

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA BOLIVIANA "SAN PABLO"
DEPARTAMENTO DE CULTURA Y ARTE

Ciencia Cultura^y

VOL.25 Nº 48 JUNIO AÑO 2022

ARTÍCULOS Y ESTUDIOS
IDEAS Y PENSAMIENTOS

En este número
Santa Cruz, un panorama 1950-2020



REVISTA DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA BOLIVIANA "SAN PABLO"

Ciencia Cultura^y

VOL. 25 N° 48 JUNIO AÑO 2022

R. P. José Fuentes Cano
RECTOR NACIONAL

Claudia Nacif Muckled
VICERRECTORA ACADÉMICA NACIONAL

Ximena Peres Arenas
RECTORA DE SEDE LA PAZ

Alejandra Echazú Conitzer
DECANA FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS DE SEDE LA PAZ

DIRECTORA

Alejandra Echazú Conitzer

COMITÉ EDITORIAL

Alejandra Echazú Conitzer
alejandra.echazu@ucb.edu.bo
Universidad Católica Boliviana "San Pablo"

Patricia Alegría Uría
palegria@ucb.edu.bo
Universidad Católica Boliviana "San Pablo"

Walter I. Vargas
walter.vargas@ucb.edu.bo

ILUSTRACIÓN DE LA TAPA

Armando Jordán: *No Hay Apuro*. Cuadro del Museo de Historia de Santa Cruz.

FOTOGRAFÍAS

Álbum Santa Cruz de la Sierra, ayer y hoy. De José A. Ribero (2007)

PRODUCCIÓN EDITORIAL

Patricia Alegría Uría
Walter I. Vargas

EQUIPO TÉCNICO

Rogelio Callizaya Nina (coord.)
Víctor Rojas (especialista en marcación)

E-MAIL

cienciayculturaucb@gmail.com

DIAGRAMACIÓN

Jorge Dennis Goytia Valdivia
behance.net/gyg-design1

IMPRESIÓN

DEPÓSITO LEGAL: 4 - 3 - 1148 - 99

ISSN: 2077-3323

Junio del año 2022
La Paz - Bolivia

Consejo editorial

Patricia Alegría Uría
Universidad Católica Boliviana "San Pablo"
palegria@ucb.edu.bo

Lorena Córdoba
lorenacordoba@conicet.gov.ar
Consejo Nacional de Investigaciones
Científicas-Argentina
Universidad Católica Argentina

Susana Seleme
suseleme@gmail.com

Mariel Palma
mpalma.p@ucb.edu.bo
Universidad Católica Boliviana

Diego Villar
dvillar@conicet.gov.ar
Consejo Nacional de Investigaciones
Científicas-Argentina
Universidad Católica Argentina

Victor Hugo Limpías Ortiz
victorlimpias@upsa.edu.bo
Universidad Privada de Santa Cruz de la Sierra

Victor Rojas
vrojasv@docente.uss.cl
Universidad de San Sebastián-Chile

Marco Antonio del Rio
marcodelrio@uagrm.edu.bo
Universidad Autónoma Gabriel René Moreno

Gustavo Pinto
gpinto@seminariosanlorenzo.com
Seminario San Lorenzo
Universidad Católica Boliviana

Editora invitada

Paula Peña Hasbún
Museo de Historia de Santa Cruz

CONTENIDO

Presentación	5
Artículos y estudios	9
Orígenes del modelo de desarrollo cruceño: el Comité de Obras Públicas y la Corporación de Desarrollo de Santa Cruz <i>Ana Carola Traverso-Krejcarek</i>	11
De la verdad al poder. Filosofía y política en dos pensadores cruceños <i>Enrique Fernández García</i>	39
Santa Cruz: el nuevo epicentro de la política en Bolivia 2001-2020, pero no del poder <i>José Orlando Peralta Beltrán</i>	69
Municipios de Santa Cruz en el periodo de la Participación Popular. ¿Convergencia o divergencia? <i>Casto Martín Montero Kuscevic y Miguel Sebastiano Chalup Calmotti</i>	97
La Chiquitania y los chiquitanos más allá del patrimonio jesuítico <i>Cecilia Martínez</i>	119
Educación patrimonial, interculturalidad y autonomía educativa para Bolivia, desde la ecorregión chiquitana <i>Claudia Vaca</i>	135

Las Misiones Jesuíticas de Chiquitos, Patrimonio de la Humanidad: descubrimiento y resurrección <i>Eckart Kühne</i>	161
La historia indígena en Santa Cruz: usos, abusos y enseñanzas <i>Isabelle Combès</i>	197
Ideas y pensamientos	213
La novela cruceña en los últimos 75 años: características e identidad en la narrativa oriental <i>Karin Gabriela Hollweg Urizar</i>	215
La festividad de Semana Santa en una comunidad chiquitana <i>Mario Arrien Gutiérrez</i>	245
Ensayos visuales	277
En otra parte el pasto es más verde <i>Alejandro Ugalde Hurtado</i>	279
Un mundo de posibilidades <i>Luis Daniel Ágreda</i>	291

Presentación

Santa Cruz, un panorama 1950-2020, es el título del N° 48 de la Revista *Ciencia y Cultura* que está dedicada al departamento de Santa Cruz.

Hacia 1950, la ciudad de Santa Cruz de la Sierra tenía 42.800 habitantes y el departamento en su conjunto llegaba a los 286.000 según el último censo de 2012, el departamento llegaba a los 2.657.762 habitantes y la capital 1.454.539, un crecimiento exponencial en setenta años que ha implicado una transformación social, demográfica, económica, política y cultural.

En la década de los cincuenta del siglo pasado, Santa Cruz era un departamento desvinculado del resto de Bolivia y visto como una tierra de porvenir. La Guerra del Chaco demostró su capacidad productiva y, después del desastre que significó esa contienda bélica y la inclusión de Santa Cruz en los programas de todos los partidos políticos que buscaban gobernar nuestro país, se inició lo que se conoce como Marcha hacia el Oriente. Los artículos y ensayos que se presentan en esta Revista analizan algunos de los aspectos que hicieron al departamento de Santa Cruz lo que actualmente es.

La supresión del poder municipal a partir de 1952 va a ser un detonante para el fortalecimiento de las instituciones de sociedad civil en Santa Cruz que exigirán al gobierno boliviano el pago de las regalías petroleras. Pago que se hará efectivo en 1964, con la presidencia de Barrientos y que permitirá la realización de las obras públicas necesarias para la transformación cruceña. El artículo de Ana Carola Traverso analiza dos instituciones gestoras del proceso de desarrollo cruceño, el Comité de Obras Públicas y la Corporación de desarrollo de Santa Cruz y cómo, entre 1964 y 1995, lograron la modernización de todas las regiones del departamento.

A partir de 1954, la vinculación cruceña con el país –debida a la inauguración de la carretera entre Santa Cruz de la Sierra y Cochabamba– y, con los países vecinos –gracias a la inauguración de los ferrocarriles a Corumbá (Brasil) y Yacuiba (Argentina)–, será fundamental para el desarrollo de una economía basada en la agropecuaria industrial y exportadora. Así como también, la carencia crónica de mano de obra se superará con la llegada de población migrante, tanto nacional como extranjera (japoneses, menonitas, rusos, chinos, coreanos, argentinos y brasileños), lo que permitirá el cambio económico generando

cambios demográficos muy interesantes en la conformación social cruceña y, por ende, en su peso político.

La vuelta a la democracia en 1982, la búsqueda de la recuperación de poder local a través de alcaldes será la marca política cruceña que se logrará en 1985 con la elección de los concejales municipales y en 1994 con la aprobación de la ley de Participación Popular. El impacto de la municipalización del país ha ocupado a muchos investigadores, sin embargo, la mirada que hacen Martín Montero Kuscevic y Miguel Chalup muestra que es urgente realizar nuevas aproximaciones a un proceso por demás laureado.

Por ello el artículo de Enrique Fernández García sobre dos pensadores del siglo XX cruceño, Manfredo Kempff Mercado desde las ideas filosóficas y Sergio Antelo Gutiérrez desde las ideas políticas, muestra cómo se concibe Bolivia desde Santa Cruz, desde la marginalidad y el cuestionamiento a las estructuras centralistas del poder. De igual manera José Orlando Peralta, analiza el peso político de Santa Cruz en los primeros veinte años del presente siglo y la visión que se tiene, desde esta parte del país, del Estado, del poder y de las formas de hacer política.

Santa Cruz está compuesta por varias regiones fisiográficas y culturales, una de ellas la Chiquitania que ha adquirido relevancia no sólo por su capacidad económica, sino fundamentalmente cultural. En la década de 1950, el Estado boliviano reconocerá el valor patrimonial de las antiguas misiones de Chiquitos gracias nuevamente a la sociedad civil que se movilizó para su protección y posterior restauración. El artículo de Eckart Kühne muestra que el proceso de restauración y la posterior declaratoria de patrimonio cultural de la humanidad, no sólo de los templos sino de los pueblos como cultura viva, no fue obra del Estado sino de la gente. Así mismo el artículo de Cecilia Martínez cuestiona la visión paternalista que se tiene sobre el pueblo chiquitano y cómo son los mismos chiquitanos quienes demandan su reconocimiento territorial como actores centrales en ese territorio.

En esa línea, Claudia Vaca analiza el impacto de la Ley de Educación N° 070 en la Chiquitania y el impacto de las tecnologías en los procesos educativos actuales. El artículo incita a la urgencia de un debate real sobre la situación de la educación así como del respeto al lenguaje y las tradiciones culturales no sólo de los chiquitanos sino de todos los pueblos indígenas de Bolivia.

Para finalizar el segmento de artículos dedicados a la Chiquitania, Isabel Comés analiza el devenir de la historia indígena en Santa Cruz desde dos vertien-

tes, una, que instrumentaliza lo indígena romantizando su pasado y presente; la otra, la científica que va más allá e intenta comprender la gran diversidad étnica del departamento.

En el segmento dedicado a ensayos, se presentan dos textos. El de Karin Hollweg que analiza la producción literaria cruceña y las representaciones que en ella se trabajan. Por su parte, Mario Arrien trabaja las representaciones de los chiquitanos actuales en las fiestas de su calendario anual, centrándose en la Semana Santa de una población chiquitana no misional. Una interesante mirada que evidencia cómo fuera del circuito misional las comunidades post jesuíticas mantienen la religiosidad propia de las antiguas reducciones.

Los ensayos visuales muestran dos interpretaciones de Santa Cruz de dos jóvenes creadores. Primero la del artista plástico Alejandro Ugalde, quien a partir de una mirada crítica a la ciudad de Santa Cruz de la Sierra, intenta encontrar sus orígenes, y la segunda la del diseñador Luis Daniel Ágreda. Ágreda, en la búsqueda de encontrar su identidad trabaja con los materiales y las texturas de un pasado reinterpretado; su trayectoria como diseñador va más allá de la moda por la moda, llegando a la creación artística a través del diseño y los textiles.

Sabemos que este número es solamente una aproximación a Santa Cruz y su transformación, que quedaron muchos temas pendientes sobre la economía, el medioambiente, la demografía, los otros grupos indígenas, las nuevas manifestaciones culturales. Celebramos que la Revista *Ciencia y Cultura* abra espacios a los departamentos que conforman Bolivia, porque será a partir de las reflexiones académicas e intelectuales que se logrará la cohesión social que necesita nuestro país después de décadas de mutuo desconocimiento.

Paula Peña Hasbún

Artículos y estudios



Izquierda: Vista de la acera norte de la Plaza 24 de Septiembre, Casa Salmon, Banco Central de Bolivia, Casa Zeller.
Derecha: Vista de la acera norte de Plaza 24 de Septiembre, Banco de la Nación Argentina, Palacio Prefectural, Alcaldía Municipal, año 2005.

DOI: <https://doi.org/10.35319/10.35319/rcyc.2022481270>

Orígenes del modelo de desarrollo cruceño: el Comité de Obras Públicas y la Corporación de Desarrollo de Santa Cruz

The Origins of the Cruceño Development Model: The Committee of Public Works and the Development Corporation of Santa Cruz

Ana Carola Traverso-Krejcarek*

Resumen

El modelo de desarrollo cruceño es uno de los fenómenos de transformación más importantes de Bolivia, dada su adaptación, resiliencia y participación a escala regional. Basado en la habilidad de asociación y planificación a partir del sistema cívico e institucional, el modelo de desarrollo cruceño se ha mantenido activo a lo largo de tiempo. Pero este modelo también ha sufrido mutaciones considerables, que es necesario señalar. Este ensayo busca explorar los orígenes del modelo de desarrollo cruceño, analizando su estructura, sus logros y su impacto. Se busca sistematizar sus principales contribuciones a la historia política y económica del país.

Palabras clave: historia; región; desarrollo; transformación; impacto.

* Centro de Estudios Cruceños-Museo de Historia UAGRM.
Contacto: anacrolatraverso@gmail.com
ORCID: 0000-0001-7509-4046.

Este trabajo no entraña conflicto de interés con institución o persona alguna.

Abstract

The Cruceño development model is one of the most important transformation phenomena in Bolivia, given its adaptation, resiliency, and engagement at a regional scale. Based on the civic institutional system's capacity of association and planning, the Cruceño model of development remains active throughout time. But this model has suffered considerable mutations that must be addressed. This essay seeks to explore the origins of the Cruceño model of development, analyzing its structure, achievements, and its impact. Thus, it seeks to codify its main contributions to the country's political and economic history.

Key words: history; region; development; transformation; impact.

