and personal transformation.

Introducción

La ciudad de El Alto, Bolivia, se encuentra en el borde del altiplano andino, mirando sobre la capital del país, La Paz, más allá de cuyos tejados se pueden ver picos nevados. A una altitud cercana a cuatro mil metros sobre el nivel del mar, las vistas aquí le dejan a uno sin aliento tanto como la atmósfera misma, que deja a muchos visitantes sin respiración. Esto raramente es un problema para los residentes de El Alto, algunos de los cuales se los puede escuchar voceando nombres de avenidas y barrios desde el interior de los minibuses, principal sistema de transporte colectivo de la ciudad, que en gran número llenan las calles por las que además pasan adolescentes vestidos con uniforme de escuela, hombres que llevan traje y maletín, mujeres portando típicas polleras de las mujeres aymaras y otros. El Alto no solo se cuenta entre las ciudades más elevadas del mundo, sino también entre las más densamente indígenas, dado que 82% de su población son migrantes aymaras del altiplano que rodea la ciudad y sus descendientes (INE, 2001). Al ser el hogar de casi la mitad de todos los aymaras étnicos en la región del Lago Titicaca, El Alto también se podría considerar la capital de los aymaras (Albó, 2006).

En estos autobuses la mayoría de las conversaciones que se escuchan son en castellano, pero también a veces en aymara, que también se puede escuchar de la radio si el conductor está escuchando Radio San Gabriel (RSG), “La voz del pueblo aymara”, la emisora en lengua aymara más antigua de Bolivia. Radio San Gabriel puede ser también uno de los nombres de los lugares que se les grita desde los minibuses a los peatones que pasan. Esta conocida emisora, afiliada a los jesuitas, funciona como un punto de referencia en esta extensa y creciente ciudad y, con su transmisión exclusivamente en aymara, resalta entre los sonidos de la ciudad.

A diferencia de algunas otras pocas emisoras de radio que tienen programas matutinos en aymara, dirigidos a agricultores y artesanos, la programación de RSG es única al ser enteramente en aymara. Si la RSG sirve como un punto de referencia para los viajeros que ‘navegan’ El Alto, tiene un papel orientativo adicional al ser la emisora preeminente desde la cual se transmiten voces aymaras claramente articuladas. Un régimen bien elaborado de prácticas metadiscursivas en la RSG orienta proyectos de múltiples escalas –desde proyectos individuales de transformación personal hasta intervenciones más amplias, incluyendo la expansión de un registro lingüístico de “aymara puro” o, mejor dicho, aymara deshispanizado.

Este artículo analiza el Departamento de Lengua Aymara de RSG, enfocándose en dos de sus miembros que se encuentran en la intersección de varias fuentes de autoridad lingüística y de otra índole: la Iglesia Católica, la disciplina lingüística y las familias en el campo. Los protocolos de escrutinio metadiscursivo que se mantienen en la RSG constituyen un punto clave en la constitución y difusión de este registro de aymara deshispanizado. Al seguir a los individuos que hacen cumplir estos protocolos metadiscursivos, viendo cómo entran en ellos y los mantienen, describo cómo el aymara deshispanizado se llega a oír en las ondas de radio.

La radio en Bolivia y el nacimiento de Radio San Gabriel

En Bolivia la radio goza de un perfil más elevado que en muchos países latinoamericanos, y son fuente de información y entretenimiento más que en EEUU o en Europa (Albó, 1974; Archondo, 1991; O’Connor, 2006). Dentro del ámbito más amplio de la radio boliviana, la transmisión en aymara tiene una larga historia (Albó, 1974; Grebe y von Gleich, 2001), en fuerte contraste con la presencia de la lengua aymara en la televisión, el cine y los medios impresos. Aunque algunas películas se han filmado en aymara, las más famosas del director neorrealista Jorge Sanjinés, y la televisión estatal boliviana en ocasiones transmite programas aymaras como *Entre culturas* (Himpele, 2004, 2008; Schiwy, 2008), estas son las excepciones que confirman la regla de la dominancia del español en el

cine y en la televisión bolivianos. En contextos educativos circulan textos en aymara, sobre todo a nivel de la escuela primaria cuando los profesores enfatizan la “alfabetización” textual (López, 2007; Arnold y Yapita, 2006) y en esos rincones de la educación superior vinculados a la educación bilingüe intercultural (Hornberger y Hult, 2008; Hornberger y Swinehart, en preparación). A pesar de ello, el número de aymara hablantes que usan el idioma regularmente en forma escrita es relativamente pequeño. En este campo de medios de comunicación en que se despliega la lengua aymara, la radio es indiscutiblemente el formato de mayor alcance para los hablantes de aymara y sirve como un importante campo de discurso en el que existen diversos modelos de aymara.

El grado hasta el cual cualquiera de estos modelos es reconocible como un registro distinto muchas veces depende de encuentros con instituciones que diseminan el registro junto con estereotipos metapragmáticos; muchas veces los representantes de estas instituciones sirven como hablantes emblemáticos del registro (Agha, 2007). En el caso de la RSG, tales encuentros están vinculados al sistema gubernamental y a la deidad: RSG se describe a sí misma como “la voz del pueblo aymara”, y su “voz” está vinculada a la autoridad celestial a través del nombre de la radio, dado que “San Gabriel” es el mensajero de Dios. Pero “la voz del pueblo aymara” no es simplemente una voz de autoridad religiosa: es un compuesto de múltiples proyectos institucionales, incluyendo la autoridad de la religión, la autoridad de la lingüística disciplinaria, y la autoridad moral y colectiva evocada a través de apelaciones a la nacionalidad aymara. Este artículo explora este nexo de autoridad institucional, moral y científica que se junta en el Departamento de Lengua Aymara de RSG de tal manera que hace que el registro de habla de la radio sea audible como un complejo ícono de aymaridad.

Radio San Gabriel fue fundada poco después de la Revolución Nacional de 1952, un importante momento de agitación social en el que tuvieron un papel crucial las milicias mineras. Algunos sacerdotes jesuitas habían fundado emisoras de radio en comunidades mineras dentro de un contexto mayor de transmisiones dominado por corrientes políticas radicales y comunistas (O’Connor, 2006). Aunque los mineros se consideran los protagonistas centrales de la revolución de 1952, para su victoria también fueron cruciales

las comunidades indígenas andinas que volcaron las relaciones casi feudales del campo, en muchos casos a través de insurrecciones que dieron lugar a expropiaciones de tierras (Dunkerley, 19884). En 1955, curas jesuitas de Maryknoll fundaron RSG en la pequeña comunidad aymara de Peñas cercana a las orillas del lago Titicaca, trasladándola posteriormente a El Alto. Las metas principales de la emisora eran la “alfabetización” en lengua española y la evangelización cristiana. El historiador social boliviano Javier Hurtado (1987) escribe en su historia de la RSG:

“La motivación principal de los padres Maryknoll para su trabajo entre los indios era, obviamente, la evangelización de una población que a pesar de cinco siglos de cristianización seguía siendo pagana y lejos todavía de una fe cristiana monoteísta. Fue esta situación lo que los indujo a pensar en la necesidad de castellanizarlos, a través de la alfabetización, como medio indispensable para la evangelización: recibir la palabra de dios” (Hurtado, 1987: 18, citado en Ccama, 2006: 149).

Dentro de este contexto de evangelización, la RSG se acercó a la lengua aymara como un puente hacia la alfabetización castellana y la integración de los aymaras a la fe católica convencional. Esta estrategia estaba de acuerdo con los proyectos de modernización del nuevo gobierno y con las formulaciones previas de la Iglesia Católica del “problema indio” como un problema de integración nacional (Orta, 2004). Sin embargo, estas orientaciones hacia la asimilación cambiarían rápidamente debido al fermento político que se vivía en Bolivia y a diversos cambios que se dieron en la Iglesia Católica. El segundo Concilio Vaticano (1962-1965) abrió el camino, particularmente en Latinoamérica, para un evangelismo de “teología de la liberación” orientado hacia la justicia social (Orta, 2004).

Durante los años setenta el nacionalismo radical aymara o *katarismo* creció y encontró expresión institucional a través de organizaciones como el Movimiento Revolucionario Tupak Katari (MRTK) y quizá de forma más notable de la fundación de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) bajo liderazgo katarista en 1979. El nacionalismo aymara influyó profundamente a la RSG en esa época. Durante este período, la RSG hizo un giro dramático en su orientación hacia

la lengua y cultura aymara, adoptando una comunicación centrada en el aymara que tuvo eco en estas otras corrientes nacionalistas en las comunidades aymaras, pero manteniendo los discursos de justicia social y servicio a los pobres a través de la reformulación de la “teología de la liberación” y de la “teología de la inculturación” (Orta, 2004). Prácticas antes demonizadas por la Iglesia Católica por ser “paganas y lejanas de la fe monoteísta cristiana” ahora eran celebradas como esencialmente cristianas, como la sangre derramada de la llama sacrificada, por ejemplo, resignificada como análoga al vino del sacramento. La iconografía pre colombiana, como el motivo de la *chakana* –una representación icónica de la constelación de la Cruz del sur y también un símbolo del imperio inca (Tawantinsuyu)–, con sus cuatro unidades políticas o *suyu*, fue adoptada como una representación homóloga de la cruz cristiana.

En 1971, la RSG estableció el *Centro Aymarista de Comunicación Social*, sus campañas de alfabetización se volvieron bilingües y toda la programación de la radio desde ese punto en adelante fue diseñada para “reconocer, valorar y promover expresiones culturales del pueblo” (Ccama, 2006: 150). Según el recuento de la radio misma en su historia conmemorativa hecha por su cincuenta aniversario, estos cambios representaron “una relación con el pueblo aymara marcada por la horizontalidad, la autoeducación y la socioeconomía, definiendo un cambio trascendental en la política de la RSG (Radio San Gabriel, 2005: 80). Aquí encontramos la confluencia de un discurso jesuita de igualitarismo con un reconocimiento de los aymaras como un pueblo.

Un registro para la radio

Esta nueva orientación hacia la lengua aymara fue el aspecto central del cambio político durante este período y las décadas siguientes. Sin embargo, sería difícil caracterizar esta nueva orientación simplemente como “horizontal” o democrática. Aunque hay una apelación innegablemente democrática en la promoción de una lengua vernácula a través de los medios de comunicación, el aymara hablado en las ondas de la RSG es diferente del

habla diario de la mayoría de los hablantes de aymara de cualquier variedad regional. Estas diferencias exceden la divergencia que se podría anticipar de las normas del género de la radio, como la exageración de la enunciación y de los ribetes prosódicos. El aymara hablado en la RSG también difiere de lo que Lucy Therina Briggs describió como “el aymara de la radio” en su tesis doctoral de 1976 sobre la variación dialectal del aymara. Al analizar las transmisiones de la radio en aymara en los años setenta, Briggs identificó un “dialecto de transición” debido a la imposición del orden de las palabras SVO en el sistema aymara que prefiere el orden SOV. Briggs también caracterizó al aymara de la radio como un registro con una fuerte presencia de préstamos del español (Briggs, 1976: 675-713). En vez de diferir de otras variedades del aymara debido a la presencia de rasgos léxicos y sintácticos españoles, el aymara de la RSG de hoy en día es notable precisamente por lo contrario: una conspicua ausencia de préstamos del español y su sustitución por neologismos.

El mantenimiento de este registro constituye un enfoque central para el Departamento de Lengua Aymara de la RSG, que ocupa una posición prominente dentro de la estructura organizacional de la RSG. Este departamento tiene un papel central en la producción, revisión y aprobación de los guiones de la emisora, sirve como autoridad de la lengua aymara, como un epicentro colectivo del aymara deshispanizado. De muchas maneras esto podría verse como lo que se ha llamado planificación de corpus (*corpus planning*) (Ferguson, 1968), aunque estos estudios de planificación de corpus muchas veces se han enfocado en textos escritos en lugar del lenguaje hablado y han tendido a examinar las intervenciones a nivel del Estado-nación o las instituciones educativas (Hornberger, 1994; Canagarajah, 2005). Un análisis del Departamento de Lengua Aymara de la RSG, sin embargo, muestra tanto elementos del metadiscurso que rodea el registro “puro”, o el “idioma de purismo”, como de instancias reales de su uso o “purismo del discurso” (Neustupny, 1989). En tanto que esto es también una instancia de lo que el antropólogo lingüista norteamericano Asif Agha llama *mass-mediatization* de la formación de un registro (Agha, 2011), provee conocimiento acerca de los procesos que hacen que esta formación de registros sea disponible a gran escala entre hablantes de aymara bolivianos.



Edificio de la Radio San Gabriel en 2007 (foto del autor).

Reclutar al hablante modelo

Quién cuenta como hablante puede ser una pregunta muy frustrante para los lingüistas y para las autoridades estatales (Muehlmann, 2012; Moore *et al.*, 2010), pero también para los miembros de comunidades de idiomas minoritarios y para sus defensores lingüísticos (Smalls, 2012). El reclutamiento de hablantes como representantes audibles de la RSG se lleva a cabo en parte a través de convocatorias de empleo en la radio. A diferencia de las competencias lingüísticas analizadas por Alexandra Jaffe (1999) en Córcega, estas no son públicas sino más bien ocurren en privado; son estrategias para resguardar el ingreso a la “escena” radiofónica de la RSG. Pero el reclutamiento de los trabajadores no se esconde completamente del

público; cuando hay puestos disponibles se publicitan por la misma emisora. Cuando los candidatos llegan a las oficinas de la emisora en El Alto sus competencias en lectura, composición y locución en aymara se evalúan junto con su experiencia en cuanto al contenido.

Celia Colque Quispe, miembro del Departamento de Lengua Aymara explica así su experiencia al ser contratada mediante convocatoria:²

“Había una convocatoria aquí en la radio misma, lo han publicado, entonces yo he escuchado un ratito, o sea, un medio día un programa de felicitaciones. Aruntawi, en ese programa he escuchado. Y yo, yo me he dicho ¿por qué no puedo ir? La convocatoria decía que tienen que saber leer y escribir aymara, traducción, y también tienes que saber escribir a máquina. Entonces, ¿por qué no puedo ir? He venido un día lunes directo y dieron el examen entonces para la competencia. He venido y allí estábamos, treinta éramos y estaban de la UMSA también, de comunicación había... de lingüística de la UMSA y también de otros radios han venido también. Cuando hemos venido nos han dado una hoja en castellano estaba escrito y nosotros eso tenemos que leer en aymara, hablar en aymara directo. En un hoja estaba dada y esto directo teníamos que hablar en aymara... traducción. Y otro cuántas palabras puedes escribir en un minuto y luego locución, cómo hablabas en aymara... todo eso, si podemos hablar en radio me han preguntado y luego de eso los que manejan este radio, los jefes, el personal, ellos han decidido”.

Competiendo contra lingüistas graduados de la universidad más prestigiosa de Bolivia y otros con experiencia en la radio, ganó el concurso una joven hablante nativa del aymara de una comunidad cercana al lago Titicaca. Esta competencia invirtió las tendencias generales que normalmente predominan en el mercado laboral lingüístico de Bolivia al privilegiar al hablante nativo rural sobre los urbanos y educados en la universidad (Bourdieu, 1991). La habilidad de Celia de expresarse elocuentemente en aymara, junto con su conocimiento metalingüístico, le

2 Uso las siguientes convenciones para las transcripciones: palabras en lengua aymara en *cursiva*, traducciones al español entre “comillas altas”, neologismos aymaras subrayados, bordes de los contornos prosódicos entre “comillas bajas”.

dieron una posición y un salario en una institución prestigiosa. Este no es un dato que pueda pasar desapercibido. A través de esta experiencia de ser contratada y en la emisora, su identidad e idioma aymaras le han dado prestigio en lugar de desprecio. El valor de su idioma se hizo evidente en las interacciones durante nuestra entrevista. A mi primera pregunta, preguntada en castellano, respondió en aymara, cambiando eficazmente el código del español al aymara.

Karl: ¿Cómo es que llegaste a la radio?

Celia: *¿Aka radiorux?*

[¿Aquí en la radio?]

¿En aymara *castallanuti*? (se ríe)

[¿En aymara o castellano?]