1. Introducción

El modelo de desarrollo cruceño es un fenómeno social, político, económico y cultural. Como tal, sus componentes han despertado interés y motivado investigaciones desde hace varias décadas. Abordado como estudio de caso por académicos nacionales e internacionales, este proceso de transformación ha tenido implicaciones profundas para el país en su conjunto. Puede sostenerse que este modelo de desarrollo, tan propiamente regional, es imprescindible para entender la Bolivia de hoy.

Como proceso, el modelo de desarrollo cruceño ha afectado a la sociedad cruceña que ha visto cómo los cambios y transformaciones producidas en el espacio geográfico que Santa Cruz representa se aceleraron exponencialmente, afectándola de forma irreversible. Las investigaciones que más han tratado el modelo de desarrollo cruceño se han centrado en el campo de la economía, con reverberaciones en la demografía. Por ejemplo, desde la economía, se ha intentado dar respuestas a cómo y en qué medida el crecimiento y diversificación de la base productiva cruceña ha contribuido y, continúa haciéndolo, al producto interno bruto del país. La inyección de capitales públicos y privados, nuevos modelos de asentamientos humanos –con sus subsecuentes padrones de urbanización– y la construcción de infraestructuras productivas son temas de estudio que vienen siendo sistematizados hace décadas.

Asimismo, los cambios en la esfera social y cultural, en los patrones de consumo y estilos de vida a partir del influjo económico y migracional (tanto interprovincial, interdepartamental y de migración extranjera) también han producido importantes contribuciones a la literatura académica. Estos estudios

se han enfocado en analizar los cambios que Santa Cruz ha vivido desde que el modelo de desarrollo cruceño se consolidara. Problemas sociales derivados de estos cambios, sus efectos en la cultura y en la construcción de la identidad cruceña son ejemplos de investigaciones realizadas desde este campo.

Santa Cruz está, pues, asociada con progreso y movilidad social. Y una parte significativa de los estudios referidos a la segunda mitad del siglo XX se han concentrado en los fenómenos sociales generados a partir del proceso de modernización rápida y de apertura al mundo. Esto se explica por la necesidad de comprender los ajustes y reajustes causados por estos factores.

No obstante, el modelo de desarrollo cruceño aún necesita ser estudiado más allá del argumentario que reivindica su éxito y pujanza. El fenómeno de desarrollo cruceño debe ser abordado con una perspectiva de mayor amplitud y profundidad para explicar sus causas. En este sentido, es necesario recurrir a la historia y a la política para lograr este cometido. Dado que suele esquivarse la contradicción mayor que explica el surgimiento del modelo de desarrollo cruceño —la cuestión regional—, se hace preciso retornar a ella para entender cómo ésta se ha manifestado a lo largo del tiempo. Es menester también notar que la cuestión regional se aplica tanto a Santa Cruz como al resto del país, dado el peso que las regiones bolivianas ocupan en la construcción del Estado boliviano.

Volcando la mirada a la dimensión política, en el estudio de la gobernanza construida por las instituciones que enarbolaron el modelo de desarrollo cruceño se encuentran explicaciones a cómo y por qué fue posible que este modelo pudiera activarse e implementarse a lo largo de las décadas. La historia o *la política que fue* se torna imprescindible como marco para analizar el andamiaje institucional cruceño y estudiar cómo se construyó una visión de desarrollo regional para sí. Si bien esta forma tan particular de hacer política y de hacer región fue germinando dentro del marco estatal boliviano, el modelo de desarrollo cruceño se cristalizará a partir de las luchas por el 11% de las regalías de petróleo. Este cruento episodio en la historia regional se constituyó como quiebre histórico con la política nacional, marcando profundamente a una generación de cruceños. Gracias a lo sucedido se sentaron las bases institucionales, políticas y económicas para crear un modelo de desarrollo propio, que terminó cosechando éxitos y una transformación sin precedentes en la historia boliviana.

Abordar la dimensión política del modelo de desarrollo cruceño requiere centrarse en sus instituciones matrices: el Comité de Obras Públicas —que pos-

teriormente se transformará en Corporación de Desarrollo de Santa Cruz. Ambas instituciones representan lo más sofisticado del pensamiento político regional. En éstas, se puede comprobar una concentración significativa de estrategias efectivas de acción público-privada con sello propio. En ambas yacen, además, los antecedentes más importantes de la planificación del espacio cruceño a escala urbana y regional.

La gobernanza construida desde el Comité de Obras Públicas y después la Corporación de Desarrollo de Santa Cruz son modelos similares entre sí, aunque *sui generis* en el contexto boliviano e internacional. No fueron propiamente instituciones públicas sino mixtas, dada su composición. Ambas accedieron a fondos derivados de la industria petrolera principalmente, administrándolos de forma efectiva, apalancando desarrollo productivo a partir de ellos. Fueron instituciones que lograron ser avaladas por ley, gracias al impulso de sus promotores, y estuvieron compuestas por diversas instituciones representativas de la sociedad civil organizada. Empresarios, campesinos, obreros, agricultores, universidades, cooperativas, entidades públicas y organizaciones cívicas conformaron sus directorios. Gracias al ejercicio de deliberación en la toma de decisiones sobre desarrollo regional, el departamento construyó autonomía político-administrativa para la ideación, diseño y ejecución de políticas públicas regionales. Incluyeron, de esta forma, una pluralidad de voces e intereses, representando a actores vinculados a la esfera local, regional y nacional.

Una revisión histórica de estos dos cuerpos público-privados demuestra que en estos organismos se originó y consolidó un contrapoder de base regional dado su alcance y su misión. El mismo estuvo legitimado a partir de un proceso de insubordinación político-ideológica respecto al gobierno nacional. Puede sostenerse que, dado este quiebre estructural respecto al Estado boliviano, Santa Cruz sentó las bases de su propia visión de desarrollo, llevada a cabo a partir de sus órganos estatales regionales y consagrando su propio proceso de insubordinación fundante. El sistema institucional y las políticas necesarias para llevar a cabo esta visión de desarrollo florecieron en la medida que su gobernanza obtuvo poder en la toma de decisiones sobre política regional. Esto permitió la consolidación de espacios de deliberación y de ejecución de políticas públicas regionales en un contexto donde la centralidad de toda decisión política y administrativa era por demás agobiante dada su verticalidad y su aridez.

El presente ensayo busca explorar los orígenes del modelo de desarrollo cruceño, partiendo de la cuestión regional para entender la dialéctica entre Estado y Región. Se busca explicar cómo fue posible que Santa Cruz generara su propio

proceso de insubordinación fundante, pasando de ocupar un lugar periférico a uno central. Se analizará también, el despliegue de instrumentos y políticas regionales que posibilitaron el desarrollo del departamento. Finalmente, se analizará su impacto.

2. Santa Cruz: cuestión regional e insubordinación fundante

¿Cómo nace la cuestión regional en Santa Cruz? Entendida como un problema o contradicción abierta e irresuelta de profunda complejidad, la cuestión regional cruceña hace referencia a la permanente e histórica tensión entre Santa Cruz y Bolivia. La dialéctica detrás de la cuestión regional surge a partir de la confrontación de las fuerzas sociales activas de los proyectos políticos y económicos propios de la región o del departamento y de las fuerzas sociales activas detrás del proyecto político y económico que han moldeado el Estado boliviano.

Es preciso señalar que la cuestión regional constituye un prisma imprescindible para abordar la historia boliviana y atañe no sólo a Santa Cruz, sino a todos los departamentos del país. Tanta relevancia tiene la cuestión regional, que la contribución de diversos historiadores a este tema es harto significativa. José Luis Roca sostenía que, “la historia de Bolivia no es la historia de su lucha de clases, sino la historia de sus luchas regionales” (2007, p. LI). Dado que la cuestión regional no ha podido ser resuelta debido a las debilidades internas y estructurales del Estado boliviano, la misma se vuelve una categoría analítica de trascendental valor para entender la política nacional y las dinámicas de sus regiones con respecto al Estado.

Un ejemplo del peso que adquiere la cuestión regional se puede ver de forma más nítida en la construcción de relaciones de poder a partir de la persecución de intereses económicos específicos. Comprobable en las distintas fases de la historia boliviana, los factores de identidad étnica o regional han sido instrumentalizados en la construcción de otredad o sub-alteridad desde el poder. Desde esta perspectiva, el regionalismo –derivación de la cuestión regional– es visto como nocivo, por creer que este crea problemas artificiales, oscureciendo

los reales, generando animosidades internas y entorpeciendo la eficiencia¹ de la administración del Estado. Desde esta perspectiva, el regionalismo

...no es desarrollo regional o la historia de una de las regiones del país. Tampoco significa los esfuerzos de las regiones vecinas pertenecientes a diferentes países para hacer causa común al confrontar los desafíos de modernidad, globalización o desarrollo en maneras diferentes a los estados a los que pertenecen (Roca, 2008, p. 65).

Pero esta visión tiene su contraparte. Desde las regiones –y concretamente desde Santa Cruz– las reivindicaciones regionales han sido entendidas a partir de la demanda por el cumplimiento de derechos y de protección de intereses que, si bien son regionales, también atañen a la nación boliviana en su conjunto. “El regionalismo cruceño subyace a factores económicos y sociales presentes en el desarrollo histórico, generadores de una consciencia colectiva propia, con tendencia autonomista al interior de la formación nacional” (Sandoval, 1985, p. 150).

Lo cierto es que la cuestión regional ha servido para definir a los adversarios o enemigos, sean históricos o coyunturales, del Estado boliviano, aunque éstos no se auto identifiquen a sí mismos como tales. Sea utilizando las categorías étnicas o categorías regionales como marcadores de diferenciación, el poder ha instrumentalizado el argumentario respecto al regionalismo para la construcción de discursos que justifican la imposición de políticas excluyentes. Al contrastar esta aseveración en el marco de teorías sobre la dependencia nacional en países periféricos, es preciso recordar que cuando los Estados son subordinados ideológicamente, estos no expresan la cultura de sus pueblos ni persiguen los intereses nacionales (Gullo, 2019, p. 32). El “espíritu objetivo” o cultura de los pueblos no puede expresarse

... cuando las estructuras de conducción estatal están ocupadas por una burocracia política corrompida o por una élite que, subordinada ideológicamente, expresa la cultura de otro pueblo o es funcional a las necesidades políticas y económicas del Estado extranjero que las ha cooptado (Gullo, 2019, p. 31).

Aplicado al caso del Estado boliviano –débil y poco cohesionado–, las luchas internas entre las fuerzas regionales y el gobierno central han contribuido a su

1 Autores como Laurence Whitehead ya señalaban en 1973 la existencia de desviaciones a la idea de estados nacionales fuertes y centralizados. En concreto, apuntaba al caso boliviano como anormal, donde la interacción entre el gobierno nacional y las fuerzas políticas de base regional no estaban resueltas. En este sentido, se da por sentada la efectividad de las actividades desde el centralismo, donde los estados nacionales pueden generar estabilidad, orden y articulación de sus bases demográficas e infraestructura. Pero sus investigaciones sobre el poder local-nacional en Bolivia demostraban cuán anormal era el caso boliviano. Asimismo, un año antes, en 1972, Valerie Fifer aseveraba lo mismo luego de demostrar cómo muchas iniciativas estatales bolivianas en el primer siglo de vida republicana fueron extremadamente ambiciosas, pero desastrosamente imprácticas.

propia inviabilidad. Y en estas pugnas, el argumentario utilizado en este proceso de debilitamiento de la consciencia nacional ha partido del deprecio a los intereses políticos y/o económicos de las regiones.

El problema nacional-estatal no podría plantearse como el de una nación sin Estado, sino al contrario, el de un Estado sin nación: un Estado vaciado desde la exterioridad que por su naturaleza de clase y su praxis político-ideológica no es, o no quiere ser nacional. Pues, a lo largo del desarrollo histórico alto-perú-boliviano, los sujetos colectivos de la nación, que podrían homologarse a la sociedad civil por el grado de representación política que expresan, muestran una vocación y una praxis política nacional la voluntad de construir un proyecto histórico de poder basado en el poder étnico, o regional, o de las clases subalternas, pero cuya voluntad ha sido quebrada desde el Estado (Sandoval, 1991, p. 113).

¿Pero qué puede explicar esta inviabilidad crónica? Bolivia nace aún marcada por la relevancia de la producción minera para la economía del país. Esta dependencia determinará, en buena medida, las decisiones de vertebración territorial y las políticas estatales durante las primeras décadas de vida republicana.

Durante sus primeras décadas de vida, la República de Bolivia adoleció de escasas modificaciones en el ordenamiento territorial y poblacional, que mantuvo como espina dorsal el macizo andino, cuyo mecanismo estructurante había sido establecido por la jurisdicción de la Audiencia de Charcas lo mismo que por la producción minera del territorio potosino (López Beltrán, 2021, p. 243).

No obstante, esta economía se encontraba ya desde el siglo XVIII sumida en una crisis endémica. El grado de afectación de esta crisis al Estado fue tal, que

... la relación político-espacial con la que nace el Estado republicano prescinde de los espacios geográficos predominantes en la formación social colonial, tomando como base la división borbónica absolutista, burocráticamente centralizada, donde la falta de representación de las fuerzas sociales regionales da lugar al conflicto político-espacial republicano. Supuesto histórico que al articular el problema político-espacial con sus antecedentes coloniales (...) hundan sus raíces en la crisis de la minería colonial (Sandoval, 1991, p. 196).

Esta crisis endémica tendrá consecuencias hacia fuera –subordinación de la economía boliviana como proveedor de materias primas y concretamente de minerales– y hacia adentro del país. Hacia adentro, el diseño de políticas estatales de corte liberal, pero sesgadas y desiguales en su aplicación –dadas las diferenciaciones que desde el Estado se crean y perpetúan– gestará un modelo de desarrollo que priorizará la geografía andina sobre las demás. Dentro de sí misma (de la geografía andina), sentará las bases de un tipo de ciudadanía excluyente, donde la variable indígena será un factor de diferenciación justificando la exclusión de derechos y negándoles el ejercicio de ciudadanía plena.

En relación con el Oriente, durante los primeros cincuenta años del gobierno republicano se consolidó una política de territorios agregados. Como lo señala Fifer, la “apariencia de unidad” fue mermando en la medida en que se consolidaba la república y desaparecía la influencia del poder de España sobre la esfera territorial del nuevo estado nación. Si bien durante un período de cien años se incentivaron proyectos de colonización en los territorios del Oriente, el trato a la región fue de inferioridad o de discriminación geográfica y cultural.

Santa Cruz era tratada por el gobierno como una zona aparte, como una zona marginal, una frontera que contenía los empujes brasileños, y merecía por ello una atención particular; pero también por lo primero –zona marginal–, de estatus inferior, con la cual no se podría contar para reforzar el Estado (Peña, 2022).

Una vez que entraron en vigor las políticas liberales, las asimetrías producidas por una desigual aplicación de las políticas económicas sumirán a la región a una crisis prolongada. Santa Cruz sufrirá las consecuencias de la negativa a exenciones temporales de impuestos y la ausencia de incentivos mediante préstamos a la industria cruceña. Estas políticas afectarán el potencial de desarrollo económico regional durante lo restante del siglo XIX y comienzos del XX.

Santa Cruz estaba inmersa en una profunda crisis económica como consecuencia de la política librecambista adoptada por el gobierno nacional, a partir de 1872. El librecambio fue nefasto para Santa Cruz ya que rompió con los circuitos comerciales de los productos cruceños a la zona andina (Rodríguez, 1993, p. 82). No había posibilidad de competir con los productos peruanos y chilenos que eran más baratos y de mejor calidad (Peña *et al.*, 2003, p. 59).

En la medida en que políticas de corte liberal asimétrico van moldeando el Estado boliviano, la crisis económica padecida en la región se entenderá como un proceso de exclusión y postergación de los intereses departamentales. Además de ir sedimentando la consciencia de sí como región con una cultura y base social propia, con intereses diferentes a los nacionales, el reclamo de integración geográfica y económica se irá acrecentando. Ello consolidará un sentimiento de desconfianza respecto al gobierno central.

Hay entonces un lapso de más de cincuenta años durante los cuales se agudiza el aislamiento del oriente y su estancamiento económico. Esto provoca, a su vez, suspicacias, resentimientos y radicales actitudes localistas que concluyen llevando a Santa Cruz a primer plano (Roca, 2007, p. 17).

Entre la segunda mitad del siglo XIX y comienzos del XX se produjeron diversas protestas políticas de envergadura², pero no será hasta la Lucha del 11%

2 La Revolución Federal de Andrés Ibáñez de 1877, La Rebelión de los Domingos, 1899, la manifestación del Ferrocarril o Nada, 1925, el surgimiento de partidos políticos regionales, etc.

entre 1957 y 1959 que se llegue al punto de máxima inflexión para la cuestión regional. La adscripción regional a la Lucha del 11% de regalías de petróleo fueron entendidas en Santa Cruz como la única garantía para atender las necesidades originadas por el déficit de infraestructura y servicios que la región sufría desde la independencia. Esperanzados en obtener la asignación de un porcentaje sobre la producción de petróleo con base en el código de petróleo de 1938, los cruceños tuvieron que enfrentarse con el gobierno central durante los años en cuestión para evitar la pérdida de estos recursos.

Organizados como movimiento cívico, estos enfrentamientos incluyeron huelgas, represalias violentas y persecuciones políticas contra líderes cruceños y posteriormente negociaciones fallidas entre Santa Cruz y La Paz. La lucha finalmente culminó con la aprobación de la ley interpretativa que establecía 11% de regalías sobre la producción de petróleo para el departamento productor en su integridad. La Lucha por las Regalías se convirtió en un momento histórico para Santa Cruz, tanto por la victoria como por el sufrimiento que su aprobación supuso.

El conflicto concluyó dejando una huella profunda en la conciencia de la sociedad civil sobre la difícil tarea que le tocó realizar para lograr sus derechos regionales. En el transcurso de estas luchas cívicas, el gobierno dispuso dos veces ocupaciones armadas sobre Santa Cruz lo que, junto a la arbitrariedad de los caudillos del partido en cuanto a la represión, y las permanentes indicaciones del gobierno de separatismo, contribuyeron a conformar una conciencia regional contraria al centralismo (Sandoval Arenas *et al.*, 2003, p. 91).

La lucha por las regalías también significó el convencimiento entre las clases medias y políticas cruceñas de que el futuro de Santa Cruz dependía de los cruceños, y no de los gobiernos nacionales de turno. La conciencia para sí de la noción de “región” se había consolidado, marcando un punto de no retorno en el ejercicio de ciudadanía y de un nuevo tipo de política: la regional.

Puede entonces afirmarse que fue gracias a este hecho histórico que la región alcanzó el “umbral de poder” necesario para cambiar la correlación de fuerzas respecto al sujeto político-estatal de subordinación. El “umbral de poder” fue un factor *sine qua non* para lograr cambiar su situación de desventaja respecto al gobierno nacional. Por “umbral del poder” se entiende

... un quantum de poder mínimo necesario por debajo del cual cesa la capacidad autonómica de una unidad política. “Umbral de poder” es entonces, el poder mínimo que necesita un Estado para no caer en el estadio de subordinación, en un momento determinado de la historia (Gullo, 2019, p. 45).

Lo paradójico del “umbral de poder” alcanzado por los movimientos políticos que enarbolaron la cuestión regional cruceña está en la naturaleza de la insubordinación fundante que Santa Cruz generó para sí luego de alcanzarlo. Santa Cruz, sus movimientos cívicos y el contrapoder creado para implementar su insubordinación fundante permanecieron vinculados al Estado boliviano, nunca negando su adscripción a la causa nacional. No obstante, construyeron estructuras político-administrativas propias, las mismas que posibilitaron un proyecto alternativo de Estado.

Antes de 1971 la política local refleja los avatares de la política nacional; a partir de 1971 es la política nacional la que refleja los avatares de la política local: la sucesión de los presidentes del país se hace dependiente de las relaciones con una neo-oligarquía cruceña, lo suficientemente aguerrida y respaldada por la población local como para intentar imponer candidatos o, al contrario, para oponerse a aquellos que considera como sus adversarios (Lavaud, 1998, p. 295).

Este hecho merece ser resaltado. El caso cruceño se presenta como un modelo de insubordinación fundante peculiar dada su doble insubordinación –como región periférica dentro de un país periférico. Si bien las fuerzas regionales adquieren un grado de autonomía mínima necesaria para implementar su propia gestión territorial y de desarrollo, “[...] por su dinámica autonomista podemos decir que se trata de un Estado dentro del Estado” (Antelo, 1985). Dicho también de otra manera, desde Santa Cruz se propondrá un modelo propio alternativo de Estado dentro del Estado boliviano. A continuación, se abordará la composición del contrapoder regional y del modelo de desarrollo esgrimido en su seno.

3. Los orígenes del contrapoder regional

El contrapoder regional nace a partir de la revigorización de una institución que llevaba ya treinta años de existencia –el Comité de Obras Públicas. Esta institución había nacido en 1931 para financiar caminos interprovinciales y tuvo, como fuente principal de financiamiento, las rentas del impuesto sobre alcoholes aguardientes del departamento de Santa Cruz³.

No obstante, una serie de modificaciones jurídicas fueron realizadas tanto para la recomposición de los miembros del Comité de Obras Públicas como de sus competencias a lo largo de las décadas siguientes. En este proceso, se fue abo-

3 Bolivia. Ley de 13 de junio de 1931. *Empréstito. Autorízase la colocación de \$3.000.000 para impulsar la vialidad del Oriente, destinando las rentas del impuesto sobre alcoholes y aguardientes del departamento de Santa Cruz para el servicio* (Bolivia: Gaceta Oficial de Bolivia, 1931), Art. 1.

gando paulatinamente por mayor autonomía, primero administrativa y luego financiera. Es más, entre 1932 y 1963 fue necesario negociar con militares y con las fuerzas políticas de turno para el desarrollo de competencias propias.

En este proceso, dada la ausencia de controles para la inversión de fondos, adquisición de maquinaria y ejecución presupuestaria, el Comité de Obras había vivido ya de primera mano las dificultades ocasionadas por el centralismo. Distintos miembros de su directorio –entre ellos autoridades asignadas por el gobierno central como el prefecto y el alcalde– la prensa local y parlamentarios regionales habían hecho eco de su frustración por no tener la capacidad de controlar cómo se realizaban las obras e inversiones que desde la región se planteaban como necesarias⁴.

En efecto, todo pedido de maquinarias o implementos que requiere para los trabajos –asunto que de por sí ya es largo– tiene que ser efectuado por intermedio de la Dirección General de Obras Públicas de La Paz, mediante trámites sumamente morosos [...] el Comité no interviene en estas compras, de manera que el costo sobre dichas adquisiciones, que constituyen las más importantes inversiones de fondos, se la ha encomendado a entidades ajenas al Comité. Y aún en lo que más directamente es atribución suya, como la designación de personal, base de una buena marcha en sus dependencias, tampoco tiene el Comité la suficiente autonomía. Existe, además, una dualidad de autoridades en materia de Obras Públicas: el Comité y el Cuerpo Técnico de Ingenieros. Esta circunstancia hace virtualmente nulo todo control eficiente de parte del primero (Entrevista a José Ramiro Velarde, 7 de marzo, 1939)⁵

Luego de la victoria que supuso la lucha por las regalías del 11%, se decidió revigorizar al Comité de Obras Públicas, asignándole la administración de estos fondos. Gracias a las gestiones del senador e ingeniero cruceño Omar Chávez Ortiz y del ministro de Obras Públicas, Guillermo Ariñez Velasco⁶, el Decreto Supremo 06496 con Fuerza de Ley fue aprobado el 14 de junio de 1963. Finalmente se conseguía capacidad real de planificación de un muy ansiado desarrollo contando con la creación de cuerpos técnicos, y la obtención permanente de recursos, un cuerpo de deliberación más robusto.

Esta nueva versión de Comité de Obras Públicas entró en vigor entre 1963 y 1978. A partir de 1978, el Comité de Obras Públicas se convirtió en Corporación de Desarrollo de Santa Cruz. Esta transición no fue casual ni arbitraria. Fue el resultado de una larga negociación con el gobierno central,

4 Ver: Traverso-Krejcarek (2022).

5 Entrevista a José Ramiro Velarde publicada en “¿Qué es el Comité de Obras Públicas en Santa Cruz?”, *El Tiempo*, 7 de marzo de 1939.

6 Coronel nacido en el interior del país y alcalde de Santa Cruz entre 1958 a 1959.

habiendo sido propuesta por el propio Comité de Obras Públicas desde finales de la década de 1960⁷. La razón: ampliar las competencias legales para alcanzar un modelo de desarrollo regional que pudiera dar cuenta de las necesidades de las provincias de manera efectiva, al igual que de proyectos de industrialización localizados en otros rincones del departamento. Esto permitiría garantizar un nivel de desarrollo y bienestar más elevado, llevando inversiones, empleo y multiplicando oportunidades de generación de riqueza.

Por su lado, la Corporación de Desarrollo de Santa Cruz entró en vigor en 1978, para finalmente cerrar operaciones en diciembre de 1995. En la transición de Comité de Obras Públicas a Corporación de Desarrollo, el contrapoder regional se efectivizó luego de aprobarse la Ley 15307 del 21 de febrero de 1978. No obstante, alcanzar este nuevo “umbral de poder” tuvo su precio. Para obtener mayores capacidades y espacio de consolidación estatal con sello regional, hubo que negociar la incorporación de más actores designados por el gobierno central a su gobernanza.

Debe también señalarse que el contexto político y económico en el cual entró en vigor la Corporación de Desarrollo de Santa Cruz fue turbulento. En el ámbito político, la transición de la matriz del contrapoder coincidió con una seguidilla de dictaduras militares en el poder hasta alcanzar la democracia en 1982. En el marco de las reformas neoliberales de mediados de la década de 1990, la Corporación fue finalmente extinguida.

[...] el gobierno nacional tenía otros planes: cerrar y extinguir cualquier atisbo de poder político autónomo departamental, para que todo esfuerzo de planificación correspondiente sea centralizado desde la sede de gobierno⁸. Incluso los ex presidentes de la institución protestaron contra esto⁹, pero se impuso las disposiciones que desde el gobierno central decretaron su finalización (Traverso-Krejcarek, 2022).

En el ámbito económico, durante este ciclo se produjo primero un auge sin precedentes del precio internacional del petróleo. Luego de la caída del precio de las materias primas, se vivió la peor hiperinflación en la historia republicana –

7 Ver: Comité de Obras Públicas, 1968. Asimismo, este esfuerzo para garantizar la transición institucional de Comité de Obras Públicas a Corporación se avalará en la aprobación de la Ley 422 del 19 de noviembre de 1968, que autoriza al Comité de Obras Públicas a contratar para efectuar un estudio para transformar al Comité de Obras Públicas a Corporación de Desarrollo.

8 Como afirmaría el ex gerente de la institución, Oscar Tonelli, poco antes de que las corporaciones regionales de desarrollo fueran disueltas, se propuso una reunión en donde un grupo de técnicos de CORDECRUZ argumentó ante el entonces presidente de la república Gonzalo Sánchez de Lozada, que se preservase intacta la Unidad de Planificación Regional (UPR). Pero este planteamiento no fue escuchado, ya que, según el argumento de Sánchez de Lozada, la planificación en el país debía estar centralizada.