K: Como quieras, yo como...
como quieras.

C: En aymara y castellano

K: Como quieras, como quieras

Radio San Gabriel radiorux qallta...

[Empezaste en la RSG...]

C: *¿Kunjamas purinta?*

[¿Cómo acabé aquí?]

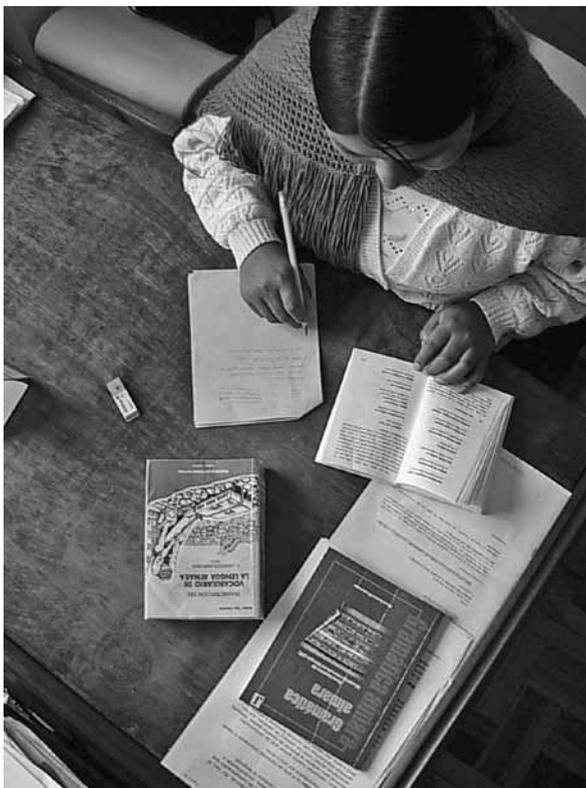
K: *¿Kunjamas purinta?*

[¿Cómo acabaste aquí?]

Celia pasó a explicar su experiencia en la competencia mencionada antes. Su confianza al responder en aymara a la pregunta que le había hecho en español no se parece en nada al comportamiento de alguien que intenta acomodar la falta de fluidez en aymara de otra persona. Celia sabía que yo podía hablar aymara, aunque con competencia limitada, y me desafió a conducir la entrevista en aymara. El estilo de interacción de Celia aquí contrasta marcadamente con el de algunos hablantes del aymara que quizá negarían hablar en este idioma para asumir una presentación del “yo” más “urbana” o “sofisticada”, de acuerdo al estereotipo del comportamiento lingüístico de migrantes aymaras a la ciudad. Pero esta postura es completamente contraria a la de Celia e incompatible con su experiencia en la RSG, de hecho, cuando le pregunté qué era lo que más le gustaba de su trabajo, me respondió simplemente “Claro, aquí ser aymara. Me gusta ser aymara”.

Establecer la ley (léxica)

El Departamento de Lengua Aymara es uno de muchos departamentos en la radio. Aunque relativamente pequeño, con solo siete empleados cuando hice el estudio, su papel es asegurar el uso del aymara deshispanizado en todas las transmisiones de la radio, proveyéndole por eso bastante autoridad. El departamento interviene antes de cada transmisión escribiendo o editando guiones y es responsable, junto con el director de la radio, de la aprobación



Miembro del Departamento de Lengua Aymara escribiendo un guión (foto del autor).

definitiva de estos guiones. Pero sus responsabilidades no terminan con el contenido de las transmisiones, también es responsable de un protocolo llamado “seguimiento” que se extiende a través de y más allá de las transmisiones en sí.

El seguimiento supone dos procedimientos: vigilar en vivo las transmisiones buscando “aberraciones” y una interacción posterior con quienes las dicen en el aire. “Aberraciones” no es un término que elegí yo, sino que viene del protocolo mismo del seguimiento: no nombra una preocupación por la pureza del contenido sino que resalta un enfoque en la forma lingüística.

Los protocolos del seguimiento están documentados en un libro que contiene cuatro columnas en cada página. Cada columna tiene un encabezado en español: aberración, léxico aymara, fecha, firma. Los miembros del Departamento de Lengua Aymara documentan las aberraciones dichas en el aire, escriben la palabra aymara “correcta” y hacen que el individuo transgresor firme el libro. Esta monitorización en vivo de lo que dicen los locutores con su protocolo de seguimiento organiza el régimen interno de normatividad metadiscursiva de la RSG como una “cadena de habla” (*speech chain*) (Agha, 2007), a través de la cual el Departamento de Lengua Aymara decide qué legítimamente se debería oír o no en las ondas de radio como un ejemplo auténtico de habla aymara.

¿Cómo se lleva a cabo la fase de monitorización del seguimiento? Si entrara en las oficinas del Departamento de Lengua Aymara en la RSG, invariablemente oíría que suena una radio, sintonizada a la RSG, con por lo menos uno de los siete miembros del departamento escuchando con un libro de seguimiento. Pero ésta es una forma selectiva de transcripción, no solo debido a su enfoque institucional en solamente las “aberraciones”, sino también debido a las limitaciones humanas en cuanto a la agudeza auditoria y la atención. Como práctica de alfabetización vinculada al acto de escuchar, este paso inicial del seguimiento se puede considerar una forma de taquigrafía, es decir, “una tecnología que fielmente convierte el habla, audible físicamente, en una anotación precisa y permanente en el momento real en el cual lo anotado es dicho” (Inoue, 2011). El acuerdo social en el cual esta práctica taquigráfica se introduce, sin embargo, es completamente contrario al descrito por la antropóloga Miyako Inoue en la era Meiji de Japón. En este caso, también encontramos relaciones asimétricas de poder entre transcriptor y hablante, pero dentro de la división del trabajo del protocolo del seguimiento es la autoridad que transcribe la voz del subordinado.

En la fase del seguimiento esta misma asimetría de poder obtiene un carácter performativo entre los que cometen las aberraciones y los que las localizan. Pero hay un giro adicional. Aquí encontramos una inversión no solo de las relaciones institucionales que definen otros tipos de taquigrafía, sino también del modelo confesional: en lugar de llevar una lista de pecados

al cura, la autoridad lingüística compila una lista de pecados para entregar al pecador. Ante la autoridad, la lista de “aberraciones”, los remedios adecuados (léxico aymara) y la fecha del pecado, los pecadores confiesan estos pecados performativamente con sus firmas y prometen un cambio en su comportamiento acústico futuro.

El Departamento de Lengua Aymara tiene autoridad en esta cadena del habla, ¿pero quiénes son las autoridades para las autoridades? La contravalorización institucional de las habilidades lingüísticas de los hablantes rurales de aymara (de baja a alta valorización) en las competiciones lingüísticas, descritas antes, indica que una fuente de autoridad es el alineamiento institucional con las comunidades rurales aymaras. Otros centros de autoridad consolidados de forma más institucional también tienen un papel dentro del departamento –concretamente, a través de la disciplina de la lingüística. El director del departamento, Hilarión Chinahuanca Siñani, describe el proceso de autodidactismo entre los empleados del Departamento de Lengua Aymara (incluido él mismo), proceso que emprenden al empezar a trabajar en la RSG:

“Han llegado a la radio, no han pensado a estudiar lingüística pero la necesidad misma, mi pueblo me pide y me dice que aclare esto - ¿De dónde viene?... Sabemos hablar pero todavía no comprendemos. Esas cosas me han reflexionado. Allí me he metido en la casa de lingüística en la Universidad Mayor de San Andrés. Inclusive semi presenciales, sábados y domingos, sábados y viernes por las tardes estudiamos... Me dedico a esto, a estudiar”.

Ésta no es simplemente una historia de automejora a través de la educación o la persecución de intereses o pasiones individuales, aunque seguramente puede ser estas cosas también. Incrustado en esta narración se encuentra un sentido ético y moral de responsabilidad que responde a una colectividad, a una petición, hecha por el pueblo aymara (“mi pueblo me pide”), a él y a sus compañeros.

La compilación de gramáticas de referencia y textos lingüísticos pronto se convierte en un proyecto colectivo de los miembros del departamento. También está infundida de valor moral y nacionalista. Muchas veces se

habla de este proceso desde el punto de vista del concepto aymara de *ayni*, o ayuda mutua y reciprocidad:

Hilarión: “Entonces, cada uno trae su texto con referente a la lingüística. Pese que en la radio, la radio es muy grande y su biblioteca también pero no tenemos aún todos estos textos... Entonces este es un tipo de *ayni* que hacemos nosotros. No decir ‘Tengo en mi casa pero ¿por qué voy a traer?’ No. Es que la gente, la población misma con una palabrita nos animan, nos fortalecen. Es por eso que estamos acá”.

Aunque el desarrollo de pericia y autoridad metalingüísticas a través del estudio requiere materiales educativos, la autoridad técnica de la lingüística se encuentra incrustada en la autoridad nacional-moral del *ayni*. Es más, los que contribuyen a esta práctica son mucho, no son solo los lingüistas sino también es “el pueblo” que contribuye a manera de *ayni* (aunque no con libros) a veces incluso “con una palabrita”.

Entre las gramáticas de referencia, un texto importante para la labor de este departamento es el diccionario aymara de 1612 de Ludovico Bertonio.³ Aquí encontramos una continuidad histórica con el hecho de que la Iglesia Católica tuvo un papel importante en la planificación lingüística de la lengua aymara. Desde los primeros días del colonialismo en los Andes, la Iglesia Católica reconoció la necesidad de dominar los idiomas locales, sobre todo el quechua y el aymara, que permanecieron siendo usados ampliamente tras la invasión española. Al describir la ciudad y la provincia de La Paz, donde se localiza el actual El Alto, en 1591 el cura jesuita José de Acosta dijo:

“Todos los indios de esta provincia y ciudad hablan la lengua general que se llama aymara, aunque también muchos de ellos hablan y entienden la lengua quechua, que es la lengua general del Inga” (citado en Torero, 1975: 225).

3 El diccionario de 1612 de Bertonio se anticipa a los de la mayoría de los idiomas europeos modernos, llegando más de un siglo antes del diccionario inglés de Samuel Johnson de 1755 y décadas antes de la publicación del primer diccionario de L'Academie Française en 1694. Una copia de la Radio San Gabriel de la edición de 1994 del diccionario puede verse en la figura 2, a la derecha del miembro del Departamento de Lengua Aymara.

En el siglo XVII, el aymara se convirtió en el vehículo central para la misionización y el diccionario de Bertonio se convirtió en parte del proyecto metadiscursivo mayor de los jesuitas y franciscanos de producción de diccionarios y gramáticas al servicio del colonialismo y el evangelismo en las Américas y más allá (Hanks, 2010; Heath, 1972; Mannheim, 1984; Rafael, 1993).

El diccionario de Bertonio tiene un papel autoritativo dentro de la matriz metadiscursiva del seguimiento. Al encontrarse con un préstamo del español, las autoridades léxicas deben definir qué palabra provee el remedio adecuado para la “aberración”. Antes de recurrir a la invención de neologismos, se hará un esfuerzo por establecer si una palabra puede ser “rescatada” o no, es decir, que un arcaísmo sea introducido en el lugar del léxico aymara. Existe la tentación de ver al diccionario de Bertonio como una cápsula del tiempo, un artefacto de texto que no es solo un repositorio de palabras, sino de palabras usadas por hablantes de aymara hace 400 años.⁴

Sin embargo, la expulsión de los préstamos del habla de los presentadores de la radio es el enfoque principal del seguimiento, siendo el remedio para cualquier “aberración” el léxico aymara. El director del departamento tuvo esto en cuenta al discutir los errores más comunes que se escuchan en los programas de la radio:

Hilarión: “Más en la radio es siempre incursión del préstamo. Yo mismo a veces, no me doy cuenta, pero sale –has dicho esto. Ellos también están en la misma situación. Entonces escuchan la radio nos salta cuál es la palabra castellana que se presta. Los nombres no hay problema pero hay palabras habiendo y se presta. Esto es el problema. Por ejemplo, dicen minutos *minutus*. Dicen *Chika wrutxa tunka minutanakampixiw* (“diez minutos después del mediodía”). Pero en aymara ya tenemos *k’ata*. *Chika wrutxa k’atanakampixiw* y la gente entiende, no es que no entiende... Habla mi mamá, habla mi familia usa esas palabras. Entonces no podemos seguir *minutus, minutus*”.

4 Una ilustración literal de esta noción aparece en la portada de la edición de 1993 del diccionario de Bertonio de la Radio San Gabriel en la que un hombre que lleva un sombrero de punto *lluch’u* está representado sacando lo que parece ser una cápsula de tiempo de la tierra. En ella no está escrito “Aymar Aru” (lengua aymara) sino el casi homófono “Jaya mara aru” (lengua de un año lejano). Detrás de él hay una multitud, con las bocas abiertas, llevando dos pancartas que dicen “nuestra cultura es milenaria” y “lengua antigua”.

Al principio de este pasaje, el director reanima la voz de un compañero que le disciplina: “has dicho esto”. En este acto de autodesprecio provee un mini-diagrama de uno de los eslabones de la cadena del habla del régimen metadiscursivo, solo que en este caso el culpable que rompe la norma de pureza a la que aspira la RSG es el director mismo. Cuando la autoridad de la lengua aymara (y el que hace cumplir la norma) admite que él también es culpable de usar préstamos españoles, nos encontramos con el intersticio incómodo entre lo que Neustupny (1989) llamó “construcciones idiomática de purismo” (*idioms of purism*, los metadiscursos de pureza del lenguaje) y “purismo discursivo” (la adopción de formas “puras” dentro del discurso objeto). Nos encontramos con la distancia entre el comportamiento prescrito y el comportamiento real: los hablantes ejemplares mismos encuentran difícil seguir la norma a la cual aspiran.

El director entonces continúa, contando una anécdota de una aberración típica, denotando la hora –“son las doce y diez”. La oración en cuestión contiene *minutus*, un término asimilado fonológicamente o, como dice Hardman (2001), aymarizado. El director habría preferido que el presentador hubiera dicho *k'ata*, que había escrito en la columna del léxico aymara al lado de la aberración *minutu*. Invoca las prácticas lingüísticas de su familia como autoritarias, habiendo sido criado el director en una comunidad rural –“Mi madre lo dice, mi familia lo dice, usa esas palabras”. Esto justifica más la práctica correctiva del protocolo del departamento –“así que no podemos seguir *minutus*, *minutus*”. Cuando les pregunté por el significado de *k'ata* a otros hablantes de aymara, entre ellos un lingüista y hablante nativo de aymara, Juan de Dios Yapita, que conoce muchas variedades de aymara, nadie respondió “minuto” ni ninguna unidad de tiempo. La pregunta de si el director ha dado una descripción precisa de las prácticas lingüísticas de su propia familia es menos importante aquí que la apelación a su autoridad: los hablantes rurales sirven de hablantes modelo del registro en este recuento; y el uso de su propia familia como una muestra de hablantes modelo ancla su propia práctica de seguimiento en el cargo de autoridad.

En esta misma discusión, el director me enseñó su propio libro con más ejemplos dichos durante una transmisión de las noticias esa mañana:

Kasta, *kasta* es préstamo, de castellano viene. *May maya* en aymara tiene que decir. *Phasillakiwa* de “fácil es”. Pero aquí *yachaykiwa* en aymara. El léxico aymara y la aberración que ha cometido, entonces el responsable está consciente y firma. Así, todos los que tienen programa.