9 Rolando Aguilera Pareja, ex presidente del Comité de Obras Públicas, fue una de las principales voces de protesta.

con consecuencias para las inversiones públicas. La Corporación de Desarrollo sobrevivió la aplicación de medidas de estabilización monetaria, la introducción de fondos de inversión social y el viraje en las políticas de desarrollo nacional. “Los fondos [fueron] capaces de obtener montos significativos de ‘dinero fresco’ de la comunidad internacional (mayormente en forma de préstamos blandos), evitando los canales gubernamentales tradicionales y distribuyendo rápidamente los recursos a los proyectos orientados a los pobres” (Siri, 2003). Pero también lidió con la transferencia y gestión de empresas estatales nacionales, sufriendo el remate de las suyas y de sus propios proyectos de desarrollo.

4. Composición del contrapoder regional

Para estudiar las instituciones matrices del contrapoder regional y del modelo de desarrollo cruceño, es preciso partir por su composición orgánica y hacer un análisis comparado de la labor realizada en cada una de sus fases. A continuación, se incluye un resumen de la estructura de los distintos directorios de las instituciones matrices del contrapoder regional (Comité de Obras Públicas, Corporación de Desarrollo) según los años.

Cuadro 1
Composición de los directorios del contrapoder regional
(Comité de Obras Públicas/ Corporación de Desarrollo de Santa Cruz)

1931-1932	1937	1945	1963	1978
Prefecto (presidente)	Prefecto (presidente)	Prefecto (presidente)	Presidente	Presidente (elegido por el presidente de la república)
Presidente municipal o alcalde	Ingeniero Representante de la Dirección General de Obras Públicas (Prefectura)	Alcalde Municipal de Santa Cruz de la Sierra	Vicepresidente, Jefe de la Sección de Urbanismo y Arquitectura	Prefecto del departamento
Presidente, Cámara de Comercio e Industria	Interventor de la Contraloría	Rector de la Universidad	Representante, Prefectura del Departamento	Alcalde municipal de la capital del departamento
Agente del Banco Central	Alcalde Municipal	Contralor Departamental	Representante, Alcaldía Municipal de Santa Cruz de la Sierra	Rector de la universidad estatal local

1931-1932	1937	1945	1963	1978
Ingeniero Director de Trabajo, Departamento General de Obras Públicas	Representante, Banco Central de Bolivia (fideicomisario)	Fiscal del Distrito	Fiscal del Distrito	Representante de las Fuerzas Armadas
Interventor Representante de la Contraloría		Ingeniero Director Departamental de Hidráulica y Electricidad	Representante, Central Obrera Departamental	Representante, Ministerio de Planeamiento y Coordinación (con derecho a voz)
		Ingeniero jefe del Distrito Vial	Jefe del Departamento Administrativo del C.OO.PP.	Representante regional, Ministerio de Asuntos Campesinos y Agropecuarios
		Ingeniero municipal (siempre que sea profesional titulado)	Federación de Profesionales	Presidente Comité pro Santa Cruz
		Administrador del Tesoro Departamental (Contador)	La Prensa	Presidente, Federación Departamental de Profesionales
		Secretario de la Prefectura (secretario del Comité)		Presidente, Federación Departamental de Empresarios Privados
				Representante, Federación Campesina Departamental

Fuente: Elaboración propia.

El cuadro 1 se elaboró sobre la base de los años cuando se realizaron modificaciones a la gobernanza de las instituciones matrices del contrapoder regional. Entiendo que cada versión equivale a un proceso de reorganización interna, vale señalar que el Comité de Obras Públicas sufrió modificaciones durante los años 1931-1932; 1937; 1945 y 1963. A la Corporación de Desarrollo le corresponde el diseño de una sola –y nueva– estructura realizada en 1978, cuando fuera promulgada la ley que dio por oficializada la transición de Comité de Obras Públicas a Corporación de Desarrollo.

Los distintos directorios deben ser contrastados con hechos históricos específicos para dilucidar las lecciones aprendidas en cada reorganización del contrapoder y el afianzamiento del modelo de desarrollo. Se puede sostener que en la medida en que el contrapoder reacomodaba su estructura, aprendía cómo interactuar y negociar con las fuerzas nacionales de su momento, ajustando así sus mecanismos de poder y representación. ¿Por qué se hace mención sólo a las fuerzas nacionales? Por la centralidad ejercida dentro de las esferas políticas en todo espacio de administración del Estado, ya que tanto la escala local como departamental se encontraban dominadas (y centralizadas) por el gobierno nacional.

Hacer hincapié en las lecciones aprendidas es saber leer entre líneas. Puede así comprobarse cómo se incorporan nuevas tácticas de reorganización institucional para pulir las capacidades de los organismos de planificación regional, ya desde antes de la lucha por las regalías y la del Comité de Obras Públicas revigorizado de 1963. Por ejemplo, entre 1931 y 1945, la gestión del Comité de Obras Públicas sufrió la intromisión permanente de delegados del gobierno nacional.

[...] se registraron problemas y denuncias de malversación de fondos, ineficacia e ineficiencia, o de corrupción, provocados por diferencias de criterios y por poca capacidad de autogestión en el manejo administrativo y financiero [...] se acusa a funcionarios subalternos delegados de la Contraloría, quienes habían realizado acusaciones injustas a miembros del cuerpo técnico ejecutor de obras y mantenimiento de caminos (como las denuncias contra el ingeniero Mauthner)¹⁰. Asimismo, se encuentran denuncias realizadas por el Rotary Club al Ministerio de Obras Públicas por irregularidades en el manejo del Comité de Obras Públicas en 1943¹¹; la denuncia por la supresión del cargo de Jefe de Hidráulica, Electricidad y Arquitectura con otros ítems del presupuesto del ramo en Santa Cruz en 1950¹²; la denuncia de estado de abandono del molino de yuca y de los servicios eléctricos con material robado en 1958¹³; e inclusive de un incendio provocado en las oficinas técnicas de la institución en 1962¹⁴ (Traverso-Krejcarek, 2022).

La acumulación de malestar, quejas y frustraciones respecto a este desequilibrio institucional entre 1931 y 1945 llevó a Lucas Saucedo Sevilla, senador cruceño, a proponer una reforma administrativa de la institución. A partir de 1945, se consolida la designación de técnicos para tratar problemas crónicos de infraes-

10 *La Universidad*, 2 de mayo de 1943.

11 *La Universidad*, 2 de octubre de 1943.

12 *La Universidad*, 3 de agosto de 1950.

13 *El Deber*, 9 de enero de 1958.

14 *Progreso*, 20 de octubre, 1962.

estructura y servicios urbanos, situación que se había agravado en la capital luego del influjo poblacional durante los años posteriores a la Guerra del Chaco.

Con el retorno de la paz, la escasez de mano de obra y oportunidades para trabajo atrajeron a los veteranos de la guerra a la ciudad y Santa Cruz experimentó una explosión en su población. Entre 1935 y 1938, la población creció un 30% y alrededor de 28.000 habitantes, que, como resultado de los años de guerra, produjo un boom poblacional (Palmer, 1979, p. 92).

En lo referido al Comité de Obras Públicas revigorizado en el año 1963, también se producen importantes modificaciones, que requieren ser matizadas. Por un lado, los cargos de presidente y vicepresidente se equilibraron con relación a los demás miembros del directorio. Esto se debió a la necesidad de separar el quehacer político –volátil y sin pesos o contrapesos (merced al gobierno central) – de la estabilidad institucional precisa para llevar a cabo una gestión eficiente.

¿Qué evidencias existen para ello? Whitehead señala el constante cambio de autoridades departamentales entre los años 1943 y 1952. Es más, el período de mayor volatilidad se vivió durante la Revolución Nacional, cambiando la conducción de la prefectura 16 veces, con un promedio de 1,9 prefectos por año (Whitehead, 1973). Esta cifra demuestra un aumento considerable de cambios políticos en relación con años anteriores, casi doblando el promedio de cambio de prefectos. La tabla siguiente demuestra esta afirmación:

Cuadro 2
Cambio de prefectos (1825 -1971)

Período	Cantidad de prefectos	Promedio por año
1825/1930	104	1,0
1930/1943	15	1,1
Diciembre 1943/ abril 1952	16	1,9
Mayo 1952/octubre 1970	21	2,4
Octubre 1970/ octubre 1971	4	4,0

Fuente: Whitehead (1973, p. 26).

Ya que el prefecto del departamento ejercía como presidente del Comité de Obras Públicas, a mayor cambio de prefectos, mayores dificultades institucionales en la conducción de las políticas del Comité de Obras Públicas. La inestabilidad institucional se extendió durante el período de la Revolución Nacional. Aunque aparentemente sí logró mayor estabilidad política a nivel nacional, no consiguió estabilidad política local o regional. Con un total de

21 cambios de prefectos entre abril de 1952 y mayo de 1964 (un promedio de 2,4 por año), al menos 12 de las 15 transferencias de poder entre 1952 y 1964 involucraron un uso considerable de violencia (Whitehead, 1973).

Por otro lado, se intentó blindar la institución de la intromisión del gobierno central, exigiendo obligatoriamente que los cargos sean asignados por concurso de méritos. Esto colocó mayor énfasis en la formación y capacidad técnica, no en compadrazgos políticos del partido de turno. Sin embargo, es preciso señalar que se negoció para que el gobierno central tenga espacios de decisión dentro del mismo.

Las nuevas atribuciones del COOPP contemplaron aprobar estudios y proyectos a elevarse a consideración del Ministerio de Obras Públicas de acuerdo con el Comité Regional de Planificación y en coordinación con la Junta Nacional de Planeamiento; considerar el anteproyecto de presupuesto para cada gestión, al igual que las modificaciones recomendadas por el Ministerio de Obras Públicas; calificar y adjudicar propuestas cuyo monto no requiera Junta de Almonedas; contratar empréstitos previa aprobación del Consejo Nacional de Desarrollo y del Poder Ejecutivo; reunirse cuantas veces sea citado por su Presidente o a solicitud escrita de tres de los miembros; elevar al Ministerio de Obras Públicas los estudios y proyectos de obras con el presupuesto programado de los mismos¹⁵. Asimismo, la elección del presidente del Comité de Obras Públicas era atribución del presidente de la república elegido a partir de una terna propuesta desde la institución.

En cuanto a la definición de proyectos de desarrollo físico y territorial, el Comité de Obras Públicas comenzará a plasmar los ideales urbanos que se habían comenzado a gestar desde 1945. Esto se evidencia con la introducción de un vicepresidente a la estructura institucional, quien debía ser a su vez, arquitecto y jefe del departamento de Urbanismo y Arquitectura. Se facultó al presidente del Comité a contratar inspectores de desarrollo de obras en hidráulica, electricidad, agua potable, alcantarillado, urbanismo, arquitectura, pavimentación y otras obras realizadas por la institución. El personal seleccionado para estos nuevos cargos técnicos también debía cumplir con requerimientos de formación especializada mediante concursos de méritos.

De esta manera, la vorágine de desarrollo urbano que desató la revigorización del Comité de Obras Públicas y la inyección de los fondos de regalías mediante la gestión eficiente de construcción de infraestructura urbana también verán

15 Bolivia. *Decreto Supremo con Fuerza de Ley No 06496. Reorganizase la actual estructura del Comité de Obras Públicas de Santa Cruz* (Gaceta Oficial de Bolivia, Decreto Supremo 06496, 1963).

emerger cambios políticos. Los mismos fueron plasmados en el surgimiento de nuevos liderazgos y sectores, representantes de una clase media emergente primero, y de una nueva burguesía después. En 1963 se incluyó en el directorio a la Federación de Profesionales y a la Federación de Empresarios en 1978. Asimismo, como representantes de las clases populares, en 1963 la Central Obrera Departamental y la prensa sentaron presencia en el directorio, mientras que para 1978, estos desaparecieron, aunque se incluyó a la Federación Campesina Departamental.

Finalmente, en 1978, cuando se vuelve efectivo el viraje en la política de desarrollo de la Corporación de Desarrollo –de desarrollo urbano a regional– se introducen más espacios de representación del gobierno nacional. Concretamente, representantes de carteras como el Ministerio de Asuntos Campesinos, del Ministerio de Planeamiento Nacional y de las Fuerzas Armadas (vinculadas al gobierno central), comenzarán a adquirir mayor relevancia en la política regional. También debe mencionarse la introducción del Comité pro Santa Cruz, poniendo en evidencia las concesiones y potenciales presiones que ambos poderes (nacional y regional) ejercían el uno sobre el otro.

5. El impacto del contrapoder regional

La revisión histórica de los orígenes del contrapoder regional no estaría completa sin analizar el impacto logrado por sus instituciones matrices. El caudal de esfuerzos en materia de planificación e inversión produjeron transformaciones del espacio urbano y de la estructura social, sentando las bases de la Santa Cruz moderna.

El Comité de Obras Públicas y la Corporación de Desarrollo realizaron contribuciones cualitativas y cuantitativas para modernizar Santa Cruz. En primera instancia, debe mencionarse los aportes al capital social cruceño. Como impulsoras de desarrollo, ambas instituciones matrices apostaron por la capacitación técnica de los recursos humanos y mano de obra necesaria para llevar a cabo los esfuerzos de planificación. La otorgación de becas de estudio en el extranjero, formando a nuevos profesionales en disciplinas especializadas dentro de ingenierías, arquitectura, administración y otras carreras, fue una decisión estratégica.

Cuando el Comité de Obras Públicas empezó las obras de envergadura en 1966, la institución contaba con un plantel de 18 ingenieros, 2 economistas, 2 contadores y 2 abogados. Para comienzos de la década de 1970, en casi todas las

áreas el número de jóvenes profesionales se había doblado, con alrededor de 30 ingenieros de distintas áreas —especialistas en ciencias financieras y auditoría, y planteles de arquitectos, abogados y sociólogos (Traverso-Krejcarek, 2022).¹⁶

La política de capacitación especializada de recursos humanos tuvo efectos indirectos, elevando las capacidades disponibles dentro de la economía local. Oficios y profesiones vinculados a la economía directa creada por el Comité de Obras Públicas incluyeron empleados públicos, empresas asesoras, compañías importadoras, casas comerciales, empresas constructoras, empleados de la construcción, transportistas e incluso prensa oral y escrita especializada. El énfasis no fue sólo para los cargos altos. Es más, en 1985, cuando se realizó un proceso de reajuste institucional, la Corporación de Desarrollo contaba con 505 empleados. De éstos, 107 eran profesionales, 12 técnicos superiores, 49 secretarías y 337 —la mayoría de sus empleados— trabajadores con cargos y titulaciones de técnicos medios.

En este sentido, las obras y servicios para los proyectos del Comité de Obras Públicas requerían empresas especializadas, inexistentes en ese momento en la ciudad. Por ello, se estimuló una política de contrataciones para que empresas nacionales o extranjeras contrataran a empresas y/o empleados locales, elevando el grado de experiencia y *know-how*. De esta manera, se podía garantizar una transferencia de conocimientos técnicos especializados dentro del sector público y privado.

Si bien puede comprobarse cómo una parte significativa de las inversiones correspondieron a infraestructura, es preciso realizar un balance de ello. Entre 1967 y 1987, estas dos matrices del desarrollo cruceño consolidaron más de 83 sistemas rurales de electrificación, 65 sistemas de agua potable, 40 vertientes, 88 escuelas y colegios secundarios, 1.9 m² de pavimento urbano, 10.000 km de capa base, 128 cooperativas de servicios básicos, con más de 100.000 usuarios (CORDECRUZ, 1986), que corresponde a un poco más de \$US 500 millones invertidos.

Es vital señalar la importancia del desarrollo del cooperativismo, utilizado como ideología tanto como método de difusión y propagación de servicios básicos. El acceso a agua potable y electrificación fueron impulsados a través

16 Esta estimativa incluye a los presidentes de la institución, graduados con títulos universitarios en el extranjero. Entre ellos se incluye a Rolando Aguilera Pareja (Brasil), Mario Foianini Lozada (Argentina), Percy Fernández Añez (Argentina), Javier Durán Tarabillo (Brasil), Oscar Serrate Cuéllar (Brasil), Arturo Cronenbold Parada (Brasil), Oscar Ichaso Aguilera (Argentina), Mario Seleme Antelo (Brasil) y Jorge Capobianco Ribera (Brasil). A excepción de Percy Fernández, Mario Seleme y Arturo Cronenbold, los demás presidentes de la institución habían trabajado como técnicos profesionales en el COOP desde comienzos de la década de 1970 (datos proporcionados por Oscar Tonelli Justiniano).

de la Dirección de Cooperativas, cultivando valores como la subsidiariedad y solidaridad. Además de inversiones en infraestructura necesarias para asegurar el progreso económico, era importante apostar por mecanismos de justicia social. Este aspecto se convirtió en la base ideológica de la institución. Las cooperativas fueron vistas como, “instrumentos imprescindibles para todo programa de desarrollo económico y social porque contribuyen a que se establezca una justa y equitativa distribución de la riqueza” (Comité de Obras Públicas, 1977). Debe señalarse el auge del cooperativismo durante la década de 1960. Lo que debe además resaltarse fue cómo el Comité de Obras Públicas absorbió procesos de transformación que ya estaban sucediendo en la sociedad civil, formalizando este mecanismo en su estructura. Esta es pues, una demostración de la insubordinación fundante del modelo de desarrollo cruceño.

En términos del pensamiento regional, las políticas e instrumentos de planificación requieren especial mención. El énfasis en infraestructura urbana había comenzado a gestarse desde la década de 1940. En la medida que el contrapoder se consolidó, el Comité de Obras Públicas logró desplegar una visión propia respecto a la planificación urbana. No sólo realizó modificaciones estructurales al Plan Techint¹⁷, coordinando los esfuerzos multidisciplinarios para ejecutar las obras públicas necesarias, generando sus propias metodologías de trabajo para la capital y para la provincia. También creó una estructura de deliberación propia sobre asuntos urbanos. El extinto Consejo del Plan Regulador se creó en 1967 para

...planificar, coordinar y supervisar la correcta aplicación del Plan Regulador de Santa Cruz denominado “Techint” y de los documentos complementarios de éste, así como considerar y aprobar las mejoras o modificaciones que propuso el Comité de Obras Públicas e introducir los cambios que el Consejo estime conveniente (Resolución Suprema 138928, Art. 3).

Pasar de la teoría a la acción ejemplifica el funcionamiento de un modelo de desarrollo, ya que ello implica la creación de circuitos funcionales en la idea-ción, deliberación y puesta en práctica de las tareas a ser ejecutadas. En este sentido, es preciso notar que la inclusión de las provincias en el radio de acción del Comité de Obras Públicas no fue solo enunciativa, fue real. Asimismo, se precisa puntualizar la rapidez con la que este viraje se realizó. Las regalías comenzaron a hacerse pagas de forma efectiva en 1966. Para 1972, apenas seis años después del desembolso de los fondos adeudados al departamento, se

17 Plan maestro urbano de la ciudad de Santa Cruz de la Sierra, adjudicado a la firma italo-brasileña *Technicale Internazionale* (TECHINT) a través de una licitación internacional. La misma fue cuestionada por el Comité de Obras Públicas en 1958. Este plan ha sido el esfuerzo urbano más importante de la ciudad capital, marcando la transición definitiva de sociedad tradicional a sociedad urbana.

oficializó la política de “Sembrar las Regalías”. La misma se consagró como política regional, formalizando una distribución equitativa de las regalías, asegurando que el 80% de las mismas se inviertan en el campo, dejando sólo el 20% en la capital.

“Sembrar las regalías” se oficializó durante el Seminario de Ideas y Proyectos Específicos, que involucró a la comunidad en el proceso de participación, diseño y organización de la futura Corporación Regional de Desarrollo. El objetivo fue crear un paquete de ideas y proyectos específicos. Estos respondieron a una visión compartida de inversión productiva de las regalías, previendo proyectos de desarrollo agroindustrial para beneficiar a la población del departamento en su conjunto. Como explicaría Mario Foianini (presidente del Comité entre 1971 y 1974) en el discurso inaugural de este seminario:

...indudablemente que será un arduo trabajo de imaginación creadora, pero abrigamos la certeza que, con los recursos humanos participantes, los objetivos perseguidos tendrán la más amplia incidencia en solucionar el desempleo, en ampliar los ingresos bajos del sector rural, en un desarrollo agroindustrial acelerado sin descuidar las necesidades insatisfechas de vivienda, alimentación y salud (Comité de Obras Públicas, 1972).

El trabajo en provincias no se redujo solamente a una más justa distribución de recursos. Además de la identificación de proyectos industriales vinculados a oportunidades de nuevos mercados para la economía regional y nacional, el Comité de Obras Públicas y Corporación de Desarrollo realizaron un macrodiagnóstico, que derivó en la Estrategia para el Desarrollo del Departamento de Santa Cruz (aplicable para un período de 10 años), con líneas de acción sectoriales y la primera sub-regionalización del territorio departamental. A partir de este documento, se elaboró el Plan Quinquenal Regional de Inversiones (1975-1980), del cual se desprendieron los planes operativos anuales.

Además de pensamiento geográfico y de marcos institucionales para la planificación regional, ya durante la vigencia de la Corporación de Desarrollo de Santa Cruz, se crearon ocho empresas regionales con capital mixto. Estas incluyeron: la Hilandería (Santa Cruz de la Sierra), la Planta de Alimentos de Maíz (Mairana), la Planta de Alimentos Balanceados (Portachuelo), el Parque Industrial (Santa Cruz de la Sierra), dos plantas de elaboración de cerámica roja (Camiri y Roboré), la Planta Envasadora de Queso (San Javier) y una financiera de desarrollo. Asimismo, se identificaron proyectos estratégicos, entre ellos Viru-Viru –el único que llegó a concretizarse–, Mutún, Yacuses y la represa Rositas.

No todo fueron grandes inversiones en infraestructura productiva. El apoyo al desarrollo de la industria agropecuaria y maderera merece destaque. El desarrollo a proyectos rurales y agropecuarios fue integral, logrando enfocarse en creación de infraestructura especializada, dotación de insumos, transferencia de tecnología, implementación y capacitación en el campo, tendientes a apoyar a la familia campesina. Cada subregión contó con programas de desarrollo rural, unificando potencialidades vocacionales de la tierra con educación así como con bienes y servicios para atender los rincones más olvidados y postergados por el Estado boliviano.

En la medida en que se realizaban estudios, proyectos y programas para asegurar marcos de planificación regional ordenada, ambas instituciones matrices del contrapoder regional también afianzaron su relación con las agencias de cooperación y con la banca internacional. Agencias comunes con las que interactuaron fueron la DPU alemana (luego convertida en GTZ), la Misión Británica, USAID, JICA, la cooperación italiana y otras. En cuanto a banca, la Corporación de Desarrollo accedió a créditos del Banco Interamericano de Desarrollo, Bank of America, Cacex do Brasil, Eximbank, First National Bank, North Carolina National Bank, Citicorp, Mitsu y Co, etc. Es más, la Corporación de convirtió en la primera entidad pública de Bolivia en adquirir un préstamo directo de la banca internacional, dado que había demostrado solvencia y estabilidad institucional ante organismos internacionales (Traverso-Krejcarek, 2021). Luego, cuando la política nacional viró hacia la inyección de préstamos blandos a través de los fondos de emergencia y de inversión social, se comenzó a canalizar más recursos y proyectos con enfoque social. Estos se enfocaron en apoyar a comunidades indígenas, a generar fuentes de apoyo y promoción para la mujer, proyectos de restauración y desarrollo cultural y en lo relacionado a economía y medio ambiente, proyectos que enfatizaron el desarrollo sostenible (CORDECRUZ, 1990).

6. Conclusiones

Las instituciones matrices del contrapoder regional lograron importantes procesos de modernización y cambio de las estructuras económicas, sociales y culturales cruceñas. Esto quiere decir, que el ejercicio de la lucha regional cruceña dio frutos. Al considerar su recorrido desde una perspectiva histórica, puede comprobarse cómo el modelo de desarrollo perfeccionó su causa, las herramientas para su activación efectiva y espacios necesarios para la deliberación entre sus partes.

En este sentido, es preciso recurrir a la dialéctica Estado-Región. Se puede comprobar lo que el esfuerzo colectivo regional puede hacer en contextos de abandono y exclusión. Además de evidenciar el potencial de desarrollo de los pueblos que sufren subordinación, la lucha entre Estado y Región también demuestra lo que estos pueden hacer cuando ejercen sus derechos políticos.

No obstante, la cuestión regional no es del todo comprendida. Parte de las dificultades al abordar la cuestión regional se da por no reconocer que la cuestión regional es una de las principales contradicciones generadas por estados débiles como el boliviano. El Estado boliviano no ha sido capaz de sentar las bases de un estado-nación unificado, con autonomía desde y entre sus partes. Asimismo, el olvido o minimización de la cuestión regional lleva a errores con fuertes repercusiones en la toma de decisiones, como, por ejemplo, a dejar que la disolución de las corporaciones de desarrollo haya sucedido.

Las corporaciones de desarrollo no pudieron sobrevivir las reformas neoliberales, diseñadas para re-centralizar el poder del gobierno central respecto a la conducción del Estado. Y es que las estrategias de acumulación de poder del centralismo no pueden ser minimizadas. Para lograr su cometido, el centralismo fragmentó el territorio nacional mediante instrumentos de participación popular. Luego, atomizó la capacidad de planificación, exterminando los espacios creados por los contrapoderes regionales para la toma de decisiones en materia de planificación urbana y regional. Si bien se suponía que el neoliberalismo priorizaría la participación del sector privado, lo excluyó por completo de la toma de decisiones políticas respecto a políticas de desarrollo social y económico de sus espacios regionales.

Desde el otro lado –desde el contrapoder regional– debe observarse que una parte substantiva de sus miembros permitieron que los espacios políticos que estos habían consolidado –tan cruciales para la producción y reproducción de su propio contrapoder– fueran exterminados. Esto se explica al considerar las ventajas obtenidas por estos sectores como consecuencia de la apertura de la economía boliviana a los mercados internacionales. Esta apertura significó oportunidades reales de exportación, una presión por elevar la calidad de los bienes y servicios ya disponibles en el mercado local y un crecimiento económico, que, aunque hubiera sido temporal, fue significativo. No obstante, fue lo suficientemente disruptivo para incidir en un cambio de prioridades y objetivos dentro de las instituciones pertenecientes al modelo de desarrollo cruceño.

Como segundo factor, la fuerza de los partidos políticos nacionales para cooptar las voces de oposición fue determinante –incidiendo en el desmantela-

miento del contrapoder regional. El contrapoder regional, sin partidos capaces de canalizar y reproducir su historia, visión del mundo, principios, valores y sus propuestas, finalmente terminó perdiendo la batalla contra las fuerzas políticas tendientes al centralismo.