Tabla 1
Neologismos aymaras: los días de la semana

Día en español	Préstamo aymarizado	Neologismo	Transliteración
Lunes	Lunis	Phaxsi uru	Día de la luna
Martes	Martis	Saxra uru	Día de la guerra
Miércoles	Miruculis	Wara uru	Día de las estrellas
Jueves	Jwivis	Illapa uru	Día de los relámpagos
Viernes	Wirnis	Ch'aska uru	Día de Venus (estrella)
Sábado	Sawaru	Kurami uru	Día del arco iris
Domingo	Tuminku	Inti uru	Día del sol

Tanto *kasta* como *pasil* son préstamos del español, pero de diferentes tipos. El segundo ejemplo, *pasil*, es otro préstamo aymarizado, la asimilación fonológica de fácil. Sin tener la consonante fricativa labiodental sorda /f/ en su inventario fonémico, los hablantes de aymara han usado el fonema más parecido disponible, la consonante oclusiva bilabial sorda aspirada /ph/. *Kasta* (tipo) es un préstamo de otro tipo, que viene de un término español arcaico “casta”, que hoy en día se expresaría en español como “tipo” o “variedad”. Otros préstamos como éste en aymara, incluyendo algunas palabras muy comunes (como el verbo “hablar”, *parlaña*, del término español del siglo XVI *parlar*) sirven de testamento a los 500 años de contacto con el español. Muchos préstamos denotan referentes introducidos a la sociedad andina desde la invasión española. Algunos tipos de ganado como las ovejas, por ejemplo, ahora comunes por todo el altiplano, eran desconocidos antes de la conquista; la palabra aymara *uwija* es una versión aymara de *oveja*. Como las ovejas, las unidades de tiempo como minutos, horas, semanas de siete días y años de doce meses fueron introducidas durante la imposición colonial, incluso poco después de la invasión española. Esta entrada del diccionario de 1612 de Ludovico Bertonio nos da una idea de:

“Día y sus partes: Vide: Partes del tiempo, donde se hallaron los nombres de las horas, casi correspondientes a las nuestras” (Bertonio, 2006 [1612]: 197).

Curiosamente, mientras el diccionario de Ludovico incluye entradas para día (*wru*), año (*mara*) y tiempo (*pacha*), ausentes están las entradas para minuto, hora y los nombres de los días de la semana. ¿Éstas fueron partes del tiempo “correspondientes a las nuestras”? Hay préstamos aymarizados para los días de la semana (tabla 1) y para la semana de siete días misma, *simana* del español. El neologismo que reemplaza a semana es homófono de la palabra aymara para “siete”, *päqalq*, convirtiéndose en *päqamaka* al reemplazar *simanas* “semanas” con el marcador de plural adicional *-naka*. Curiosamente, los neologismos para los días de la semana comparten etimología con los términos europeos: “día del sol”, “día de la luna”, etc. Estos significados vienen no solo de la etimología española sino también de la inglesa y nórdica: *illapu wru* “día de los relámpagos” alude a los relámpagos asociados con el dios nórdico Thor, la deidad fuente del inglés “Thursday” (jueves) (tabla 1).

Cuando se les pregunta, los hablantes de aymara indican cierta familiaridad con estos neologismos, pero solo aquellos relacionados con organizaciones educacionales (como la RSG, el Concilio Educacional Aymara o aquellas involucradas con la educación bilingüe) decían usarlos regularmente. Fueran o no adoptados los préstamos aymarizados para los días de la semana en la época de Bertonio, han sido parte del habla diaria de hablantes de aymara durante mucho tiempo, pero siguen estando entre los objetivos para la reforma léxica en la RSG.

Los días de la semana aparecen prominentemente en el segmento de apertura de muchos programas de radio. La convención de anunciar la fecha y la hora establece para la audiencia que ocurre en directo y no se ha pregrabado. En la transcripción siguiente de la apertura del programa insignia del Departamento de Lengua Aymara, *Lengua Aymara*, del 10 de mayo de 2007, nos encontramos con una interconexión entre el uso de neologismos y el género discursivo particular del programa de radio, resultando en una tensión sorprendente con la manera en la que se tratan el tiempo calendario y su denotación.

- | | |
|--|---|
| 1. Celia: Kamisaki jilata kullakanakax? | ¿Cómo están hermanos y hermanas? |
| 2. Jallakipaxa nayasa jumanakuwa arumt'tatapxta | Me gustaría darles la bienvenida como siempre |
| 3. Lengua aymara wakichaypunirakiniwa | al programa Lengua Aymara |
| 4. wasitat Radio tuqin qamart'asipkarakta | aquí en la radio. Están viviendo con |
| 5. Radio San Gabriel ist'apkarapta pätunka | Radio San Gabriel, escuchando en veinte |
| 6. provincianakaxa aruntt'atarakiwa | provincias, son saludados |
| 7. qhirwanakana suntanakana [????] nakana | en valles, en las alturas, en el [????] |
| 8. thayampis wichhumpi, chikt'ataw | con el frío y el viento |
| 9. jumanakax ist'iraksta Radio jallakipanaya | están escuchando el mensaje de la radio |
| 10. sasina arunt'atapta | que dice que son saludados [bienvenidos] |
| 11. HILARIÓN: Jallakipana achachila awicha | Abuelos y abuelas |
| 12. kamaraki "mama t'alla" mallku kawririnakas | incluso "mama t'allas" y mallkus |
| 13. jilata kullaka kumaraki wayna tawaqunakaraki | hermano, hermana e incluso niños, niñas |
| 14. jisk'alalanaka jumanakasa arumtt'atxaraptawa | y pequeñitos son todos bienvenidos |
| 15. jichhurux niyaw ukaxa "illapüru" ukjamaxraki | Ahora que es " jueves ", así |
| 16. aka llamayu phaxsin niyaw akaxa tunka urunaka | en este mes de mayo , 10 días |
| 17. mäkiptawayxi. Urunakas päqanakes | son casi acabados. Los días, las semanas , |
| 18. phaxsinakas jalakpun jaliwa | los meses están siempre corriendo, volando |
| 19. chikamaru purinñanixa | Estamos llegando al medio |
| 20. aka Calendario Gregoriano | de este Calendario Gregoriano |
| 21. ukanxa utjiti wasa yatiqsta | en que saben |
| 22. machax maraxa jak'achasinkaraki. | que el nuevo año se acerca. |
| 23. Jilata Martín Tarki jupampi chikañtasiñani | Junto con el hermano Martín Tarki |
| 24. ukjamaxa sapumayniw arumt'atapta | Cada uno de ustedes es bienvenido |
| 25. qallantañaniwa wakichawisampi | Empezaremos con nuestro programa |

Hay una aparente incoherencia en las líneas 19-22: ¿cómo puede el medio del año calendario revelar que "el nuevo año se acerca"? Hay una tensión aquí entre el calendario gregoriano, cristiano, occidental y un calendario aymara, solar, agrícola. Esta disonancia resalta los mismos

neologismos que usa Hilarión para referirse a las unidades de tiempo: el neologismo *illapüru* en vez de *iwivis* “jueves” (línea 15), *llamayu* en lugar de *mayu* “mayo”⁵ (línea 16) y *päqanaka* en vez de *simanas* “semanas” (línea 17). *Illapüru* denota “jueves” en aymara (a nivel léxico), pero lo sitúa dentro de dos maneras diferentes de medir el tiempo: i) el calendario occidental, cristiano (“es ahora el mes de mayo” [línea 16] y “el medio del calendario gregoriano” [línea 20]) y ii) el inminente nuevo año aymara ligado al solsticio de invierno del hemisferio sur (“saben que el nuevo año se acerca” [líneas 21-22]). El presentador orienta a los radioyentes en dos maneras de medir el tiempo distintas pero superpuestas –una occidental y una aymara. La incongruencia de estos calendarios diferentes lleva a la denotación de los neologismos temporales al enfoque discursivo.

Un segundo tipo de laminación concierne las convenciones prosódicas del género de la radio y del uso del registro léxico por parte de Hilarión. Se puede encontrar prosodia exagerada en muchos géneros discursivos de la radio. En el ejemplo de antes, Hilarión lo usa para hacer que el público se enfoque en el uso del neologismo. Dos palabras comparten un contorno prosódico saliente: *mama t’alla* y *illapüru* (líneas 12 y 15). Estas palabras se dicen más lentamente y con contornos prosódicos paralelos: las primeras tres sílabas tienen un tono alto (A) y la última sílaba uno bajo (B), motivando el contorno paralelo (A-A-A-B) una relación de equivalencia entre las dos (Jakobson, 1960). La equivalencia aquí no es que las dos son neologismos –*mama t’alla* es una posición rotante de autoridad política para mujeres dentro de las comunidades aymaras. Vincular poéticamente el neologismo *illapüru*⁶ con un título emblemático de la organización política tradicional aymara lo configura dentro de un diagrama discursivo de autenticidad aymara como paralela a *mama t’alla*, dando al neologismo valores de tradición y autoridad mediante el contexto.

5 *Llamayu* es interesante debido a su similitud al *mayo* español y al *mayu* aymarizado. El dominio fuente de este neologismo es el ciclo agrícola del altiplano, pues se refiere a la palabra aymara para la cosecha de patatas (y otros tubérculos) durante esta época del año. Su uso para referirse a un mes, en lugar de la cosecha misma, es nuevo.

6 La diferencia entre la escritura de *illapa aru* en la tabla 1 y la pronunciación de Hilarión es un ejemplo de la diferencia entre la norma ortográfica aymara y la pronunciación con elisión vocálica: la segunda *a* es sustituida por una *u* inicial alargada en *uru*: *illapa uru* → *illapüru*.

A pesar de sus mejores esfuerzos, la erradicación de los préstamos españoles es incompleta y la audiencia oye *provincianaka* (línea 6), siendo *provincia* un préstamo del español y *-naka* el marcador aymara de plural. En este caso, hay un equivalente aymara posible, pues había subdivisiones políticas administrativas en tiempos previos a la conquista, los *suyu* mencionados antes. Si se le desafiara a justificar su uso de un préstamo español aquí, quizá Celia recurriría al discurso confesional con el que nos encontramos en la admisión anterior de Hilarión de *no me doy cuenta pero sale*. Ciertamente, nadie es perfecto, nadie es libre de pecado. Incluso las autoridades lingüísticas cometen aberraciones.

¿Combatir al colonialismo (esto es, “contacto”) a través de la corrección?

Los esfuerzos del Departamento de Lengua Aymara por conseguir la pureza en su lenguaje pueden recordar a los lectores la figura de una institutriz que corrige la gramática de los demás. Los proyectos de purismo lingüístico necesariamente incluyen corrección lingüística, demarcando qué constituye una forma legítima o ilegítima de hablar, haciendo que ésta sea una variedad aymara de higiene verbal (Cameron, 1995). Sin embargo, la comparación con la institutriz sería equivocada en este caso pues oculta la matriz sociohistórica en la cual se desarrollan estas prácticas metadiscursivas. La fusión del lenguaje con la identidad étnica puede acompañarse por un sentido de obligación moral a defender y mantener el idioma como metonimia del “pueblo” dentro de los contextos de opresión social. Los discursos de purismo lingüístico frecuentemente responden a presiones reales o percibidas sobre comunidades minoritarias como una especie de “grito de batalla” (Jernudd, 1989: 3).

Refiriéndose al discurso moral dentro de algunos proyectos de revitalización lingüística, Fishman (1997) escribe: “Ya que el idioma amado está asociado cercanamente e inseparablemente a otras verdades, los imperativos morales que existen para defenderlas directa y obviamente se aplican al idioma también. No hacerlo sería impensable y claramente moralmente

reprensible” (Fishman, 1997: 73, traducción mía). Para algunos en la emisora, el préstamo parecía reflejar este proceso, y percibieron la introducción de neologismos y el mantenimiento de un registro léxico distintivo como parte de la protección del idioma. Recordemos el punto de vista de Hilarión de que su trabajo implicaba una responsabilidad hacia su pueblo (“mi pueblo”) y su invocación de una norma cultural aymara de reciprocidad (*ayni*) para explicar la compilación del material de trabajo. El vínculo entre la moralidad y la práctica lingüística incluso se veía en su impaciente admonición: “no podemos seguir *minutus, minutus*”.

La amenaza de un cambio lingüístico a gran escala del aymara al español preocupa a otros además de organizaciones aymaras como la RSG. Algunos lingüistas que se refieren al peligro de extinción lingüístico identifican la zona de Los Andes centrales como uno de los “puntos calientes” del mundo en cuanto a idiomas amenazados, junto con otras regiones como Siberia y el norte de Australia (Harrison, 2007).⁷ Otra forma de entender estos “puntos calientes”, sin embargo, podría ser como áreas de resistencia lingüística, como regiones donde las gentes indígenas han conseguido mantener sus idiomas y maneras de vivir a pesar de la dominación y subyugación colonial. En el caso de Bolivia, se trata de una de las únicas naciones-estado de las Américas con una mayoría de población indígena (la otra es Guatemala). Esta situación particular no es resultado de que de alguna forma haya logrado escapar de los estragos del colonialismo.

Las comunidades aymaras han estado vinculadas a una economía global desde el siglo XVI, cuando el oro de las minas obtenido por trabajadores reclutados abandonó los Andes para ir a Europa y emplearse en “El siglo de oro”. La relación asimétrica de las comunidades indígenas aymaras con la economía mundial no acabó con el colonialismo, más bien continuó a través del siglo XX, cuando las industrias de extracción se llevaron el estaño boliviano a fábricas de Detroit y a Dresden. El saqueo de los recursos naturales para beneficiar a extranjeros, junto con el fondo histórico del genocidio, aparecen prominentemente en las narraciones

7 La UNESCO designa al aymara como idioma “vulnerable”. Otros idiomas de la región más críticamente en peligro incluyen el chipaya y el callawayá.

históricas aymaras. Un presentador de radio aymara me contó que los aymaras fueron “los judíos de los Andes” porque, como los judíos de Europa, mantuvieron su idioma y su cultura a pesar de los intentos por erradicarlos como pueblo. El sentimiento tras esta sorprendente analogía se repetía en otras conversaciones con bolivianos aymaras quienes en varias ocasiones expresaron su deseo de nunca convertirse en una “tribu extinta”.⁸ Éste era el pronóstico hace un siglo de intelectuales bolivianos como Alcides Arguedas quien, en su esperanza de conseguir una Bolivia “moderna”, predijo la desaparición de los aymaras como grupo étnico distintivo a través de la asimilación lingüística y cultural (Arguedas, 1979 [1909]). Un siglo después, los discursos de “amenaza” siguen resonando en las narraciones de la nacionalidad aymara.

Si proteger el idioma es equivalente a proteger al pueblo, en la RSG esto significa enfocarse en los préstamos que son recordatorios de los dolorosos procesos de colonización a los cuales han sido sometidos los aymaras. Más evidencia de esto se encuentra en la selectividad del Departamento de Lengua Aymara en cuanto a su atención a qué préstamos son eliminados. El aymara ha estado en contacto con el quechua durante mucho más tiempo que con el español, sin embargo los préstamos del quechua no son el enfoque principal del seguimiento.⁹ Esta purga selectiva no es única ni sorprendente; simplemente enfatiza la situación sociohistórica de tales esfuerzos puristas. Neustupny (1989: 218) provee al purismo checo como otro ejemplo de purga selectiva de préstamos, donde los préstamos alemanes fueron sometidos a la sustitución, pero no así los préstamos del francés o del latín. En el Tartaristán post soviético, hogar de un grupo minoritario musulmán y turco en la región del Volga, los puristas lingüísticos tártaros eliminan los préstamos del ruso pero reciben con brazos abiertos la readopción de préstamos del árabe y del persa (Werheim, 2003).

8 Un comentario recurrente que yo solía oír de aymaras bolivianos contrastaba el futuro de los aymaras con el destino de los “pieles rojas” (palabras suyas) y la (falsa) impresión de que casi no quedan gentes indígenas en Estados Unidos.

9 A pesar de las declaraciones de lo contrario (ej. Wardaugh, 2010: 26), el aymara y el quechua no son mutuamente inteligibles ni se consideran idiomas distintos simplemente debido a los compromisos ideológicos de sus hablantes.

Si hubiera algún intento de eliminar los préstamos quechuas del aymara, habría por lo menos dos problemas. El primero sería el gran porcentaje del léxico que comparten el aymara y el quechua sureño y el segundo sería la determinación de la direccionalidad de los préstamos (Cerron-Palomino, 1994). Palabras tan comunes como puerta (*punku*), muro/pared (*pirqa*) y los números tres (*kimsa*), cinco (*phisqa*), seis (*suxta*) y diez (*tunka*) casi seguramente entraron en el léxico aymara como resultado del contacto con el quechua. Recíprocamente, hay una persuasiva teoría que dice que las consonantes regresivas del quechua sureño emergieron como un rasgo regional debido al contacto con el aymara (Adelaar y Muysken, 2004). El objetivo aquí, sin embargo, no concierne a la viabilidad de un proyecto purista diferente sino a determinar por qué el préstamo español es el objetivo y no el préstamo quechua. Esto concierne a la invasión española: la aberración es tanto una metonimia de como el residuo indicial de la invasión española, o lo que más frecuente y eufemísticamente se conoce como “contacto”.

Conclusión

La consolidación y el mantenimiento de un registro distintivo de aymara deshispanizado en las ondas de radio de la RSG son considerados por sus promovedores como parte de un proceso mayor histórico de descolonización. Sin embargo, sus fuentes de autoridad derivan de instituciones católicas, un asunto que no deja de ser irónico. El interés de la Iglesia Católica en desarrollar pericia en lenguas indígenas fue fundamental para el proyecto colonial y animó el trabajo de los jesuitas y franciscanos de los siglos XVI y XVII anteriormente mencionados (véase también Hanks, 2012; Heath, 1972; Mannheim, 1984; Rafael, 1993).

Fuera de la complicidad de la Iglesia Católica en los procesos mismos que pretenden revertir los actores de la RSG, hay otros residuos de las jerarquías coloniales que están al acecho en el régimen metadiscursivo examinado aquí. En el diccionario de 1612 de Bertonio, el español sigue siendo el idioma matriz en el cual se enmarca el aymara. Hasta el día de

hoy, el programa insignia del Departamento de Lengua Aymara tiene un nombre español –*Lengua Aymara*. Y los libros del seguimiento también tienen sus títulos en las columnas en español (aberración, léxico aymara, fecha, firma), no en aymara. A pesar de los objetivos de descolonización de este protocolo, el español sigue siendo el idioma autoritativo dentro de esta estructura (véase también Meek y Messing, 2007). Además de que el aymara está enmarcado en el español a través de los libros de seguimiento o en el título del programa, hay rastros de traducción en los neologismos utilizados para los días de la semana (con los que vimos arriba).

¿Podría haber consecuencias imprevistas de las asimetrías emergentes de competencia entre aquellos que son familiares con los neologismos empleados en la RSG y aquellos que no lo son? En cualquier idioma hay asimetrías de competencia, pues los hablantes reconocen más registros de los que pueden utilizar con fluidez (Agha, 2007, capítulo 3) y todos los proyectos de normalización introducen nuevas asimetrías (Gal, 2006). Investigadores como Arnold y Yapita (2006) y Andrew Canessa (2000) discuten la diferencia entre un registro del aymara purgado de préstamos españoles y las variedades diarias empleadas por los hablantes de aymara como contextos educativos perjudiciales. Canessa (2000) describe a los niños rurales aymaras que se desaniman al encontrarse con un aymara escrito que les es extraño, lo que abona las ideas que ya circulan sobre el semilingüismo, es decir, que no hablan un aymara “auténtico”. Arnold y Yapita (2006) mencionan que muchos de los neologismos confunden a los alumnos y a veces comparten homónimos desafortunados con variedades locales (Arnold y Yapita, 2006). En otras partes de los Andes, entre hablantes de quechua, Coronel-Molina (2008) examina un caso parecido en el cual la bifurcación de registros es cultivada por la Academia de Lengua Quechua entre *qhapaq simi* (lengua rica) y *runasimi* (lengua del pueblo). Coronel-Molina (2008) mantiene que, a pesar de que se asegure lo contrario, las asimetrías de competencia resultantes de las intervenciones de la Academia hacen más para impedir el uso de la lengua quechua que para promoverla, siendo el resultado principal la formación de una clase nueva y autodesignada de expertos lingüísticos. “El sentimiento de prestigio derivado del uso del quechua ‘auténtico’ aumenta la percepción de su propio estatus entre los miembros de la Academia. Esto a

su vez refuerza su sentimiento de autoridad con respecto a las comunidades” (Coronel-Molina, 2008: 333-334, traducción propia).

Todas estas son narraciones cautivadoras pero no garantizan poder llegar a conclusiones similares o encontrar casos análogos sencillos en lo que respecta al régimen metadiscursivo existente en Radio San Gabriel. Examinar el “trabajo pesado” metadiscursivo requerido para mantener un registro léxico distintivo de aymara audible en las ondas de RSG no debería malinterpretarse como prácticas de “exposición” o “desconstrucción” de “autenticidad inventada” que sirven solo para reforzar la autoridad de los que hacen cumplir el registro mismo. Ésa podría ser una conclusión, y de hecho puede ser el caso en otras situaciones aparentemente parecidas (ej.: Coronel-Molina, 2008). En el caso de RSG, sin embargo, una sencilla crítica pro-vernácula –por ejemplo del seguimiento como forma de “gubernamentalidad” foucaultiana– podría ser equivocada, sobre todo si acaba por despojar de autoridad a actores de sociedades que aún batallan legados coloniales (Briggs, 1996); nuevas formas de autoridad discursiva siguen siendo una parte importante de lo que luchan por establecer.

Es más, tales conclusiones corren el riesgo de pasar por alto el posiblemente incómodo, pero necesario, movimiento reflexivo a considerar respecto a cómo artículos y volúmenes editados como éste y las disciplinas académicas que tratan también constituyen prácticas metadiscursivas que otorgan autoridad a aquellos que participan en ellas (Briggs, 1996). El desarrollo de autoridad en el lenguaje y la comunicación de por sí, ya sea entre investigadores o presentadores de radio, no tiene por qué ser problemático pero requiere reflexividad y, quizá igualmente desafiante, mayor *ayni* entre los que participan y estudian estos procesos. Seguramente, la “voz del pueblo aymara” tiene todo derecho a desarrollar su voz y autoridad sobre cómo sonará, igual que el pueblo aymara puede decidir si escuchar o no. Pero aquí pasan más cosas que simplemente la extensión de una marca de RSG o la atención a un trozo del mercado de la radio.

Hay consecuencias individuales, sociales y lingüísticas de los procesos que se desarrollan en la RSG. Podemos reconocer en ella lo que Foucault llamó “las tecnologías del yo”, o aquellas tecnologías que “permiten a los individuos afectar por sus propios medios o con la ayuda de otros, cierto

número de operaciones en sus propios cuerpos y almas, pensamientos, conducta y manera de ser, para transformarse con el objetivo de llegar a cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría, perfección o inmortalidad” (1988: 18) (traducción mía). Foucault analizó las tecnologías del yo como distintas de, aunque a veces superpuestas a, las tecnologías de significación –tecnologías que “nos permiten usar signos, significados, símbolos o significación” (*ídem*) (traducción mía). Para aquellos involucrados en el mantenimiento del régimen metadiscursivo dentro de la RSG, sin embargo, el desarrollo y la reproducción de pericia metalingüística se combina con los protocolos metadiscursivos para crear una casi completa superposición de tecnologías del yo y tecnologías de significación. En un país donde incluso hoy, oír una voz aymara es para muchos oír la voz de los pobres, los antimodernos, la gente rural, que es digna solo de desprecio o miedo, el régimen metadiscursivo en la RSG contribuye a la fácil declaración de Celia de que lo mejor de trabajar en la RSG es “ser aymara”. Aunque el régimen existente en la RSG es evidentemente transformativo para aquellos involucrados, se extiende más allá de un proyecto de logros personales, o intervención lingüística individual, a uno de mayor –y, desde la perspectiva de Celia e Hilarión, más emancipador– alcance.

Agradecimientos

Mi investigación en Bolivia ha sido apoyada por el Instituto Fulbright de Educación Internacional, la Beca de Investigación de Disertación en el Extranjero Fulbright-Hays y el Centro de Estudios Natioamericanos de la Universidad de Pensilvania. En Bolivia, me gustaría agradecer a los doctores Inge Sichra, Luis Enrique López, Vicente Limachi de PROEIB-Andes, Pamela Calla de la Universidad de la Cordillera y Juan de Dios Yapita del Instituto de Lengua y Cultura Aymara (ILCA) y, por supuesto, a la directiva y el personal de la Radio San Gabriel. Muchas gracias a Asif Agha, David Dinwoodie, Kathryn Graber, Nancy H. Hornberger, Robert Moore, Suzanne Wertheim y dos críticos anónimos por sus comentarios y sugerencias durante el proceso de revisión.

Bibliografía

- Adelaar, W.; Muysken, P.
2004 *Languages of the Andes*. Cambridge University Press. Cambridge.
- Agha, A.
2011 “Meet mediatization”, *Language & Communication*, 31 (3): 167-170.
- 2007 *Language and Social Relations*. Cambridge University Press. Cambridge.
- Albó, X.
2006 “El Alto. La vorágine de una ciudad única”, *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 11 (2): 239-350.
- 1974 *Idiomas, radios y escuelas en Bolivia*. CIPCA. La Paz.
- Archondo, R.
1991 *Compadres al micrófono: La resurrección metropolitana del ayllu*. Hisbol. La Paz.
- Arguedas, A.
1979 [1909] *Pueblo enfermo*. Ediciones Isla. La Paz.
- Arnold, D.; Yapita, J. D. D.
2006 *The Metamorphosis of Heads: Textual Struggles, Education and Land in the Andes*. University of Pittsburg Press. Pittsburg.
- Bertonio, L.
2006 [1612] *Vocabulario de la lengua aymara*. Ediciones El Lector. Arequipa.
- Bourdieu, P.
1991 *Language and Symbolic Power*. Harvard University Press. Cambridge.
- Briggs, L. T.
1976 The Dialectal Variation in the Aymara Language of Bolivia and Peru (disertación doctoral). University of Florida.
- Briggs, C. L.
1996 The Politics of Discursive Authority in Research on the “Invention of Tradition”, *Cultural Anthropology*, 11 (4), Resisting Identities.

- Cameron, D.
 1995 *Verbal Hygiene*. Routledge. Londres.
- Canagarajah, S.
 2005 *Reclaiming the Local in Language Policy*. Routledge. Londres.
- Canessa, A.
 2000 *Minas, mote y muñecas: identidades e indigeneidades en Laracaja*. Mamahuaco Press. La Paz.
- Ccama, H. P.
 2006 *Educación a distancia y EIB*. Editoriales Plural/PROEIB-Andes. La Paz.
- Cerron-Palomino, R.
 1994 *Quechumara: estructuras paralelas de las lenguas quechua y aymara*. CIPCA. La Paz.
- Coronel-Molina, S.
 2008 “Language Ideologies of the High Academy of the Quechua Language in Cuzco, Peru”, *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 3 (3): 319-340.
- Dunkerley, J.
 1984 *Rebellion in the Veins*. Verso. Londres.
- Ferguson, C. A.
 1968 “Language development” en Fishman, J.; Ferguson, C. A.; Das Gupta, J. (eds.), *Language Problems of Developing Nations*, pp. 27-35. John Wiley & Sons. Nueva York.
- Fishman, J.
 1997 *In Praise of the Beloved Language*. Mouton de Gruyter. Berlín.
- Foucault, M.
 1988 “Technologies of the Self” en Martin, L. H.; Gutman, H.; Hutton, P. (eds.), *Technologies of the Self*, pp. 16-49. University of Massachusetts Press. Amherst.
- Gal, S.
 2006 “Contradictions of standard language: implications for the study of practices and publics”, *Social Anthropology*, 14 (2): 163-181.
- Grebe, R. L.; Von Gleich, U. (eds.)
 2001 *Democratizar la palabra: Las lenguas indígenas en los medios de comunicación de Bolivia*. Goethe Institut. Hamburgo.

-
- Hanks, W.
2010 *Converting Words: Maya in the Age of the Cross*. University of California Press. Berkeley.
- Hardman, M. J.
2001 *Aymara: Lincom Series in Native American Linguistics*. Volumen 35. Lincom. Munich.
- Harrison, K. D.
2007 *When Languages Die: The Extinction of the World's Languages and the Erosion of Human Knowledge*. Oxford University Press. Oxford.
- Heath, S. B.
1972 *Telling Tongues: Language Policy in Mexico, Colony to Nation*. Teachers College Press. Nueva York.
- Himpele, J. D.
2008 *Circuits of Culture: Media, Politics and Indigenous Identity in the Andes*. University of Minnesota Press. Minneapolis.
2004 "Packaging Indigenous media: an interview with Ivan Sanjinés and Jesús Tapia", *American Anthropologist*, New Series, 106 (2): 354-363.
- Hornberger, N.
1994 "Literacy and language planning", *Language and Education*, 8: 75-86
- Hornberger, N. H.; Hult, F.
2008 "Ecological language education policy" en Spolsky, B.; Hult, F. M. (eds.), *Handbook of Educational Linguistics*. Wiley-Blackwell. Malden, Massachusetts.
- Hornberger, N. H.; Swinehart, K. F. (en preparación)
Bilingual intercultural education and global hip-hop in the Andes: transnational sites for Indigenous language and identity.
- Hurtado, J.
1987 *Historia de la Radiodifusora "San Gabriel", la época Maryknoll*. Mimeo. La Paz.
- Inoue, M.
2011 "Stenography and ventriloquism in the late nineteenth century in Japan", *Language & Communication*, 31 (3): 181-191.
-

- Instituto Nacional de Estadística (INE)
 2001 *Bolivia, características de la población*. INE. La Paz.
- Jaffe, A.
 1999 *Ideologies in Action: Language Politics on Corsica*. Mouton de Gruyter. Berlín.
- Jakobson, R.
 1960 “Closing statement: linguistics and poetics” en Sebeok, T. (ed.), *Style in Language*. Wiley. Nueva York.
- Jernudd, B.
 1989 “The texture of language purism: an introduction” en Jernudd, B.; Shapiro, M. J. (eds.), *The Politics of Language Purism*. Mouton de Gruyter. Berlín.
- López, L. E.
 2007 *Diversidad y ecología lingüística en Bolivia*. Editorial Plural. La Paz.
- Mannheim, B.
 1984 “Una nación acorralada: Southern Peruvian Quechua language and politics in historical perspective”, *Language in Society*, 13: 291-309.
- Meek, B.; Messing, J.
 2007 “Framing indigenous languages as secondary to matrix languages”, *Anthropology & Education Quarterly*, 38 (2): 99-118.
- Moore, R. E.; Pietikäinen, S.; Bloommaert, J.
 2010 “Counting the losses: numbers as the language of language endangerment”, *Sociolinguistic Studies*, 4 (1): 1-26.
- Muehlmann, S.
 2012 “Von Humboldt’s parrot and the countdown of last speakers in the Colorado delta”, *Language & Communication*, 32 (2): 160-168.
- Neustupny, J. V.
 1989 “Language purism as a type of language correction” en Jernudd, B.; Shapiro, M. J. (eds.), *The Politics of Language Purism*, p. 211-231. Mouton de Gruyter. Berlín.

- O'Connor, A.
 2006 *Voice of the Mountains: Radio and Anthropology*. University Press of America. Lanham, Maryland.
- Orta, A.
 2004 *Catechizing Culture: Missionaries, Aymara, and the "New Evangelization"*. Columbia University Press. Nueva York.
- Radio San Gabriel
 2005 *Radio San Gabriel: Bodas de Oro*. Imprenta Lavadenz. La Paz.
- Rafael, V. I.
 1993 *Contracting Colonialism: Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule*. Duke University Press. Durham.
- Schiwy, F.
 2008 "Indigenous media and the end of the lettered city", *Journal of Latin American Cultural Studies*, 17 (1): 23-40.
- Smalls, K. A.
 2008 We had lighter tongues: making and mediating Gullah/Geechee personhood in the South Carolina lowcountry, *Language & Communication*, 32 (2): 147-159.
- Torero, A.
 1975 "Lingüística e historia de la sociedad andina" en *Lingüística e indigenismo moderno de América: Trabajos presentados al XXXIX Internacional de Americanistas*, 5: 221-259. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.
- Wardaugh, R.
 2010 *An Introduction to Sociolinguistics*, 6th ed. Wiley. Malden, Massachusetts.
- Wertheim, S.
 2003 "Language ideologies and the 'purification' of post-Soviet Tatar", *Ab Imperio*, 1: 347-369.