Si bien el modelo de desarrollo quedó desorientado luego de la extinción de Corporación de Desarrollo, sólo tardó unos cuantos años en rearticularse. Lo hizo canalizando una reivindicación centenaria: las autonomías departamentales, exigiendo el derecho a la autodeterminación. Las autonomías departamentales pronto se volvieron una bandera de lucha no únicamente en Santa Cruz, sino en otros departamentos del país, convirtiéndose en una reivindicación nacional. Lograron convertirse en tiempo récord en la mayor reforma a la estructura jurídica del Estado boliviano, produciendo no sólo la rearticulación de movimientos políticos de base regional. También lograron generar una alternativa al colapso del Estado republicano que las reformas neoliberales causaron.

Si a mediados de la década de 1990 se podría haber creído que se había logrado el desmantelamiento definitivo del contrapoder regional y de su modelo de desarrollo, el surgimiento de un movimiento político con tanta fuerza como la autonomía solamente sirve como constatación de que la cuestión regional no había fracasado en absoluto. No habíamos llegado al fin de su historia como tal.

Viendo el modelo de desarrollo desde la perspectiva de lucha del contrapoder regional, se puede comprobar el peso de los argumentarios en el posicionamiento de ideas, consignas, y propuestas políticas y cómo estas están en permanente tensión. Aplicando la dialéctica entre Estado y Región la cuestión regional continúa ofreciéndonos insumos para escribir los nuevos capítulos de una historia cargada de tensión y lucha, muy a pesar de los errores o aciertos de sus actores. La historia continúa pues, sirviendo como un espejo para entender tanto la política pasada como la política de hoy.

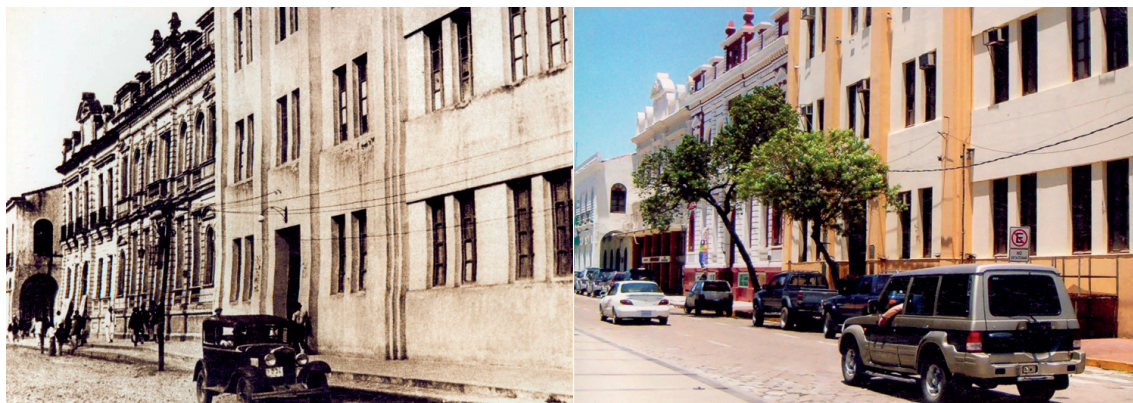
Recibido: Marzo de 2022

Aceptado: Abril de 2022

Referencias

1. Antelo Gutiérrez, Sergio. (1985). *Centralismo y estructuras de poder Nacional. Ensayo interpretativo de la cuestión regional y nacional boliviana. Primera Parte*. Santa Cruz de la Sierra. Mimeo.
2. Bolivia (Ley de 13 de junio de 1931). *Empréstito. Autorízase la colocación de \$3.000.000 para impulsar la vialidad del Oriente, destinando las rentas del impuesto sobre alcoholes y aguardientes del departamento de Santa Cruz para el servicio*. Bolivia: Gaceta Oficial de Bolivia, Art. 1.
3. ----- (Decreto Supremo del 5 de junio de 1937). *Obras públicas del departamento de Santa Cruz. Su dirección técnica y supervigilancia estarán a cargo de la Dirección General*. Gaceta Oficial de Bolivia.
4. ----- (Ley de 24 de noviembre de 1945). *Comité de Obras Públicas. Créase el de Santa Cruz*. Gaceta Oficial de Bolivia.
5. ----- (14 de junio de 1963). *Reorganízase la actual estructura del Comité de Obras Públicas de Santa Cruz*. Decreto Supremo con fuerza de ley N° 06496, Gaceta Oficial de Bolivia.
6. ----- (Decreto Ley de 21 de febrero de 1978). *Creación de las corporaciones de desarrollo*. Gaceta Oficial de Bolivia.
7. Comité de Obras Públicas (1968). *Informe de actividades. Memoria institucional*. La Paz: Departamento de Estudios y Publicaciones de CONFIRMADO Internacional.
8. ----- (1972). *Seminario de ideas y proyectos específicos*. Informe. Santa Cruz: Comité de Obras Públicas.
9. ----- (1977). *La obra de un quinquenio. Memoria quinquenal*. Santa Cruz: Comité de Obras Públicas.
10. ----- (1977). *Macro-diagnóstico regional de Santa Cruz*. Diagnóstico. Santa Cruz: Comité de Obras Públicas.
11. Corporación de Desarrollo de Santa Cruz (1979). *Resumen de la estrategia regional de desarrollo socioeconómico*. Santa Cruz: Comité de Obras Públicas.
12. ----- (1986). *CORDECRUZ: Qué hace, qué es, qué piensa. Memoria institucional*. Santa Cruz: CORDECRUZ.
13. ----- (1990). *Imagen de CORDECRUZ. Memoria anual*. Santa Cruz: CORDECRUZ.
14. Fifer, Valerie (1972). *Bolivia: Land, Location, and Politics since 1825*. Cambridge, United Kingdom: University Press.
15. Gullo, Marcelo (2019). *La insubordinación fundante. Breve historia de la conquista del poder de las naciones*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
16. Lavaud, Jean Pierre (1998). *El embrollo boliviano. Turbulencias sociales y desplazamientos políticos, 1952-1982*. Lima: Institut français d'études andines/HISBOL/CESU-UMSS.
17. López Beltrán, Clara (2021). "Hilvanando el territorio de Bolivia en sus itinerarios geopolíticos (1825-1880)". En Lupe Cajas e Iván Omar Velásquez Castellanos (coords). *Un amor desenfrenado por la libertad. Antología de la historia política de Bolivia (1825-2020)*. Tomo I, 1985-1952. La Paz: Plural Editores.
18. Oed, Precís (1997). Bolivia: diez años de actividades del Fondo de Inversión Social. *Boletín del departamento de evaluación de operaciones del Banco Mundial*, mayo de 1997, pp. 2-4.

19. Palmer, Ronald B. (1979). *Politics and Modernization. A Case Study of Santa Cruz, Bolivia*. PhD Thesis, Los Ángeles, USA: UCLA.
20. Peña, Paula (2021). “Salir al Atlántico: ideas, caminos y ferrocarriles en Santa Cruz, 1825-1925”. Inédito.
21. Peña, Paula, Rodrigo Barahona, Luis Enrique Rivero y Daniela Gaya. (2003). *La permanente construcción de lo cruceño. Un estudio sobre la identidad en Santa Cruz de la Sierra*. La Paz: Fundación PIEB.
22. Roca, José Luis (1985). “Observaciones en torno a la cuestión regional”. En Fernando Calderón y Roberto Laserna (eds.), *El poder de las regiones*. Cochabamba: CLACSO/CERES, pp. 43-52.
23. ----- (2001). *Economía y sociedad en el Oriente boliviano*. Santa Cruz: Editorial Oriente S.A.
24. ----- (2007). *Fisonomía del regionalismo boliviano: el otro lado de la historia*. Santa Cruz: El País.
25. ----- (2008). “Regionalism Revisted”. En John Crabtree y Laurence Whitehead (eds.), *Unresolved Tensions. Bolivia Past and Present*. Pittsburg: University of Pittsburg Press, pp. 65-82.
26. Rodríguez Ostría, Gustavo (1994). *Élites, mercado y cuestión regional en Bolivia* (Cochabamba). Quito: FLACSO.
27. Sandoval Arenas, Carmen Dunia, Ada Vania Sandoval, Marco Antonio del Río, Franz Sandoval, Carlos Mertens y Claudia Parada (2003). *Santa Cruz: economía y poder, 1952-1993*. La Paz: Fundación PIEB.
28. Sandoval Rodríguez, Isaac (1985). “La cuestión regional en Santa Cruz”. En Fernando Calderón y Roberto Laserna (eds.), *El poder de las regiones*. Cochabamba: CLACSO/CERES, pp. 147-175.
29. ----- (1991). *Nación y Estado en Bolivia: etnias, regiones, clases*. La Paz: Mundy Color.
30. Siri, Gabriel. (2003). *Empleo y fondos de inversión social en América Latina*. Lima: Oficina Internacional del Trabajo (OIT). Recuperado de <https://es.readkong.com/page/empleo-y-fondos-de-inversion-social-en-america-latina-1090272>
31. Traverso-Krejcarek, Ana Carola (2008). *La ciudad imaginada*. Santa Cruz: Fondo Editorial Municipal.
32. ----- (2021). “Santa Cruz: contrapoder y desarrollo regional autogestionado (1964-1995)”. En Lupe Cajías e Iván Omar Velásquez Castellanos (coords), *Un amor desenfrenado por la libertad. Antología de la historia política de Bolivia (1825-2020)*. Tomo II, 1952-2020. La Paz: Plural Editores.
33. ----- (2022). “El proyecto cruceño. Historia, desarrollo, región”. Santa Cruz. Inédito.
34. Vaca Díez, R., Eduardo (1979). *Comité de Obras Públicas 1932-1979*. Recopilación documental. Santa Cruz: s/e, dos tomos.
35. Whitehead, Laurence (1973). “National Power and Local Power: The Case of Santa Cruz de la Sierra, Bolivia”. En Francine Rabinovitz y Felicity Trueblood (eds.), *Latin American Urban Research, vol. 3 National-Local Linkages: The Interrelationship of Urban and National Politics in Latin America*. Beverly Hills: Sage.



Izquierda: Vista de la acera oeste de la Plaza 24 de Septiembre, Peletería de Joselino Torrez (Banco Central), Cine Teatro Palace, Alcaldía Municipal, Universidad Gabriel René Moreno, años 1920-1930.

Derecha: Vista de la acera oeste de la Plaza 24 de Septiembre, Club Social, Cine teatro Palace, Casa de la cultura, Universidad Gabriel René Moreno, Año 2005.

DOI: <https://doi.org/10.35319/10.35319/rcyc.2022481271>

De la verdad al poder. Filosofía y política en dos pensadores cruceños

From Truth to Power. Philosophy and Politics in two Thinkers from Santa Cruz

Enrique Fernández García*

Resumen

Procurando aportar a la historia de las ideas en Santa Cruz, el ensayo reflexiona sobre dos pensadores. Así, por un lado, se toma en cuenta la obra y trascendencia de Manfredo Kempff Mercado, el filósofo cruceño más importante del siglo XX, un autor que, pese a morir hace casi 50 años y, además, tener una vida breve, continúa siendo citado por especialistas del pensamiento latinoamericano. Por otra parte, se considera el aporte intelectual de Sergio Antelo Gutiérrez, cuyos artículos y libros fueron significativos para, comenzando esta centuria, discutir sobre la viabilidad del orden estatal. En ambos casos, cabe resaltar el ejercicio de la razón crítica.

Palabras clave: Filosofía; política; historia intelectual; cultura boliviana; literatura política.

* Abogado, escritor, fundador del Colegio Abierto de Filosofía y catedrático de la Universidad Privada de Santa Cruz de la Sierra.
Contacto: caidodeltiempo@hotmail.com
ORCID: 0000-0003-1175-6412

Este artículo no entraña conflicto de interés con institución o persona alguna.

Abstract

With the aim of contributing to the history of ideas in Santa Cruz, the essay discusses two thinkers. Thus, on the one hand, we consider the work and importance of Manfredo Kempff Mercado, the most important Santa Cruz philosopher of the 20th century, an author who, despite dying almost 50 years ago and, furthermore, having a short life, continues to be valued by specialists of Latin American thought. On the other hand, we highlight the intellectual contribution of Sergio Antelo Gutiérrez, whose articles and books were relevant for, beginning the new century, discussing the viability of the state order. In both cases, it is worth highlighting the exercise of critical reason.

Keywords: philosophy; politics; intellectual history; Bolivian culture; political literature.

1. Introducción

En ocasiones, la contemplación importa más que el acto de crear. Tal vez, en principio, nuestra intención sea lograr lo segundo; sin embargo, por cualquier motivo, el camino termina siendo distinto. Pienso en Isaiah Berlin. Sucede que, en una magnífica entrevista que Enrique Krauze le hizo, ese destacado autor y profesor de Oxford explica su tránsito intelectual. En un momento determinado, dejó la filosofía y se dedicó a ser historiador de ideas. A él le interesaba un conocimiento acumulativo, enterarse de qué se había dicho, sin importar lo remoto o hasta extravagante, sobre las grandes preguntas hechas por el hombre (Krauze, 2004). Quería saber, por ejemplo, qué se había manifestado acerca del poder o, entre otras cosas, la libertad, lo cual implicaba estudiar a cuantiosos pensadores¹ (Krauze, 2004). Así, desde que, en 1934, se ocupó de Karl Marx (Berlin, 2000 [1939]), siguió ese derrotero, esa predilección por estudiar, analizar, aun apreciar los razonamientos ajenos.

Berlin no fue la única persona interesada en ese oficio. En 1939, Karl Löwith publicó una obra que ha sido también importante para reflexionar sobre las ideas. Me refiero a su libro *De Hegel a Nietzsche* (2008), volumen que resulta útil para explicar, según él, la quiebra del pensamiento en el siglo XIX. Por otra parte, contamos con John W. Burrow, cuya obra *La crisis de la razón* (Burrow,

1 Una muestra de lo dicho se da gracias al libro *La traición de la libertad. Seis enemigos de la libertad humana* (Krauze, 2004), volumen que contiene reflexiones sobre Helvétius, Rousseau, Fichte, Hegel, Saint-Simon y De Maistre.

2001) facilita nuestro acercamiento al pensamiento previo a la Primera Guerra Mundial. Otro caso que puede merecer nuestra atención es el de Georg Lukács. Pasa que, en 1953, con *El asalto a la razón* (Lukács, 1976) Lukács transita desde Schelling hasta Hitler para conocer, así como también criticar, el irracionalismo. Añadamos a estos recuerdos al notable Ernst Cassirer, quien, con maestría, se ocupó de Rousseau, Kant y Goethe (Cassirer 2014 [1979]). Huelga decir que, al llevar adelante un esfuerzo como éste, no se quería vana erudición, sino, ante todo, la comprensión de problemas. Es que hay siempre la posibilidad de reconocer en razonadores del pasado una mejor vía para enfrentar adversidades actuales.

Esta historia de las ideas se relaciona también con América Latina. Seguramente, uno de los mayores trabajos al respecto pertenece a Carlos Beorlegui. Aludo a su monumental *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, (Beorlegui, 2010) publicada en 2008, cuyas páginas recorren diversos países y, lo fundamental, distintos autores, generadores de ideas que han sustentado cambios, tanto pacíficos como violentos. Se ocupó asimismo de la materia, con su reconocida calidad, Leopoldo Zea, quien publicó *El pensamiento latinoamericano* (Zea, 1976) hablando de románticos, positivistas y, además, liberacionistas. Vale la pena subrayar que, si bien los conceptos, las teorías y cualesquier sistemas interesan, el pensador nunca termina relegado. Importa su vida, al igual que el contexto en donde se desarrolló. Suponer que los planteamientos de Sarmiento, pongamos por caso, puedan ser apreciados, en justa medida, sin tener presentes circunstancias biográficas es un error. Salvo excepciones, las ideas de un individuo responden, en mayor o menor grado, a lo que éste ha vivido (Minc, 2012)².

Si saltamos al escenario nacional, hay una figura que sobresale de manera clara y contundente. Ocurre que, sin duda, la historia de las ideas tiene acá como mejor exponente a Guillermo Francovich. En el año 1945, dentro de la famosa colección editorial que fue dirigida en Argentina por Francisco Romero³, apareció *La filosofía en Bolivia* (Francovich 1998 [1945]) posibilitando que reflexionáramos sobre ideas varias, desde coloniales hasta republicanas. Posteriormente, casi 40 años después, publicó *El pensamiento boliviano en el siglo XX*, finalizando este volumen con meditaciones sobre cuán

2 Una muy grata combinación de aspectos biográficos con ideas es la fórmula que Alain Minc usa en su libro *Una historia política de los intelectuales* (Minc, 2012 [2009]).

3 El año 1943, en esa misma colección, Romero publicó un primer trabajo de Francovich, *Filósofos brasileños*, el cual había aparecido en 1939, siendo lanzado entonces por la editorial Borsoi, de Río de Janeiro.

importante resulta estudiar las ideas de distintas épocas⁴. También, aunque circunscribiéndose a un solo campo, Alipio Valencia Vega escribió *El pensamiento político en Bolivia* (Valencia, 1973) destacando la influencia de algunos autores en determinados regímenes. Cabe recordar, por otra parte, a Salvador Romero Pittari, ya que su libro *El nacimiento del intelectual en Bolivia* (Romero, 2009) observa la misma senda. Finalmente, siguiendo esa tradición, tenemos a Freddy Zárate, ensayista que, desde hace varios años, colabora en diarios y revistas para exponer lo expresado por intelectuales del país. Con demoledor acierto, un tomo que recoge sus esclarecidos aportes se tituló así: *El pensamiento boliviano bajo la sombra del olvido* (Zarate, 2009) A propósito, no sería inútil preguntarse si los pensadores de Santa Cruz son todavía favorecidos por la memoria o, caso contrario, cayeron en el más contundente olvido.

2. Hacia una historia de las ideas en Santa Cruz

Aunque resulten molestos, los cuestionamientos internos de la cultura sirven para un saludable debate social. No niego las dificultades que se presentan; con regularidad, los ejercicios de autocrítica pueden ser indeseables. En muchos casos, las personas con quienes convivimos prefieren el silencio o, peor todavía, la ceguera voluntaria frente a las propias imperfecciones. Con todo, no faltan quienes transitan ese camino de provocación, uno que nos permite cavilar sobre ciertos males colectivos. Fue lo que, por ejemplo, hizo Herman Fernández cuando, hace casi ya 40 años, publicó el artículo “La frivolidad en el cruceño” (Fernández, 1984). Notó entonces que, en su tierra, se priorizaban asuntos baladíes, el más trivial consumismo, la predilección por modas foráneas, todo en desmedro del pensamiento. Se había progresado en otros campos; empero, la meditación profunda y seria era una labor pendiente de cumplimiento.

La verdad es que, más allá de cierto pesimismo que irradió el Dr. Fernández, ha existido gente renuente a dejarse gobernar por las frivolidades. Es más, si revisamos la historia, podemos toparnos con personas que, precisamente, se decantaron por razonar, procurando un mejor entendimiento de sus circunstancias y reveses. Individuos que han estado relacionados con el ámbito académico, aunque sin encerrarse en una torre de marfil. Su esfuerzo intelectual se ha llegado a traducir en obras, trabajos que, por desgracia, no son tan conocidos

4 Dicho filósofo señaló entonces: «Aunque la historia de Bolivia parezca una exasperante sucesión de revueltas, motines, sediciones, hay en ella un contenido de ideas, de principios y de normas superiores que han orientado al país y le han permitido seguir la marcha del mundo y renovarse continuamente a través del tiempo» (Francovich, 1998, p. 210).

como debieran. En esto, desde luego, pueden ayudar las universidades, puesto que el contribuir a pensar los problemas sociales podría ser favorecido con conocer qué dijeron, sobre una realidad similar, quienes se ocuparon de meditarla con rigor.

Resalto que, ya en 1961 (Sanabria Fernandez, 2010) Sanabria Fernández mencionaba a quienes se habían dedicado a pensar desde Santa Cruz. Ese reconocido literato se refería a Mamerto Oyola Cuéllar, Manuel María Caballero, Ángel Menacho, José Peredo Antelo, Nicomedes Antelo, Gabriel René-Moreno y Humberto Vásquez Machicado, entre otros hombres de ideas. Algunos de estos autores fueron mencionados por Marcelino Pérez Fernández en su libro *Pensadores cruceños* (Pérez, 1992), obra lanzada el año 1992. En su tenor, nos topamos con José María Bozo, Manuel Ignacio Salvatierra y Manuel María Caballero, verbigracia. Es importante remarcar que, en general, ellos fueron individuos comprometidos con su sociedad, contemplando la realidad de modo crítico, muchas veces, rehusándose a practicar una cultura intrascendente. Acoto que, tiempo después, otros se han ocupado de recuperar del olvido a más *Pensadores del Oriente boliviano*⁵, posibilitando el análisis de las ideas elaboradas por Plácido Molina Mostajo, Andrés Ibáñez, Enrique Finot y Roberto Barbery Anaya.

Además de los anteriores nombres, cuyas ideas deberían ser consideradas por la sociedad para su conocimiento y debate, buscando respuestas a problemas de nuestros tiempos, tenemos a otras figuras, intelectuales que justificarían una consideración especial cuando, como en esta ocasión, se pretende concentrar nuestras miradas en el siglo XX. Me refiero, por un lado, a Manfredo Kempff Mercado, el filósofo cruceño más importante, alguien que se podría convertir en un símbolo de una apuesta por la cultura crítica. Por otro lado, citemos a Sergio Antelo Gutiérrez, cuyo pensamiento, plasmado en numerosos artículos e interesantes libros, sirvió para reflexionar, de forma contestataria, acerca del poder político. Veamos, por tanto, cómo, si se pretende hablar de aportes al pensamiento desde Santa Cruz, corresponde tener en mente a esos dos hombres.

5 En 2019, el Instituto de Ciencia, Economía, Educación y Salud editó el primer tomo de *Pensadores del Oriente boliviano*, que contiene ensayos sobre distintos intelectuales. En 2021, a mediados, se lanzó el segundo tomo (Pérez, 1992).

3. Manfredo Kempff Mercado

“Hoy, aquí, tan sólo hemos querido rendir sencillo tributo al hombre que quisimos y admiramos. Hace falta ahora, el tributo mayor –y público– al intelectual y pensador”.

Agustín Saavedra Weise, *Bolivia y el mundo* (1995)

3.1. Aspectos biográficos

Manfredo Kempff Mercado nació el 8 de enero del año 1922 en Santa Cruz de la Sierra. Fue hijo de un médico alemán, Francisco Kempff, y de una dama cruceña, Luisa Mercado, quienes tuvieron cinco descendientes, los que realizaron aportes de relevancia a la sociedad. Se destaca la figura de Enrique, hermano mayor de Manfredo, quien debe ser considerado como uno de los principales escritores del siglo XX en Bolivia⁶. También, se resalta la figura de Noel, valioso biólogo que, en 1986, trágicamente, fue fatal víctima del narcotráfico, desencadenando una indignación ciudadana que sirvió para repudiar a los que incurrieran en esos hechos ilícitos.

Nuestro pensador, Manfredo, obtuvo su bachillerato en el Colegio Nacional Florida. Luego, contando veintidós años, se tituló de abogado gracias a la Universidad Autónoma Gabriel René Moreno. Su tesis, defendida el 30 de diciembre de 1942, se tituló «El fenómeno económico en la evolución nacional». Si bien el Derecho era su objeto de estudio, apenas efectuó práctica profesional al respecto. Lo que sí ejerció, incluso siendo universitario, fue el profesorado. En efecto, a nivel de la educación secundaria, se desempeñó como docente de Filosofía. Con certeza, se ponía así en evidencia una vocación que lo acompañaría durante toda su vida.

Casado con Justita Suárez Montero, tuvo tres hijos: Manfredo, Julio y Mario. La familia procuró acompañarlo en sus distintos destinos. En 1951, formando parte de las candidaturas del Partido de la Unión Republicana Socialista, obtuvo el suficiente respaldo electoral para ser diputado; no obstante, debido a la cesión antidemocrática del poder a los militares que hizo Mamerto Urriolagoitia, no pudo asumir como legislador. Hacia 1952, Kempff Mercado fue designado como representante de Bolivia ante la Unesco. Por causas políticas, vale decir, la Revolución del MNR, régimen que forzó luego su exilio, no pudo cumplir con esas funciones diplomáticas. Después, en 1966, represen-

⁶ Su novela *Pequeña hermana muerta*, del año 1969 y editada varias veces, es un clásico de la literatura boliviana.

tando al Frente de la Revolución Boliviana, fue electo como senador por Santa Cruz, llegando a ejercer la presidencia de la Cámara Alta. Sus labores como parlamentario fueron interrumpidas por el derrocamiento del presidente, en 1969, de Luis Adolfo Siles Salinas, en 1969, quien había asumido la primera magistratura del país por un accidente aéreo que acabó con la vida de René Barrientos Ortuño. De vuelta a Santa Cruz, se dedicó a la docencia en la Universidad Gabriel René Moreno, brindando conferencias varias. Falleció el 12 de noviembre de 1974.

3.2. Cátedra y obra

Apostolado y producción intelectual

Manfredo Kempff Mercado deja su lugar natal y, en 1946, se traslada a La Paz. Comenzó entonces su vida como profesor de la Universidad Mayor de San Andrés. Dos años antes, Augusto Pescador Sarget y Roberto Prudencio Romecín habían fundado la Escuela de Filosofía y Letras en esa institución académica. Don Manfredo llegó a ser allí profesor (1946-1953) y, además, titular de la vicedecanatura, un hecho significativo en vista de su edad y origen. Con todo, su labor docente fue tan relevante que rebasó las fronteras nacionales. Entre 1955 y 1964, estuvo en Chile, impartiendo clases de distintas ramas filosóficas en tres universidades. Durante los dos años siguientes, profesó en la Universidad del Zulia, en Maracaibo, Venezuela, siendo responsable de diversas asignaturas y seminarios. Resulta útil añadir que, entre 1953 y 1954, estuvo en Brasil, donde vivió la meritoria experiencia de dar un curso sobre la historia de las ideas en Latinoamérica y otro acerca del empirismo inglés; de este modo, trabajó en la prestigiosa Universidad de Sao Paulo. Se recalca que, durante los últimos años de vida, prestó servicios docentes en su Alma Máter.

En una separata de la revista *Kollasuyo*, edición aparecida en el año 1952, se publicó *Vida y obra de Mamerto Oyola*. Se trata de un estudio biográfico e intelectual que firmó nuestro filósofo. Luego, en 1958, se lanza la que será su obra más relevante, *Historia de la filosofía en Latinoamérica*. Efectivamente, editada por Zig-Zag, empresa chilena, será el primer libro con ese título, constituyéndose, como se demostrará más abajo, en una referencia forzosa sobre la materia. Posteriormente, 1965, publica dos volúmenes, *Introducción a la antropología filosófica* (Chile) y *¿Cuándo valen los valores? Ensayos de axiología* (Venezuela). Por último, en 1973, su *Filosofía del amor* aparecerá gracias a la Editorial Universitaria (Chile).