Vendedores populares y políticas de representación de género¹

*Calla Hummel*²

Resumen

La mayoría de las vendedoras populares en La Paz son mujeres, y también en su mayoría encabezan las asociaciones a las que pertenecen, sin embargo, los puestos de liderazgo a nivel de federaciones y de la confederación nacional están ocupados principalmente por hombres. ¿A qué se debe que sean los hombres quienes representen y dirijan las organizaciones gremiales en donde la mayoría de las trabajadoras son mujeres? La presente investigación sugiere que las prácticas burocráticas informales intervienen en las dinámicas de género, e influyen en quienes acceden a posiciones de liderazgo en las organizaciones sociales. La metodología consistió en entrevistas personales, encuestas y evidencia etnográfica recogida a partir de la interacción con las organizaciones gremiales y el gobierno municipal de la ciudad de La Paz.

Abstract

In La Paz, Bolivia, 80% of street vendors are women, as are the heads of most street vendor associations. However, the majority of leadership positions in Bolivia's city-and nation-wide street vendor federations are occupied by men. Why do men represent majority-female sectors

- 1 Esta investigación fue apoyada por un Graduate Research Fellowship de la National Science Foundation. La autora agradece a Cecilia Salazar, Raúl Madrid, Rodolfo Disi Pavlic y a Hernán Pruden por sus comentarios a los borradores; a los gremialistas participantes y a sus asociaciones por la colaboración; también a CIDES-UMSA por el apoyo institucional durante la investigación.
- 2 Estudiante de doctorado en Ciencias Políticas en la Universidad de Tejas en Austin, EEUU calla.hummel@utexas.edu o www.callahummel.com

like street vending? I argue that the informal practices of the bureaucracy shape gender dynamics in civil society by influencing who can become a leader. In particular, where civil society organizations' survival depends on their relationships with bureaucrats, the preferences of key bureaucrats deeply influence who attains and retains leadership positions in civil society organizations. The article draws on original interview, survey and ethnographic evidence from street vendor organizations and their interactions with the La Paz, Bolivia city government.

En La Paz, Bolivia, los vendedores populares, mejor conocidos como gremialistas,³ se asientan en calles estratégicas en medio de multitudes generando sus propias oportunidades de empleo y siendo fuente de la mayor cantidad de ventas al por menor; 80%⁴ de los puestos de venta está manejado por mujeres y 75% afiliado a una de las asociaciones gremiales. Dichas asociaciones están a su vez organizadas en función de federaciones que operan a nivel urbano y responden a la Confederación Nacional de Gremialistas, Minoristas, Artesanos y Vivanderos que vela por los intereses de los gremialistas a nivel nacional.

A pesar de que la mayoría de las vendedoras son mujeres y encabezan las asociaciones a las que pertenecen, también la mayoría de puestos de liderazgo a nivel de federaciones y de la confederación está ocupada por hombres. De hecho, el único segmento dentro del conglomerado de gremialistas en Bolivia donde no existe una mayoría femenina es a nivel de dirigentes en altos puestos de poder. ¿A qué se debe que sean hombres quienes representen y dirijan las organizaciones gremiales en donde la mayor parte de las trabajadoras son mujeres?

La presente investigación plantea que las prácticas burocráticas informales intervienen en las dinámicas de género, que influyen en el acceso a posiciones de liderazgo en las organizaciones sociales. La influencia de

3 En el presente trabajo las palabras gremialista y vendedor se usan indistintamente para referirse a los vendedores populares con sitios establecidos en la calle o ambulantes en la ciudad de La Paz.

4 Todos los datos estadísticos y descriptivos sobre la población gremial en La Paz en el presente estudio se basan en una encuesta realizada a 207 vendedores. La encuesta se calculó con 7% de margen de error y fue llevada a cabo por la investigadora y un grupo de sociólogos bolivianos en abril del 2015.

las prácticas burocráticas en las organizaciones sociales es particularmente clave cuando la trayectoria de las organizaciones depende de las relaciones entre las autoridades que las representan y el sector burocrático. Aquí se sostiene que los miembros de las organizaciones civiles se vuelven cómplices de tales prácticas al satisfacer las preferencias de dichos burócratas, lo que a su vez refuerza intereses individuales y organizacionales de quienes ocupan puestos de dirigencia en las organizaciones civiles.

Reconociendo previas investigaciones que muestran cómo los procesos burocráticos refuerzan las jerarquías de género dentro de las instituciones públicas (Ramsay y Parker, 1991), el presente estudio apoya a estos hallazgos sugiriendo que las prácticas burocráticas además influyen en las estructuras de liderazgo de la sociedad civil.

La metodología utilizada incluye entrevistas personales, encuestas y evidencia etnográfica recogida a partir de la interacción con organizaciones gremiales y el gobierno de la ciudad de La Paz en Bolivia. Siendo La Paz hogar de cientos de asociaciones de gremialistas y de cuatro federaciones, la investigadora usa la ciudad de La Paz como caso de estudio. Se analiza por qué el sector de ventas populares integrado en su mayoría por mujeres está representado por hombres; por qué solo pocas mujeres logran alcanzar y mantenerse en posiciones de liderazgo.

A continuación se analiza la literatura relativa a políticas de género, trabajo informal y dinámicas burocráticas con respecto a las relaciones de género y luego se presentan los detalles del caso de estudio. Finalmente se presentan conclusiones y se establece la relevancia del presente caso para una mejor comprensión de los factores que limitan y facilitan la igualdad de género entre la sociedad civil.

Vendedores populares en La Paz

Aproximadamente el 80% de la población en edad de trabajar en Bolivia participa de trabajos informales tales como trabajo doméstico, ayudantes de minibús, pequeños importadores, conductores, trabajadores de la

construcción y principalmente vendedores populares (Schneider, 2010; Lazar, 2008; Vuletin, 2008; Banco Mundial, 2008). De acuerdo a las entrevistas realizadas, 5% de la población en La Paz trabaja en ventas callejeras, esto representa entre 50.000 y 60.000 personas (R., comunicación personal del 13 de marzo de 2015; J.M., comunicación personal del 5 de marzo de 2015). Muchos gremialistas han forjado toda una carrera de trabajo como vendedores callejeros, con varias décadas de experiencia en el sector.

De los gremialistas, 31.906 tienen licencia del gobierno municipal para vender en vías públicas, las mismas que frecuentemente requieren años de trámites para su obtención (Gobierno Autónomo Municipal de la Paz, 2015). Aunque muchas personas entran y salen del negocio de las ventas de acuerdo a sus necesidades económicas, la ocupación es tan común que profesores, abogados, ingenieros y otros profesionales complementan sus ingresos trabajando a tiempo parcial durante fines de semana y feriados en mercados callejeros (Tassi y otros, 2013). A pesar de que los mayores mercados a cielo abierto se encuentran en la zona oeste de la ciudad –tales como el mercado Rodríguez, de abarrotes y verduras; el mercado de ropa en la calle Tumusla y el de productos mixtos en la calle Max Paredes– los gremialistas se extienden fuera de estos mercados y pueden ser encontrados en casi todas las calles de La Paz.

Aquellos gremialistas con licencias para trabajar en sitios establecidos venden productos con un buen margen de utilidad, es el caso, por ejemplo, de los que venden ropa y productos de belleza. Estos sitios pueden ser puestos permanentes conocidos localmente como “quioscos” o “anaqueles”, o plataformas temporales de madera y metal conocidas como “tarimas”. Otros son los vendedores sin establecimiento, que caminan en las calles mientras venden cualquier producto, desde goma de mascar y plantas hasta frutas o juguetes, y son conocidos como “ambulantes”. La mayoría de los gremialistas logra ganar el salario mínimo,⁵ sin embargo, solo una minoría logra algún grado de ascenso social. De acuerdo a algunas investigaciones, 34% de ellos tienen vivienda propia, mientras otros han logrado acumular suficiente a lo largo de sus carreras permitiéndoles no

5 En 2014, el salario mínimo era de 1.656 bolivianos o \$240 dólares estadounidenses.

solo ser dueños de sus viviendas sino también tener vidas holgadas (Tassi y otros, 2013, 2015).

El 80% de esta población de gremialistas está constituida por mujeres con una edad promedio de 45 años. Además de ser mayormente mujeres, más de la mitad se identifican como indígenas, especialmente aymaras, lo que introduce una cuestión de interseccionalidad en sus intereses y representación, tanto social como política (Htun, 2004; Hughes, 2011). Como se indica más adelante, las mujeres que superan los desafíos de volverse dirigentes en el sector gremialista son por lo general las que pueden asumir y representar su identidad de género e indígena estratégicamente ante diferentes personas e instituciones.

A diferencia de lo que sucede en ciudades de otros países, el 75% de los gremialistas en La Paz se organizan en asociaciones (WIEGO, 2014; R., comunicación personal del 13 de marzo de 2015; Q., comunicación personal del 5 de marzo de 2015). A pesar de que por décadas la comunidad académica ha criticado al gobierno boliviano por su ausencia o debilidad (Tassi y otros, 2015, 2013; Tassi, 2012; Rice y Patrick, 2008; Mainwaring y Scully, 1995), en el tema de ventas callejeras en La Paz el sector ha sido altamente intervenido y regulado por el Estado nacional y por el gobierno local. Así, alrededor del año 1850 se registra una de las primeras asociaciones de ventas ambulantes (Rivera y Lehm, 1988). Algunas de estas las asociaciones fueron fundadas por mineros que retornaban desde Chile con filosofías anarco-sindicalistas, la mayoría, por otro lado, se formaron entre los años de 1860 a 1930 y ganaron un lugar en el paisaje político a través de la lucha por los derechos y beneficios de los trabajadores (Rivera y Lehm, 1988; Dibbits y otros, 1989; Peredo Beltrán, 1992).

Luego, el gobierno intencionalmente resquebrajó estas asociaciones enviando a sus líderes a las líneas de batalla durante la guerra del Chaco entre los años de 1932 a 1935, en donde la mayoría murió (Rivera y Lehm, 1988). Sin embargo, varias asociaciones de mujeres, en especial las de ventas de flores (Peredo s.f), persistieron por más de una década (Rivera y Lehm, 1988; Dibbits y otros, 1989). Después de la revolución de 1952, el gobierno organizó a algunos vendedores en federaciones departamentales. Con la crisis económica de 1980 y las altas tasas de desempleo, muchos bolivianos

se volcaron a las ventas callejeras para sobrevivir, y el sector creció dramáticamente (Rojas, 1992). Este crecimiento revivió a las asociaciones de gremialistas que a su vez reavivaron a las federaciones y dieron lugar a la recientemente fundada Confederación Nacional de Gremialistas, Minoristas, Artesanos y Vivanderos.

La burocracia, especialmente del gobierno local, tiene el poder de destrozar la forma de vida de los gremialistas o el poder de favorecer a ciertos vendedores, y es allí donde reside el poder de la burocracia frente a los gremialistas. Por ejemplo, la burocracia puede otorgar a una vendedora o su asociación varios tipos de permisos: licencias múltiples, licencias para la venta de productos con alto margen de utilidad, licencias para puestos en calles con gran volumen de ventas o mandar la guardia civil a arrasar sus puestos. Con razón, una de las principales funciones de las organizaciones gremiales es cabildear y navegar los estamentos burocráticos en favor de sus miembros.

De hecho, muchas asociaciones fueron fundadas específicamente para negociar colectivamente los términos que regulan el trabajo de las ventas callejeras con el gobierno local (A., comunicación personal del 27 de febrero de 2015; E., comunicación personal del 5 de marzo de 2015; B., comunicación personal del 15 de mayo de 2015). Esta incómoda relación con la burocracia gubernamental es común en la actividad de grupos gremiales en casi todas partes (Bhowmik, 2010).

Usando evidencia de Latinoamérica, Asia y África, los autores Alisha Holland (2014), Rina Agarwala (2013) y Catherine Boone (1993) indican que cierto tipo de decisiones políticas pueden crear o destrozar mercados informales. Por lo tanto, políticos y burócratas usan este poder estratégicamente para construir sus bases. Luciana Itikawa (2006) explica que en Brasil los burócratas manipulan a los vendedores ambulantes en base a su legalidad para participar del negocio; es decir, explotan el carácter de vendedores semi-legales e ilegales para extraer votos, favores personales y millones de dólares en coimas a cambio de espacios legales para su operación. El presente caso de estudio pretende profundizar en el análisis sobre cómo estas dinámicas entre vendedores populares y burócratas intervienen en los procesos del poder dentro de las organizaciones gremiales.

Género, burocracia y prácticas informales

A fin de promover equidad de género en la sociedad boliviana, la administración de Evo Morales dictó algunas políticas innovadoras relativas, por ejemplo, a paridad en las listas electorales, con la Ley 26 de 2010, y en relación a la violencia contra mujeres, con la Ley 348 de 2013. La burocracia está encargada de implementar muchas de estas políticas, sin embargo, las prácticas cotidianas y las preferencias burocráticas continúan obstaculizando la representación simbólica y directa de las mujeres.

Leyes que regulan la igualdad de género a través de cuotas, así como aquellas que regulan la violencia de género proliferan alrededor del mundo. Bolivia y sus activistas han adoptado en repetidas ocasiones ambiciosas leyes y marcos regulatorios a fin de frenar estas desigualdades (Blofield, 2012; Hughes, 2011; Htun, 2004). Por ejemplo, la Ley Electoral 26 del 2010 requiere que el 50% de las listas electorales de los partidos políticos integre mujeres (Htun y Ossa, 2013). Estos cambios en el marco legal boliviano han sido bastante exitosos, así en las elecciones de 2014, el 52% de los representantes electos al congreso boliviano fueron mujeres (Quota Project, 2015). Sin embargo, la implementación de estas cuotas ha sido problemática; por ejemplo, la prensa boliviana reporta frecuentemente que figuras políticas femeninas y candidatas mujeres son acosadas con el objetivo de que se retiren de sus puestos y sus alternos varones las reemplacen (Ariñez, 2015a, 2015b; Montero, 2015).

Asimismo, la Ley 348 de 2013, cuyo objetivo era reducir la discriminación y violencia en contra de las mujeres, introdujo reformas a todo nivel, incluyendo el sistema penal y las sentencias. Esta ley dio paso al establecimiento de programas para luchar contra la violencia doméstica e incluso dio duro trato a la publicidad con temas sexistas. En papel, la Ley 348 es bastante progresista pero su implementación no ha sido tan exitosa. Por ejemplo, mientras más mujeres denuncian casos de violencia, el sistema judicial no ha podido dar una respuesta apropiada y a tiempo. Un año y medio después de que la Ley 348 entró en rigor, solo ocho de 206 casos presentados ante la ley han sido sentenciados por femicidio (CIDEM, 2014; Shahriari, 2015).

Similares problemas de implementación se encuentran en las organizaciones de la sociedad civil. En papel, los estatutos de las organizaciones gremiales requieren de altos niveles de representatividad y ejercicio democrático. Esto sugiere que los dirigentes de estas organizaciones deberían representar simbólicamente y substancialmente a sus bases. En otras palabras, se esperaría encontrar en los puestos de liderazgo personas que tienen las mismas identidades sociales que las bases, en este caso, mujeres indígenas, tanto como personas que proponen políticas clave y defienden los intereses más sentidos de las bases, como por ejemplo, acceso a salud y educación pública de calidad, cuidado infantil y seguridad de sus puestos de venta. En cambio, lo que uno encuentra es que en las posiciones de alto poder, los líderes son mayormente hombres que defienden un interés más específico de mantener los puestos de venta establecidos.

Todas las organizaciones tienen un libro de estatutos y reglas que es ratificado por un comité de gobierno y un abogado al momento de su fundación. Oficialmente, todos los miembros de la organización tienen que respetar estos lineamientos (Q., comunicación personal del 1 de septiembre de 2014; P., comunicación personal del 25 de febrero de 2015; N., comunicación personal del 10 de marzo de 2015). Los miembros eligen a todos los dirigentes de la organización y los estatutos determinan cuándo se llevan a cabo las elecciones, cómo se reparten los votos, cuáles son los roles y responsabilidades de los dirigentes frente a las bases, incluyendo formas de rendición de cuentas.

En las entrevistas realizadas algunos vendedores indicaron que las entidades de gobierno les alientan a reformar sus estatutos a fin de hacerlos más democráticos incrementando la frecuencia de las elecciones para así asegurar el cambio de mando (H., comunicación personal del 3 de septiembre de 2014). Sin embargo, en la práctica, los líderes tienen muchas estrategias para mantenerse en el poder por largos períodos, además de que frecuentemente representan agendas que no son de común interés para la mayoría.

Desde el punto de vista teórico, O'Donnell (1996) explica que las prácticas informales tales como las ventas callejeras y el clientelismo existen en tensión con una estructura de instituciones democráticas y que dicha tensión sistemáticamente debilita las políticas formales. Otros investigadores

argumentan que las políticas formales son reemplazadas por procedimientos informales; por ejemplo, Pierette Hondagneu-Sotelo (2001) y Merike Blofield (2009, 2012) explican que en el trabajo doméstico el empleador y el empleado frecuentemente llegan a acuerdos verbales que se pagan en efectivo. Aunque las mujeres que se adhieren a este tipo de trato reciben un poco más de paga y en efectivo, sus empleadores ahorran mucho más porque evitan el pago de impuestos o tener que reportar este tipo de contrato a las agencias de control, lo mismo que su responsabilidad en términos de estándares de seguridad y salud para la empleada.

Por su parte, Javier Auyero (2000) documenta una serie de relaciones y prácticas informales que son la base de la participación política en barrios pobres de Buenos Aires.

Además revela las conexiones que los integrantes de estos barrios establecen con contactos para acceder a puestos de trabajo o a programas sociales, y que se vuelven más importantes que los criterios burocráticos oficiales. En el caso de las organizaciones gremiales en La Paz, aquí se sostiene que las preferencias de los burócratas clave y sus relaciones personales con algunos dirigentes dañan las prácticas democráticas y erosionan los esfuerzos por alcanzar la igualdad.

Métodos investigativos

Entre agosto de 2014 y mayo de 2015, la autora llevó a cabo trabajo etnográfico con una de las cuatro federaciones de vendedores callejeros y una de las cientos de asociaciones gremialistas en La Paz. La etnografía requirió de observación participativa, así como de frecuentes –a veces diarias– conversaciones grupales con los y las vendedoras con respecto a los conflictos y problemas internos. La información recogida durante la observación participativa llevó cientos de horas en las que la investigadora convivió y sirvió como trabajadora voluntaria⁶ en los puestos de venta, lo que permitió

6 La autora trabajó como voluntaria sin pago en unos puestos como ayudante entre octubre de 2014 y mayo de 2015.

un entendimiento de los problemas que enfrentan especialmente las vendedoras mujeres. Después de la etnografía, la autora realizó 48 entrevistas semi-estructuradas así como la aplicación de 207 encuestas.

La autora participó de importantes reuniones que se llevaron a cabo en la federación y en la Unidad de Mercados,⁷ la unidad del gobierno local que regula el sector gremial de La Paz. Participó, por ejemplo, de 8 reuniones de dirigentes gremialistas conocidas como “ampliados”, así como de 12 reuniones entre dirigentes gremialistas y burócratas conocidas como “audiencias”. Asimismo, ya que la investigación se llevó a cabo durante las elecciones nacionales y municipales, estuvo presente en dos marchas de las campañas políticas, lo que permitió un entendimiento de la participación de los gremialistas en estos eventos.

Las 48 entrevistas se llevaron a cabo en La Paz y El Alto entre febrero y mayo de 2015. Las encuestas se realizaron durante dos semanas en 16 barrios de la ciudad, con un equipo de cinco personas. Los barrios se escogieron al azar, de tal modo que los vendedores encuestados eran de diferentes edades, etnicidades, nivel educativo y su actividad de venta también era diversa.

Aun así, no es posible generalizar los resultados de la encuesta a toda la población de gremialistas en La Paz debido a que no existe un censo gremial que refleje los verdaderos parámetros de la población.⁸

Vendiendo, tramitando y representando en La Paz

Aquí se plantea que los burócratas del sector público influyen a quien accede a posiciones de liderazgo en las organizaciones gremiales de varias maneras. Por un lado, los burócratas prefieren trabajar con gremialistas

7 La Unidad de Mercados es el departamento municipal que regula el comercio en las calles. Su nombre oficial es Unidad de Mercados y Asentamientos en las Vías Públicas.

8 El gobierno de la ciudad tiene una base de datos de todos los gremialistas registrados y con licencia, sin embargo una gran cantidad de vendedores sin licencia no consta en este registro. Adicionalmente, a pesar de varias solicitudes y meses de trámites, la autora no pudo acceder a la base de datos ya que el burócrata a cargo dejó de responder a las solicitudes y eventualmente dejó de presentarse en su puesto de trabajo.

varones; por otro lado, uno de los principales atributos que los vendedores buscan en sus dirigentes es su capacidad de lidiar, negociar y confrontar con los burócratas y con los procesos burocráticos. En este sentido, burócratas y gremialistas perciben que de entre vendedores y vendedoras, los varones son quienes mejor se ajustan a estos atributos.

Estas preferencias y procesos burocráticos que sutil pero consistentemente otorgan poder a los gremialistas varones por encima de las gremialistas mujeres comprenden una cantidad de procesos discriminatorios que han sido documentados (Rivera, 1996; Htun y Ossa, 2004; Lazar, 2008; Maclean, 2010) y que dan mayores oportunidades y recursos a los varones para acceder a puestos de poder. Con la contribución de estos tres factores, el número de hombres en posiciones de liderazgo en las organizaciones gremiales incrementa rápidamente mientras que las mujeres agotan sus esfuerzos mucho antes de alcanzar altas posiciones de poder.

Personalidades y relaciones personales

Jaime Santana⁹ ha liderado la federación más grande de gremialistas de La Paz por los últimos quince años. Sindicalista desde adolescente, las credenciales de Santana como activista y sindicalista son impresionantes. Santana se exilió en Chile durante la dictadura de Banzer en Bolivia, allí trabajó en un instituto de investigaciones marxistas para luego huir a Francia cuando Pinochet llegó al poder. Ya en Europa, terminó sus estudios en Suiza y regresó a Bolivia para volver a las filas del movimiento sindicalista.

El Dr. Ángel Gómez, director de la Unidad de Mercados de la ciudad, presume sus títulos y credenciales, entre ellos su título de abogado. Credenciales que son casi un requisito para acceder a posiciones burocráticas administrativas en el municipio y que connotan cierto prestigio, razón por la cual los gremialistas lo llaman siempre “Dr. Gómez”. Si bien representan a diferentes sectores, Santana y Gómez tienen en común que ambos han madurado en sus carreras profesionales, han accedido a altos niveles de educación y pertenecen a familias asociadas a la población blanca en la ciudad.

9 En el presente trabajo se usan pseudónimos a fin de proteger la identidad de quienes participaron en la investigación.

Gómez nota que su trabajo se facilita mucho cuando tiene una relación laboral estable con alguien como Santana, quien entiende su trabajo. Añade que le gustaría trabajar con más gente como Santana o, si fuera el caso, solo con Santana en lugar de tener que lidiar con cuatro diferentes dirigentes de federaciones gremialistas:

“[Es mejor tener solo uno] pero en realidad depende de quién está a cargo. Es mejor si hubiera solo una [federación], pero solo si hay alguien con quien se puede trabajar; a mí me gustaría una con Jaime Santana como cabeza” (G., comunicación personal del 24 de noviembre de 2014).

Ambos, Santana y Gómez, tienen una relación de trabajo reforzada por su amistad. En la fiesta anual de la federación en la que se conmemora un año más de su creación, Gómez fue un invitado de honor. Cientos de invitados salieron después de servida la comida, lo que dio paso a la bebida y al baile. Esto propició que un grupo pequeño de dirigentes se quedaran hasta más tarde compartiendo una botella de whisky y varias cervezas. Después de algunas horas, Gómez, Santana y el segundo dirigente a cargo en la federación salieron a un bar para continuar bebiendo y conversando.

Desarrollar este tipo de relación entre una mujer dirigente y un burócrata es posible pero mucho más difícil, y por muchas otras razones ninguna de las varias mujeres que mantienen un rol de liderazgo en la federación y que se quedó bailando decidió continuar bebiendo con este grupo de hombres después de que la fiesta terminó.

Los gremialistas varones que logran mantener una comunicación y trato acorde a la preferencia de los burócratas usualmente generan relaciones sociales y de trabajo con ellos convirtiéndose en gente cercana a la burocracia y por lo tanto clave para otros vendedores. En las siguientes semanas, un grupo de dirigentes mujeres continuó visitando la Unidad de Mercados en exclusiva compañía de Santana. Todas mencionaron que no serían recibidas a menos que lleguen junto al sindicalista. Una de ellas explicó: “No podemos llegar y hablar con el Dr. Gómez solas, cuando don Jaime (refiriéndose a Santana) dice ‘Estas personas vienen conmigo’ es cuando podemos entrar a hablar con él” (I., comunicación personal del 2 de octubre de 2014).

La relación personal de Santana con Gómez lo convierte en una persona de contacto clave para miles de gremialistas a quienes él representa. Al recibir solamente los casos de vendedores que llegan con Santana, Gómez asegura que Santana filtre quien recibe su atención y ayuda personal. En este sentido Santana redirecciona los problemas y demandas de los vendedores, decidiendo qué casos serán escuchados y tal vez resueltos, y qué casos no. De esta manera el trabajo de Gómez, que de otra manera sería más atareado, se simplifica. Esta responsabilidad extra en Santana lo empodera y a la vez complica que otros vendedores generen relaciones de trabajo y personales directamente con Gómez.

Por otro lado, cuando Gómez recibe a dirigentes mujeres con quienes tiene algo de relación en términos de trabajo, no les trata como representantes de la sociedad civil sino como a pobres mujeres de quienes logra algunos beneficios y favores. Las vendedoras que se someten a los requerimientos de Gómez lo hacen a fin de ser retribuidas a futuro con favores pequeños relacionados al mantenimiento de sus puestos de trabajo. Sin embargo, llevar a cabo pequeños favores para Gómez les toma tiempo extra y no les ayuda a avanzar hacia puestos de liderazgo.

Por ejemplo Isabel, una de las vendedoras y a la vez estudiante universitaria, empezó a notar que Gómez la recordaba después de que ella empezó a traerle café de una cafetería cara. Ella usó esta conexión para luego solicitar una reunión personal con él a fin de corregir un error en su licencia. Otra vendedora, con un problema similar, cocinó una paella para Gómez y su equipo de trabajo después de solicitar un cambio en los detalles de su licencia de ventas.

Otras vendedoras mencionaron que Gómez espera que las gremialistas mujeres no solo asistan a las marchas políticas en fines de semana sino que también espera que traigan comida para compartir con los participantes, entre ellos empleados públicos. Dichas expectativas no solo incluyen al común de las vendedoras sino también a aquellas gremialistas en posiciones de poder dentro de las asociaciones y federaciones. Al contrario, de los gremialistas varones solo se espera su presencia física en las marchas. Por ejemplo, un mes antes de las elecciones municipales del 2015, una dirigente se quejó de que mientras ella cocinaba comida para compatir, Santana ni siquiera se había

presentado en la marcha anterior (C., comunicación personal del 23 de febrero de 2015). Una de las mujeres más poderosas de la federación dijo sobre las marchas: “Toma tanto tiempo y requiere de tanto trabajo. La comida no se cocina sola” (E., comunicación personal del 5 de marzo de 2015).

En resumen, a fin de simplificar su trabajo, Gómez desarrolla relaciones sociales y de trabajo con dirigentes varones experimentados y educados que pueden contribuir filtrando y administrando las demandas y problemas de los vendedores que llegan a la Unidad de Mercados. A la vez mantiene vínculos con gremialistas mujeres que tratan de alargarlo según sus preferencias; sin embargo, en lugar de verlas como legítimas representantes de grupos de vendedores, su expectativa es que ellas ocupen roles tradicionalmente femeninos como la preparación de comida. Las mujeres reclaman el tipo de expectativas que las posiciona en roles tradicionalmente femeninos y que requieren de un trabajo más intenso que el que tienen los dirigentes varones. A la vez este trabajo no les otorga poder dentro de los puestos de liderazgo.

Cualidades de los dirigentes

Los gremialistas de base así como sus dirigentes afirman que una de las principales cualidades que buscan en un líder es su habilidad para lidiar con los burócratas. Una de las vendedoras explica: “Nosotros vemos quién tiene más capacidad entre las bases, y les elegimos... los que pueden enfrentar a las autoridades, los que saben argumentar” (T., comunicación personal del 18 de noviembre de 2014).

Otros vendedores expresan que quienes son electos son aquellos “que pueden hablar”. Es decir, quienes pueden dirigirse al público y hablar con elocuencia y sin miedo en asambleas, audiencias y otras reuniones gremiales, y quienes no tienen miedo de llevar los problemas de los gremialistas a los oídos de burócratas de alto rango. Asimismo, algunos vendedores mencionaron que a muchas vendedoras les aterra hablar en público, por lo tanto tener dirigentes que pueden llevar a cabo esta tarea es de suma importancia. En conclusión, la cualidad más importante en un dirigente, desde la perspectiva de gremialistas y burócratas, es la habilidad de la persona para comunicarse en público y fácilmente con las autoridades.

Todos los gremialistas tarde o temprano tienen que interactuar con la burocracia. Por lo general, la necesidad de recurrir a burócratas se da por dos razones: para legalizar su actividad o para arreglar problemas relacionados con sus licencias de venta. Existen más de 30.000 licencias de venta otorgadas por el gobierno municipal de La Paz, de tal manera que todas estas personas deben realizar trámites de pago y renovación de forma anual, además, están también los trámites para arreglar diversos problemas con las licencias (R., comunicación personal del 13 de marzo de 2014).

El trámite de renovación de documentos anuales –el pago único municipal– es oneroso, rutinario y aplica a todos los gremialistas con licencia de ventas. Por otro lado, los gremialistas que necesitan hacer cambios o correcciones en los términos de sus licencias tienen que llevar a cabo el trámite de manera personal. Por cambios o correcciones a los términos de las licencias se entiende cambios de nombre, de ubicación, en los productos u horarios de venta o en los materiales o dimensiones de sus puestos de venta.

Por lo general, los gremialistas se ayudan y acompañan de dirigentes de asociaciones o federaciones a fin de llegar a los oficiales burocráticos en reuniones y presentar sus casos y problemas. Para muchos varones, estas se vuelven oportunidades para conocer a los burócratas, conversar con ellos y empoderarse. Por otro lado, muchas mujeres consideran estos espacios de interacción con burócratas como intimidantes, desalentadores o denigrantes.

Así, los vendedores son reconocidos socialmente por su habilidad para argumentar con los burócratas y considerados mejores que las vendedoras cuando se trata de confrontar y discutir con autoridades. Aunque de vez en cuando una que otra vendedora recibe elogios por su desempeño con las autoridades, por lo general son criticadas, pues muchas veces necesitan ser agresivas al hablar o confrontar con burócratas a fin de ganarse su respeto.

Aunque la mayoría de las vendedoras teme hablar en público por miedo a ser ridiculizadas o ignoradas, las que se atreven a tomar la palabra para defender sus intereses necesitan ser agresivas para ser escuchadas por las autoridades. Sin embargo, ser *demasiado* agresiva es también mal visto entre las mujeres, una doble característica que a la vez puede descalificarlas de las posiciones de liderazgo.

Por ejemplo, cuando se le preguntó a una vendedora, por qué hay tantos varones en posiciones de liderazgo, ella respondió: “Los hombres son sensatos. Las mujeres somos agresivas, peleamos demasiado. Los hombres son más sensibles... nosotras peleamos mucho” (F., comunicación personal del 31 de octubre de 2014).

Las mujeres que ocupan posiciones de liderazgo son conscientes de esta doble característica: ser mujeres y a la vez agresivas. En este sentido varias alegan que debieron haber nacido hombres. Por ejemplo Juliana, secretaria general de una de las asociaciones, recordó un conflicto aislado entre ella y un grupo de autoridades.

“Soy la única que discute, debí haber nacido hombre, me siguen pidiendo callarme pero en este punto yo soy quien representa a la familia... Mis hermanos deberían estar resolviendo esto, pero ni hablan ni entienden aymara y son calladitos, no discuten, no tienen boca” (M., comunicación personal del 4 de diciembre de 2014).

Cuando las mujeres llevan sus casos, conflictos o trámites rutinarios a los burócratas, ellas tienden a ser condescendientes, tolerar gritos o ser ignoradas. En las audiencias en donde la mayoría de los burócratas son varones, las vendedoras presentan sus problemas a través de un gremialista generalmente varón, a quien los burócratas solicitan organizar la reunión. Estas reuniones son incómodas para cualquiera y por lo general terminan en discusiones entre el gremialista y el burócrata. Además, estos espacios son particularmente hostiles hacia las vendedoras en el que son blanco de insultos y bromas sexuales por parte de los burócratas.

Laura, por ejemplo, intentó resolver un trámite en varias ocasiones en el pasado sin éxito hasta que desistió. Ahora que está embarazada y no se encuentra trabajando, se tomó el tiempo de presentar nuevamente su caso en una audiencia con 30 personas. Allí, después de explicar su problema, uno de los abogados de la Unidad de Mercados le gritó frente a todos: “Tuviste años para regularizar esto, esto se debió haber hecho antes, ¡discúlpame pero esto es ignorancia!” (L.S., comunicación personal, 15 de octubre de 2014).

Los gremialistas varones acumulan una reputación a la vez que ganan experiencia en cada oportunidad que tienen de presentar casos a un burócrata o cada vez que facilitan reuniones entre gremialistas y burócratas. Cuando los burócratas silencian, gritan o ignoran a las vendedoras en público, ellos sabotean la posibilidad de trabajo con ellas y las etiquetan como débiles y poco efectivas en cuanto a comunicarse y ganarse el respeto del resto. En el mejor de los casos, como sucedió con Laura, las vendedoras son vistas como víctimas ante los ojos de otros vendedores. Por lo tanto, el trato que los burócratas confieren a las vendedoras en público mina sus oportunidades de argumentar efectivamente y acumular experiencia y reputación.

Discriminación de género y mujeres exitosas

A pesar de todos estos problemas y limitaciones, muchas gremialistas se convierten en dirigentes. Algunas han llegado a ser representantes a nivel local, de su federación y de la confederación nacional. ¿Quiénes son ellas y cómo llegaron a estas posiciones de liderazgo y poder? Las mujeres que han tenido éxito en mantenerse en estos puestos suelen ser aquellas excepcionalmente buenas en posicionarse como interlocutoras entre los sectores divergentes. Muchas hablan una lengua indígena a la vez que hablan español sin acento. Adicionalmente, estas mujeres adoptan comportamientos masculinos a fin de encontrar un sitio entre los varones en puestos de poder. También aprenden a ser excepcionalmente persistentes con sus respectivas agendas cuando enfrentan a las autoridades.

Elena, por ejemplo, ha trabajado como vendedora en los últimos 50 años. Su mamá fundó la asociación que ella dirige ahora y, como nació en La Paz, habla español y aymara fluidamente; tiene gran talento para ganarse la confianza de la gente en cualquiera de estos idiomas. A pesar de parecer una feliz abuelita, ella refuerza su autoridad frente a gremialistas y dirigentes varones al participar de combativos intercambios de bromas sexuales; en estos intercambios ella cuestiona su hombría, su identidad sexual y su virilidad en crudos términos. Por ejemplo, después de que un dirigente de alto rango le hizo una broma a una de las vendedoras llamándola gallina,

Elena intervino con un tono de voz alto y le dijo: “¡ella va a saltar encima para ponerte huevos!” (E., comunicación personal del 15 de octubre de 2014). Elena está particularmente dispuesta a intervenir en este tipo de ataques donde gremialistas varones despliegan bromas sexuales o acosan a las vendedoras mujeres, lo cual ocurre frecuentemente.

Otras mujeres han mantenido el respeto y el poder a través del uso de la violencia física. Dos mujeres indígenas de edad que mantienen puestos de poder dentro de una de las federaciones tienen la reputación de siempre empezar peleas. Una de ellas tiene el sobrenombre de Pacquiao, por el boxeador Manny Pacquiao, “porque ella se pega”, explica Santana (comunicación personal del 8 de septiembre de 2014). En ocasiones, Santana le ha pedido organizar a grupos de vendedores a fin de intimidar a un adversario. Yolanda, una mujer aymara de más de 70 años, ha mantenido la reputación de pirómana; mucha gente dice de ella que si alguien se cruza en su camino, ella le prende fuego.

Estas dos mujeres son respetadas y a la vez criticadas, y frecuentemente son protagonistas de los chismes y comentarios entre los gremialistas debido a su agresiva forma de reaccionar. Aunque agresivas, ellas tienen la habilidad de manejarse de forma clara y correcta al momento de presentar casos a burócratas y autoridades; por lo tanto, muchos vendedores buscan en ellas apoyo y consejo para acercarse a los burócratas. Por otro lado, mucha de la influencia que Pacquiao tiene con Gómez no viene de su reputación de peleadora sino de su talento en la cocina; este trabajo no remunerado le ayuda a pedirle favores a Gómez de vez en cuando, pues él frecuentemente le solicita en público cocinar para su familia.

Otra dirigente, Belén Barrientos, encabeza su propia federación y ha desarrollado una fructífera alianza con la facción del Movimiento al Socialismo (MAS) en el Concejo Municipal. Sin embargo, su federación es pequeña en comparación a las otras y reconoce que su trayectoria ha sido dificultada por el machismo, tanto de las autoridades como de sus propias compañeras (B., 23 del mayo de 2015). Con frecuencia es ridiculizada por burócratas y dirigentes gremialistas quienes la llaman bruja. Durante una reunión de campaña entre el alcalde y dirigentes gremialistas, la mayoría de bromas eran en relación a ella:

“Qué bruja ¿no? Manilla y Rodríguez han caído a sus pies. Gómez no ha caído pero se tropezó allá. ¿Qué encantos tiene esta mujer? Y una advertencia, especialmente para los varones, si ven a Belén Barrientos, ¡corran en la otra dirección!” (L.R., comunicación personal del 6 de febrero de 2015).

Durante el tiempo en el que se recolectó la información, ningún burócrata o político había insultado a ningún otro líder de ninguna federación en presencia de ella como lo hacen con dirigentes mujeres como Barrientos. Mientras los gremialistas de base ocasionalmente hacen comentarios inapropiados sobre los dirigentes de otras federaciones, los chismes y comentarios se limitan a aquellos dirigentes que beben o solicitan a los vendedores mucho dinero. Otro tipo de crítica tiene lugar cuando uno que otro dirigente adquiere un sobrenombre poco halagador como hipopótamo o cuy, así les llaman a dos de los dirigentes de otra de las federaciones. En este sentido, Barrientos es con frecuencia centro de ataques personales y bromas sexuales.

Haciendo eco de los resultados de otras investigaciones sociológicas sobre mujeres en puestos de liderazgo (Acker, 1990, 2006), las dirigentas notan que han tenido que luchar durante años a fin de acceder y mantener sus cargos y autoridad. Al contrario, los dirigentes varones expresan que su llegada a puestos de poder fue accidental o sucedió de repente. Por ejemplo, al preguntar al segundo dirigente de la federación, Rodrigo Quisbert, cómo se convirtió en dirigente, él expresó:

“[Sucedió] accidentalmente, nos pidieron a mí y a mi esposa asistir a una reunión y mi esposa se quedó vendiendo mientras que yo fui. Allí me nombraron como secretario de actas” (Q., comunicación personal del 5 de marzo de 2015).

Quisbert continuó con su historia explicando cómo un año más tarde se convirtió en el secretario general de su asociación, según su explicación, esto se debió a su habilidad para leer, escribir y hablar clara e informativamente. Muchas vendedoras en puestos de liderazgo también poseen este tipo de atributos, sin embargo, llegar a estas posiciones les ha sido mucho más difícil. Virginia, una dirigente de edad con una posición en el directorio de la Confederación Nacional, respondió de la siguiente manera a la misma pregunta:

“Yo peleé por la calle. Ellos [la alcaldía] venían a golpearlos con mangueras y luego nos echaban agua. Yo me quedaba y no me iba. Yo peleé al lado del secretario general. Luego me eligieron a ser parte del directorio como portestandarte” (V., comunicación personal 26 del febrero de 2015).

Como Quisbert, Virginia también labró su camino para convertirse en líder, pero incluso después de demostrar su gran nivel de compromiso, ella empezó en un nivel más bajo y le tomó más tiempo convertirse en cabeza de su asociación. Otra dirigente importante dijo: “Nosotras no vamos directo al puesto de secretaria general, no. Empezamos en lo más bajo. Luego aprendes y empiezas a escalar” (B., comunicación personal del 18 de noviembre de 2014). Asimismo, Elena lee y escribe y es mucho más articulada que Quisbert, sin embargo tuvo que trabajar mucho más duro para alcanzar su posición y no va a tratar de alcanzar una posición más alta en su organización.

“Tuvimos un problema con el antiguo directorio, por lo tanto organicé las silpancheras en una mayoría, fue entonces que me eligieron como la nueva secretaria general en la siguiente elección... pero es un dolor de cabeza ser dirigente. No voy a candidatear en las siguientes elecciones para reelección el próximo año” (E., comunicación personal del 5 de marzo de 2015).

Mientras que los hombres reportan moverse a posiciones de poder por accidente o casualidad, las mujeres tienen que intencionalmente pelear por ellas y continuar peleando una vez electas. Este proceso se hace evidente en los ampliados, reuniones de dirigentes a nivel departamental donde entre 80 y 100 dirigentes se reúnen. En las reuniones, cualquiera de los dirigentes electos puede hablar y ofrecer su opinión sobre un tema. A pesar de que las mujeres intervienen y expresan sus puntos de opinión, al parecer son los hombres quienes se benefician del uso de la palabra.

En diciembre de 2014, los vendedores de la federación de Santana tuvieron la oportunidad de elegir a un vendedor y vendedora, de acuerdo con la Ley Electoral 26 que requiere paridad de género, para ser candidatos al Concejo Municipal de La Paz en la lista del partido del actual alcalde. Las tres dirigentas mujeres que fueron nominadas son consideradas veteranas

con décadas de experiencia; mujeres más jóvenes y que cumplieran los requisitos no fueron nominadas. En cambio, uno de los varones nominados era mucho más joven y para su nominación se tomó en cuenta una sola intervención en la reunión aquel día. Él era tan poco conocido que tuvieron que preguntarle su nombre varias veces al momento de nominarle y aun así recibió tantos votos que casi se convirtió en el candidato.

Aunque existen dirigentes mujeres exitosas, sus posiciones de liderazgo y poder son precarias en comparación a las de sus compañeros varones. Es más duro para ellas generar relaciones personales y de trabajo con burócratas que para los varones; además son más cuestionadas, ridiculizadas en público y son blanco de comentarios y chismes diarios entre los gremialistas. Como se dijo anteriormente, estos cuestionamientos y ridiculizaciones tienen lugar debido a su comportamiento agresivo y forma de hablar, características que son alabadas en sus compañeros varones. Este tipo de contradicciones con respecto al tipo de cualidades que poseen las mujeres en posiciones de liderazgo hace que sus carreras como dirigentes sea más propensa a agotarse o a estancarse. Por estas razones, muchas rechazan la idea de continuar o no aceptan ser nominadas a posiciones de liderazgo.

Al mismo tiempo, un grupo de jóvenes mujeres se presenta de manera consistente en las oficinas de la federación, ellas siguen a Santana para asistir a las reuniones de la Unidad de Mercados y los ampliados, incluso a pesar de que no ocupan posiciones de liderazgo. Diferente de muchas mujeres de edad que están en puestos de poder, ellas se han graduado de la escuela secundaria y han asistido a la universidad; una de ellas para estudiar leyes.

Son conscientes de los procesos de discriminación de género, pero también de las oportunidades de las que gozan hoy y que las generaciones anteriores no tuvieron.

Bolivia está cambiando y este grupo de mujeres demuestra que esos cambios son posibles: ellas empezaron trabajando desde niñas, pero ahora están asistiendo a universidades. Conocen sus derechos como trabajadoras y como miembros de las organizaciones gremiales; además estas jóvenes mujeres hablan aymara en sus hogares y español con los burócratas y los políticos. Usan sus conocimientos legales y sociales para evitar las manipulaciones de los estamentos burocráticos y políticos. En este tipo de casos, se

puede ver el resultado de las reformas educativas y económicas en las vidas de la clase trabajadora y especialmente en la vida de las mujeres.

No existe un grupo de gremialistas varones o burócratas con conocimientos equivalentes y aspiraciones similares a este grupo de mujeres jóvenes. Los hombres continúan accediendo a posiciones de poder con poca experiencia como gremialistas, y una vez que se encuentran en estas posiciones de poder, muchos de ellos ganan reputación de mujeriegos e interactúan con mujeres a través de bromas sexuales o descalificándolas.

Un posible resultado de estas dinámicas es el tratamiento discriminatorio de los burócratas hacia las gremialistas mujeres, así como su preferencia por trabajar con hombres. Las preferencias de los burócratas pueden exacerbar el tratamiento preferencial que los hombres reciben en comparación con las mujeres no solo en Bolivia sino en la mayoría de los países del mundo.

En general, los hombres son alentados a hablar y discutir en espacios públicos grandes o pequeños mientras las mujeres son activamente desalentadas. Los hombres son animados a terminar el colegio y luego estudiar para obtener títulos profesionales y acceder a credenciales similares a las de los burócratas con los que luego tendrán que lidiar. Por otro lado, los padres esperan que las hijas mujeres trabajen mientras estudian, o prefieren que trabajen en lugar de terminar sus estudios secundarios. Muchas vendedoras explicaron que después de casarse, sus maridos esperan que la prioridad de ellas sean las ventas en los puestos de trabajo, los quehaceres domésticos y el cuidado de los hijos muy por encima de cualquier posibilidad de educarse.

Por lo tanto, esta posible influencia que ejercen los burócratas sobre quiénes alcanza puestos de liderazgo no tiene lugar en aislamiento; el presente trabajo sugiere que existen procesos discriminatorios de género desde la burocracia y que son reforzados por dinámicas sociales de exclusión hacia las mujeres como han encontrado en varios otros estudios.

Conclusiones

Las reformas y las políticas de la equidad de género pueden abrir más puertas y propiciar más oportunidades para las mujeres. También contribuir a

generar espacios de respeto en relación a cómo los hombres ven a las mujeres y, en el caso de las asociaciones de vendedores, a que éstas continúen llenándose de mujeres que hayan accedido a la educación y demanden ser representadas por mujeres o por líderes que velen por sus diversos intereses. A la vez, se espera que se haga efectiva la rendición de cuentas de los dirigentes con las bases de acuerdo a las reglas de los estatutos.

La presente investigación muestra que las preferencias burocráticas tienen influencia sobre quiénes llegan a ocupar posiciones de liderazgo en las organizaciones de la población civil. En este sentido, si el sector burocrático se vuelve más diverso, las preferencias burocráticas podrían ser más diversas y eventualmente más inclusivas con respecto a la sociedad civil y específicamente con quiénes alcanzan puestos de liderazgo.

Mientras las mujeres están cambiando las prácticas de interacción con la burocracia y sobre cómo acceder a posiciones de poder, los hombres no parecen estar haciéndolo. La adopción de políticas dirigidas a disminuir la discriminación de género no lograrán generar cambios reales mientras las dinámicas entre hombres y mujeres no cambien.

Mientras tanto, los burócratas ubicados en altos rangos de poder son por lo general hombres y, como se sugiere en este estudio de caso, ellos tienen la tendencia a establecer relaciones de trabajo y relaciones sociales con otros hombres con quienes se identifican. Los administradores varones suelen contratar personal profesional compuesto por varones, quienes a su vez frecuentemente prefieren trabajar con representantes varones de organizaciones de la sociedad civil, pues según su criterio les permite una mejor relación.

Cuando estos burócratas establecen relaciones con dirigentes mujeres pertenecientes a organizaciones civiles, generan relaciones de trabajo en las que priman elogios a cambio de favores. De esta manera esperan que las mujeres cumplan con demandas y obligaciones que consumen su tiempo y que requieren de arduo trabajo que luego no es reconocido; por ejemplo, se espera que ellas preparen comida para los eventos políticos de los burócratas. Estas dinámicas también explican en cierta medida las barreras que muchas mujeres enfrentan para acceder y mantener poder dentro de sus organizaciones; a la vez que minan la calidad y legitimidad de su representación a

pesar de que la mayor parte de las bases de los vendedores populares está compuesta por mujeres.

Bibliografía

- Acker, J.
2006 “Inequality Regimes: Gender, Class and Race in Organizations”, *Gender and Society*, 20(4): 441-464.
- 1990 “Hierarchies, Jobs, Bodies: A Theory of Gendered Organizations”, *Gender and Society*, 4(2): 139-158.
- Agarwala, R.
2013 *Informal Labor, Formal Politics, and Dignified Discontent in India*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ariñez, R.
2015 (4 de enero) “Solo 13 casos de acoso político a la mujer se resolvieron en 5 años” en *La Razón*, revisado el 15 de abril de 2015 en http://la-razon.com/nacional/Solo-casos-politico-mujer-resolvieron_0_2192180836.html
- 2015 (26 de abril) “Denuncian que a autoridades electas las hacen renunciar” en *La Razón*, revisado el 15 de abril de 2015 en http://la-razon.com/nacional/Denuncian-electas-hacen-renunciar_0_2259374137.html
- Auyero, J.
2001 *Poor People's Politics: Peronist Survival Networks and the Legacy of Evita*. Duke University Press.
- Blofield, M.
2012 *Carework and Class: Domestic Workers' Struggle for Equal Rights in Latin America*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- 2009 “Feudal enclaves and political reforms: Domestic workers in Latin America”, *Latin American Research Review*, 44(1): 158-190.
- Bhowmik, S.
2010 *Street Vendors in the Global Urban Economy*. Nueva York: Routledge.

- Boone, C.
1993 *Merchant Capital and the Roots of State Power in Senegal*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CIDEM
2014 “Desde 2013 hubo 206 feminicidios en Bolivia, pero solo 8 sentencias”. Centro de Información y Desarrollo de la Mujer, revisado el 17 de abril de 2015 en <http://www.cidem.org.bo/index.php/cidem/cidem-medios/393-desde-2013-hubo-206-feminicidios-en-bolivia,-pero-solo-8-sentencias.html>
- Cross, J.
1998 *Informal Politics: Street Vendors and the State in Mexico City*. Palo Alto: Stanford University Press.
- Dangl, B.
2007 *The Price of Fire: Resource Wars and Social Movements in Bolivia*. San Francisco: AK Press.
- De Soto, H.
2000 *The Mystery of Capital: Why Capitalism Triumphs in the West and Fails Everywhere Else*. Nueva York: Basic Books.
1989 *The Other Path: The Invisible Revolution in the Third World*. Nueva York: Harper and Row.
- Dibbits, I.; Peredo, E.; Volgger, R.; Wadsworth, A.
1989 *Polleras libertarias: Federación Obrera Femenina, 1927-1965*. La Paz: Tahipamu.
- Fernandez-Kelly, P.; Shefner, J.
2006) *Out of the Shadows: Political Action and the Informal Economy in Latin America*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- Franceschet, S.; Piscopo, J.
2008 “Gender Quotas and Women’s Substantive Representation: Lessons from Argentina”, *Politics and Gender*, 4(3): 393-425.
- Gerxhani, K.
2004 “The Informal Sector in Developed and Less Developed Countries: A Literature Survey”, *Public Choice*, 267-300.

- Gobierno Autónomo Municipal de La Paz
“Comerciantes en vías públicas” (documento no publicado),
revisado el 8 de marzo de 2015.
- Hart, K.
1973 “Informal Income Opportunities and Urban Employment in
Ghana”, *The Journal of Modern African Studies*, 61-89.
- Holland, A.
2015 “The Distributive Politics of Enforcement”, *American Journal
of Political Science*, 59(2): 357-371.
- Hondagneo-Sotelo, P.
2001 *Domestica: Immigrant Workers Cleaning and Caring in the Shadows
of Affluence*. Berkeley: University of California Press.
- Htun, M.
2004 “Is Gender like Ethnicity? The Political Representation of
Identity Groups”, *Perspectives on Politics*, 2(3): 439-458.
- Htun, M.; Ossa, J.
2013 “Political Inclusion of Marginalized Groups: Indigenous
Reservations and Gender Parity in Bolivia”, *Politics, Groups,
and Identities*, 4-25.
- Hughes, M.
2001 “Intersectionality, Quotas, and Minority Women’s Political
Representation Worldwide”, *American Political Science Review*,
105(3): 604-620.
- Itikawa, L.
2006 “Geometrias Clandestinas: O Trabalho Informal no Centro de
São Paulo”, *Centro da Metropole*, 340-362.
2006 “Vulnerabilidades de Trabalho da Rua: violencia, corrupcao e
clientelismo”, *São Paulo em Perspectiva*, 136-147.
- La Razón
2015 “Mujeres en la política” (artículo), revisado el 30 de abril de
2015 en http://la-razon.com/opinion/editorial/Mujeres-politica_0_2262373762.html
- Lazar, S.
2008 *El Alto, Rebel City: Self and Citizenship in Andean Bolivia*. Durham:
Duke University Press.

- Lehm, A.; Rivera Cusicanqui, S.
 1988 *Los artesanos libertarios y la ética del trabajo*. La Paz: Ediciones THOA.
- Lopez, S.
 2007 “Efficiency and the Fix Revisited: Informal Relations and Mock Routinization at a Nonprofit Nursing Home”, *Qualitative Sociology*, 30 (3): 225-247.
- Maclean, K.
 2010 “Capitalizing on Women’s Social Capital? Women-Targeted Microfinance in Bolivia”, *Development and Change*, 41(3): 495-515.
- Mainwaring, S. & Scully, T.
 1995 *Building democratic institutions: Party systems in Latin America*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Montero, L.
 2015 “La paridad en riesgo” en *La Razón*, revisado el 6 de marzo de 2015 en http://la-razon.com/opinion/columnistas/paridad-riesgo_0_2235376469.html
- Neuswirth, R.
 2012 *Stealth of Nations: The Global Rise of the Informal Economy*. New York: Random House.
- O’Donnell, G.
 1996 “Illusions about consolidation”, *Journal of Democracy*, 7 (2): 34-51.
- Peredo Beltrán, E.
Unión Sindical Femenina de Floristas, 1936-. La Paz: Fundación Solón.
 1992 *Recoveras de los Andes: Una aproximación a la identidad de la chola del mercado*. La Paz: Fundación Solón.
- Pinheiro-Machado, R.
 2011 *Made in China: (in)formalidade, pirataria, e redes sociais na rota China-Paraguai-Brasil*. São Paulo: HUCITEC Editora.
- Quota Project
 2015 “Bolivia”. Global Database of Quotas for Women, revisado el 17 de abril de 2015 en <http://www.quotaproject.org/uid/countryview.cfm?CountryCode=BO>

- Rice, S.; Patrick, S.
 2008 *Index of State Weakness in the Developing World*. Washington: Brookings Institution.
- Riviera Cusiquanqui, S.; Arnold, D.
 1996 *Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los años 90*. La Paz: Ministerio de Desarrollo Humano, Secretaría Nacional de Asuntos Étnicos, de Género y Generacionales, Subsecretaría de Asuntos de Género.
- Roever, S.
 2005 *Negotiating Formality: Informal Sector, Market, and State in Peru*. Berkeley: ProQuest.
- Rojas, B.
 1992 *Minoristas en los procesos democráticos*. La Paz: CEDLA.
- Schneider, F.; Buehn, A.; Montenegro, C.
 2010 *New Estimates for Shadow Economies all over the World*. Washington D.C.: World Bank.
- Shahriari, Sara
 2015 “Bolivia struggles with gender-based violence”. *Al-Jazeera America*, revisado el 30 de abril de 2015 en <http://america.aljazeera.com/articles/2015/4/30/bolivia-struggles-with-gender-based-violence.html>
- Simmons, B.
 2009 *Mobilizing for Human Rights: International Law in Domestic Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tassi, N.
 2012 *La otra cara del mercado. Economías populares en la arena global*. La Paz: ISEAT.
- Tassi, N.; Hinojosa, A.; Canaviri, R.
 2015 *La economía popular en Bolivia: tres miradas*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Tassi, N.; Medeiros, C.; Rodríguez-Carmona, A.; Ferrufino, G.
 2013 ‘*Hacer plata sin plata*’. *El desborde de los comerciantes populares en Bolivia*. La Paz: PIEB.

Vuletin, G.

2008 *Measuring the Informal Economy in Latin America and the Caribbean.*
Washington, D.C.: International Monetary Fund.

Women in Informal Employment Globalizing and Organizing
WIEGO Organization and Representation Database WORD, revisado
el 6 de diciembre de 2014 en <http://www.wiegodatabase.org/>

World Bank

2008 *Hacia empresas más formales y productivas.* Washington D.C.:
World Bank.

Reseña



"República Boliviana. Potosí. Cerro Mineral", lámina 28.

Album de paisajes, tipos humanos y costumbres de Bolivia (1841-1869). Biblioteca Nacional de Bolivia, 1991.

Desarrollo institucional y conocimiento Acerca de *Bolivia, su historia*¹

Cecilia Salazar de la Torre

A fines de los años 70 las ciencias sociales y humanas se vieron expuestas a su renovación epistemológica, habida cuenta del reconocimiento de su origen en el contexto de la modernidad, pero también de su capacidad para influir en el medio y transformarlo. Así quedó asentada la agencia de los científicos sociales y humanistas que, en el marco de sus quehaceres, también contribuyen a la estructuración de la sociedad, con lo cual se concuerda que la actividad académica e intelectual cumple funciones que van más allá de tan solo el plano cognoscitivo.

En ese contexto, situémonos desde la praxis del historiador y en su funcionalidad. Como señalaron varios autores, si la historia ha sido tradicionalmente concebida como una relación unilineal y ejemplificadora entre pasado y presente, ahora se la concibe como un acto reflexivo sobre nuestro acontecer actual. Es decir, la historia es indisociable de “la mirada oblicua que cada presente arroja sobre sí mismo, lograda desde su contraparte que es el pasado”, como dicen Alfonso Mendiola y Guillermo Zermeño.

Puesta así, la historia –como el conjunto de las ciencias sociales y humanas– ha asumido la función de darle consistencia a la relación Estado-sociedad, que devino en estructuras institucionales cuya finalidad expresa es la recreación del conocimiento, de acuerdo al desarrollo de la infraestructura

1 Coordinadora de Historia y *La Razón*, 2015.

económico-productiva y que, en el ámbito cultural, pasa por el llamado capitalismo impreso y la comunidad de lectores. Es decir, por la creación de sentido que las ciencias sociales y humanas traen consigo y que se enraíza en las pertenencias espaciales y temporales de la sociedad. El vehículo es la producción de escritura especializada. Si esto es así, es inevitable que la función política de las ciencias sociales esté fuertemente interpelada por eso que llamamos nación o comunidad imaginada y ante la cual posicionamos nuestra vocación intelectual.

Estos aspectos nos llevan a las condiciones objetivas y subjetivas que también son inherentes a la disponibilidad para el conocimiento que trae consigo el sujeto moderno, y a las instituciones que lo hacen posible, por ejemplo para garantizar la existencia de fuentes de información sistemáticas y abiertamente accesibles. En ese sentido, como señala Zavaleta, la nación que es fuerza productiva, también es conocimiento. La totalización de una es la totalización del otro, lo que quiere decir que una nación no se completa sino abarca al conjunto de formas institucionales que convergen en un destino común, entre las cuales están aquellas que posibilitan la idea de un pasado compartido.

La Coordinadora de Historia, que nos ofrece la importante colección titulada *Bolivia, su historia*, es una asociación académica surgida el año 1992, en un contexto de ampliación de posibilidades cognitivas, por ejemplo, gracias a ese extraordinario acto de voluntad pública que alentó Gunnar Mendoza al organizar el Archivo Histórico de Bolivia o, en otra escala, gracias a la decisión, en la ciudad de La Paz, de crear la primera carrera de historia en el sistema universitario boliviano, en la Universidad Mayor de San Andrés, a mediados de los años 60. Aún en medio de condiciones precarias, la disponibilidad de materia prima para otra historia estaba parcialmente dada, tanto como ciertas condiciones para su procesamiento profesional y especializado. Todo esto concuerda con el hecho de que la Coordinadora de Historia ingresó a un campo de disputa con recursos argumentativos anclados en una mejor disponibilidad de fuentes, en diálogo con especialistas de universidades extranjeras y con recursos humanos suficientemente preparados con los que comenzó a revisarse la historia boliviana post-nacionalismo revolucionario.

Pero el contexto del trabajo de la Coordinadora de Historia ha estado señalado, a su vez, por la caída del socialismo real y, localmente, por los avatares de nuestra naciente democracia en la que se enmarcó, a su vez, la caída del Estado de 1952 y sus fallidos propósitos unificadores que, a su vez, auspiciaron la caída del movimiento de los trabajadores mineros. Como resultado de ello vivimos la re-emergencia de las culturas sub-nacionales y, dentro de ellas, las auto-referencias étnicas, revitalizadas en su momento por la vigorosa conciencia katarista.

Esos fueron los motivadores centrales para reescribir la historia, teniendo como foco central de nuestra atención la heterogeneidad estructural del país, nombrada como un elemento distintivo de nuestra configuración, que sitúa entre medio la reflexión sobre la gran masa indígena. Haciéndonos eco de ello, volvemos a la idea de que a las ciencias sociales y humanas las interpela la comunidad imaginada, lo que para los bolivianos hace que nos fuera imprescindible referirnos constantemente al problema colonial como fase constitutiva e irresuelta de la nación boliviana y de sus posibilidades de unificación, objetivo destacable en esta oportunidad como el mejor logro de la colección, por la sistematicidad y amplitud del debate que nos ofrece. Sobre ese mismo eje y tras los vaivenes del poder hispánico, qué bien cala el reiterado nombramiento a un Estado en el que, en el marco de su supuesta soberanía, predominan prácticas alentadas por intereses privados que se gestaron en los gremios, desde el siglo XIX o, desde la fuerza de las otras soberanías, como las regionales o las comunidades indígenas.

De la misma manera, qué importante la sintonía de los aportes reflexivos sobre los caminos ya recorridos sobre la participación indígena en los mercados, incluido el capitalista, o en las guerras de la independencia y otras. Asimismo los aportes respecto a la participación de las mujeres o el devenir de las estructuras económicas o educativas, son un soporte sobre el cual se pueden abrir nuevos horizontes interpretativos, tanto como el que respecta a nuestra democracia, objeto de reflexión de nuevas generaciones. En todos los sentidos, el logro es ampliamente significativo, aunque queden pendientes otras deudas, por ejemplo relativas a la historia del movimiento obrero que no ha podido desprenderse, en esta ocasión, de las sujeciones del nacionalismo revolucionario.

Ahora bien, esta es una historia que ahonda en la conciencia nacional, más por profundidad que por extensión. Por ello, a pesar de los esfuerzos, una carencia en la colección es la inevitable concentración en la zona andina y occidental del país. Una lectura positivista diría que la historia registra lo que sucede y que, por ende, la nuestra lo hace en referencia a la centralidad que habrían tenido los hechos históricos en esta región. Frente a ello, hay que reiterar que nombrar a un hecho como hecho histórico también tiene como supuesto la disponibilidad de instituciones que le den sostén a la investigación. No habrá historia nacional que nos complete como sociedad en tanto esto no se haya desarrollado en todo el país y mientras las diferentes culturas no accedan a la posibilidad de escribir su historia. En ese sentido, toda historia nacional es y debe ser una historia plural y valerse de la autonomía intelectual de quienes la construyen. El monólogo de las historias oficiales solo tiene cabida en escenarios antidemocráticos.