Al margen de los títulos antes señalados, Kempff Mercado escribió numerosos textos que fueron publicados en periódicos nacionales y extranjeros. Fue columnista de *Presencia* (Bolivia), *El Comercio* (Perú) y *El Mercurio* (Chile), entre otros diarios, contribuyendo a la reflexión pública sobre temas relevantes. Se precisa que esas colaboraciones a la prensa, así como también todos los libros, fueron recogidos y publicados en 2004, contándose, por tanto, con sus *Obras completas*. Este volumen antológico, en cuya elaboración intervino un gran especialista suyo, Marcelino Pérez Fernández, sirve para evidenciar, en toda su magnitud, la potencia reflexiva y clara erudición de don Manfredo.

Respecto a sus participaciones en el periodismo de ideas, cabe resaltar que no fueron artículos sólo expositivos. Efectivamente, escribió en torno a filósofos, libros y corrientes; no obstante, se decantó igualmente por las reflexiones acerca de problemas que ofrecía la realidad política del país. En estos casos, sin dejar de ser cerebral, el tono de sus intervenciones era distinto. Su mirada crítica era, pues, clara y firme, aunque no incurría en exageraciones u ofensas cuando discordaba con alguien. Así, no es un accidente que Edgar Oblitas Fernández hubiese recogido su famosa contienda por escrito con José Antonio Arze sobre marxismo (1951-1952) en el segundo tomo de *La polémica en Bolivia* (1997). Aclarando el contexto, pongo de relieve que era entonces Kempff un joven catedrático mientras que Arze, dieciocho años mayor, una de las principales mentes de la izquierda en Bolivia. Para Oblitas, en ese debate, nuestro pensador demostró “una vasta cultura filosófica, una vocación seria para transitar por el áspero camino de las especulaciones filosóficas, vocación que pronto dio sus frutos en importantes estudios filosóficos publicados en la prensa y revistas del país” (Oblitas, 1997).

Reconocimiento de su valiosa labor

Además de ser un diestro profesor y fértil pensador, Manfredo Kempff sobresalió como escritor. Lejos de componer textos oscuros, como pasa con Hegel o Heidegger, su estilo es tan agradable cuanto intelectualmente proficuo. Se nota su gusto por José Ortega y Gasset, quien consideraba que la cortesía del filósofo radicaba en su claridad⁷. No es casual que, desde 1969, haya sido parte de la Academia Boliviana de la Lengua, siendo también miembro correspondiente de la Real Academia Española. Ocupó el asiento que tuvo antes don

7 En una de sus explicaciones al respecto, Ortega (1995 [1957]) dice: “Claro es, yo he de hacer el más leal esfuerzo para que a todos ustedes, aun sin previo adiestramiento, resulte claro cuanto diga. Siempre he creído que la claridad es la cortesía del filósofo, y, además, esta disciplina nuestra pone su honor hoy más que nunca en estar abierta y porosa a todas las mentes, a diferencia de las ciencias particulares, que cada día con mayor rigor interponen entre el tesoro de sus descubrimientos y la curiosidad de los profanos el dragón tremebundo de su terminología hermética” (p. 15).

Alcides Arguedas. El título de su tema de ingreso a la Corporación fue “Del problema de las palabras y del lenguaje filosófico”. Acentuó que su relación con la literatura se refleja asimismo en las funciones desempeñadas como autor de adaptaciones de obras clásicas. Ocurre que, por encargo de la precitada editorial Zig-Zag, se ocupó de componer versiones especiales de *Robinson Crusoe*, *Los tres mosqueteros* y *Ben-Hur*, para no dar más títulos, las cuales siguen siendo comercializadas.

Desde sus veinte años, participó en encuentros relacionados con el mundo de la filosofía. Al respecto, debe destacarse que, a nombre de las delegaciones latinoamericanas, dio el discurso inaugural del III Congreso Interamericano de Filosofía, el cual fue celebrado en México en el año 1950. Viajó también, acompañado de Augusto Pescador, en 1951, a un Congreso Internacional de Filosofía, que sirvió para conmemorar el cuarto centenario de la Universidad de San Marcos (Perú). Hará lo mismo en Chile (1956) y Argentina (1959). Es importante resaltar que, a diferencia de otros intelectuales bolivianos —por ejemplo, Franz Tamayo⁸—, Kempff Mercado tuvo y alimentó lazos con pensadores del extranjero. Entre otros, tuvo trato con Francisco Romero (en el año 1964, don Manfredo colaboró en *Homenaje a Francisco Romero*, libro que publicó la Universidad de Buenos Aires) y Risieri Frondizi, en Argentina, relacionándose también con Francisco Miró Quesada, del Perú, al igual que mereció las atenciones del destacado Leopoldo Zea, una de las grandes figuras de la intelectualidad mexicana. En cuanto a los vínculos con sus connacionales, pueden resaltarse algunos casos. Está su importante relación, de respeto académico y amistad cercana, con Roberto Prudencio. Menciono asimismo su trato con Guillermo Francovich, quien lo citó y comentó en más de una oportunidad.

En 1961, un resumen de su *Historia de la filosofía en Latinoamérica*, como apéndice, fue publicado en la traducción al español de la célebre *Kleine Weltgeschichte der Philosophie (Historia universal de la filosofía)*, de Hans Joachim Störig, mereciendo ésta varias ediciones y en seis idiomas. Hasta el día de hoy, cualquier revisión sería del pensamiento latinoamericano la cuenta en su bibliografía. Fue el primer libro con ese título; empero, más allá de tal originalidad, sus reflexiones y mirada general tuvieron una calidad que aseguró su trascendencia. Así, sea Carlos Fortín Gajardo (*Introducción a la filosofía y vocabulario filosófico*, de 1960), Harold Eugene Davis (*Latin American Revolutionary Thought*, 1962),

8 Mariano Baptista Gumucio subraya su condición de “encuevado”, usando un término que, pensando en escritores renuentes al contacto con los demás, fue empleado por Luis Alberto Sánchez. Considera, además, aspectos biográficos y literarios en *Yo fui el orgullo. Vida y pensamiento de Franz Tamayo* (1978).

Luis Washington Vita (*Momentos decisivos do pensamento filosófico*, 1964), Alberto E. Buela (*Hispanoamérica contra Occidente: ensayos iberoamericanos*, 1966), Francisco Larroyo (*Historia de las doctrinas filosóficas en Latinoamérica*, 1968, en coautoría con Edmundo Escobar), Augusto Salazar Bondy (*¿Existe una filosofía en nuestra América?*, 1968), Leopoldo Zea (*América Latina en sus ideas*, 1986), Hugo Edgardo Biagini (*Filosofía americana e identidad: el conflictivo caso argentino*, 1989), Christian Hermann (*Les Révolutions dans le monde ibérique, 1766-1834: L'Amérique*, 1989), Gonzalo Díaz Díaz (*Hombres y documentos de la filosofía española*, 1995), Enrique Dussel (*El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" [1300-2000]: historia, corrientes, temas y filósofos*, 2001, en coautoría con Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez), Jorge J. E. Gracia (*Latinos in America: Philosophy and Social Identity*, 2008), Arleen Salles (*The Role of History in Latin American Philosophy: Contemporary Perspectives*, 2012, en coautoría con Elizabeth Millán, Raúl Fonet Betancourt (*Guía Comares de filosofía latinoamericana*, 2014, en coautoría con Carlos Beorlegui), Santiago Castro-Gómez (*Crítica de la razón latinoamericana*, 2015), Margarita M. Valdés (*Cien años de filosofía en Hispanoamérica*, 2016), Luis Corvalán Marquez (*Para una historia de las ideas en nuestra América*, 2016) o Kevin White (*Hispanic Philosophy in the Age of Discovery*, 2018), para no alargar una, con certeza, dilatada reminiscencia, todos ellos –en español, inglés, francés o portugués– han abrevado del trabajo de Manfredo Kempff Mercado. Añado que su nombre aparece en el segundo tomo (entrada *filosofía americana*) del celeberrimo *Diccionario de filosofía* de José Ferrater Mora, al igual que se lo menciona en el *Diccionario de filosofía* que, en Bolivia, elaboró Roberto Ágreda Maldonado (Ágreda, 2018).

El valor del libro *Historia de la filosofía en Latinoamérica*, obviamente, tiene que ver con datos sobre obras y autores. De esta manera, en su segunda parte, nos hace conocer a José Ingenieros, Alejandro Korn, Carlos Vaz Ferreira, José Vasconcelos, Jackson de Figueiredo y, entre otros, al distinguido Francisco Romero. Gracias al autor, por consiguiente, nos enteramos de ideas y teorías ajenas, razonamientos que ayudan a comprender algunos aspectos del escenario regional. Sin embargo, el mayor mérito reflexivo se halla en la primera parte, que llama "Problemática". Efectivamente, en esos folios, se contribuye a pensar acerca de una cuestión que ya entonces no resultaba menor, vale decir: la posibilidad de una filosofía latinoamericana. Al respecto, Kempff plantea que, para filosofar, es imprescindible sentir su necesidad. Esto es válido desde el punto de vista individual y colectivo. De modo que, si no ha habido pensamiento filosófico, se debe a una falencia cultural. Es posible cambiar esta situa-

ción; empero, se requiere de mayor esfuerzo. Por otro lado, aunque planteemos nuevos problemas que conciernen a nuestras sociedades, no podríamos negar el carácter universal de la filosofía. No tiene sentido concebir una filosofía de lo americano que sea radicalmente distinta de la filosofía universal, aun cuando se reconozca la impronta hegemónica de Occidente. Por más que haya nacido en Grecia, esto es, siendo el producto de una cultura, ésta ya tiene como beneficiarios y practicantes a todos los seres humanos, al menos a quienes osan pensar con autonomía⁹.

Finalmente, respecto a su valía, es menester apuntar que, en Bolivia, ilustres intelectuales se ocuparon de reflexionar sobre sus ideas y libros. En este sentido, tenemos a Marcelino Pérez Fernández, pues publicó *Manfredo Kempff Mercado: filósofo de los valores y de la cultura*, (Pérez, Kempff, 1990) mientras que, por su parte, Renato Díaz Matta escribió *El pensamiento vivo de Manfredo Kempff Mercado, un filósofo del Oriente boliviano*. (Díaz, 2001) En el año 2001, por otra parte, contamos con *El pensamiento filosófico en Bolivia*, donde Jesús Taborga lo analiza, como hace con otros filósofos. Acoto que, ya en 1959, su nombre aparece citado por Fernando Díez de Medina en su importante *Literatura boliviana*, obra que Aguilar editó en España; asimismo, en la muy conocida *Historia de la literatura boliviana* (edición de 1975) de don Enrique Finot, Luis Felipe Vilela lo presenta como un ensayista “de primera fila” (Finot, 1975 [1944], p. 553). Destaco, por otro lado, que es uno de los *Cruceños notables* (1998) que fueron considerados por Hernando Sanabria Fernández; asimismo, integra el elenco de *Personajes notables de Santa Cruz* (2003), de Ángel Sandoval Ribera, y es encomiado por Luis Alberto Roca García en *Elogio a Santa Cruz* (2010). Además, aparece entre las *Figuras bolivianas en las ciencias sociales* (1984), de José Roberto Arze, y en el *Diccionario histórico de Bolivia* (2002), dirigido por Josep Barnadas; también, es uno de los *Pensadores del Oriente boliviano* (2019) seleccionados por Daniel A. Pasquier Rivero y Enrique Fernández García. Para concluir, en cuanto a los estudios que se le han dedicado, apunto que, en 2005, Eugenio Vasquez Torrez defendió una tesis de grado para la Licenciatura en Filosofía, en la carrera de Filosofía de la UMSA, con el trabajo intitulado *Formas dialécticas en el pensamiento historiográfico de Manfredo Kempff Mercado*. Tal ha sido el impacto de su ideario.

⁹ Concluyendo esa primera parte de su libro, Kempff Mercado escribe: “La filosofía será, pues, nuestra por el sujeto y sólo en tanto que reclamemos el derecho de cuño. Porque la filosofía es el hijo que engendra una cultura para ofrendarlo generosamente a la humanidad” (p. 43).

3.3. Invitador del pensar ajeno

Hacia 1984, Bobbio publicó un libro que, entre otras cosas, evidencia su generosidad: *Maestros y compañeros*. Mediante sus páginas, escritas en distintos momentos, llegamos a tomar conocimiento de quienes marcaron su vida intelectual desde un atril bien ganado; asimismo, explota la relación con sus semejantes, eternos aprendices, quienes han compartido inquietudes e intereses teóricos. Además de las ideas, el compromiso cívico, que lo tuvo como exponente, se deja sentir en sus reflexiones como común denominador. Con todo, el punto es que, teniendo lo necesario, tanto reflexiones cuanto vivencias, para concentrarnos en sus apreciaciones, prefirió seguir entonces otro camino: escribir a fin de enseñar sobre la valía del prójimo¹⁰. Porque nadie niega que, en su frondosa bibliografía, encontramos distintos temas de relevancia, desde el debate izquierda-derecha hasta sus consideraciones sobre la guerra; sin embargo, glosar, aun reivindicar a otros pensadores lo distingue con legitimidad.

Educador como ese maestro italiano, Kempff escribió igualmente acerca de otros intelectuales. En una importante parte de sus *Obras completas*, que contiene artículos y ensayos (Kempff, 2004), se ocupa de tal propósito. De esta manera, reflexionó sobre Descartes, Bertrand Russell, Risieri Frondizi, Francisco Romero y, entre otros, Jorge Mañach, pensador cubano que sufrió por el “totalitarismo ensoberbecido” de Fidel Castro (Kempff, 2004). Ya en el escenario nacional, nuestro filósofo se ocupó de Mamerto Oyola, José Peredo Antelo, Agustín Landívar Zambrana, Guillermo Francovich, Augusto Guzmán y Alberto Ostría Gutiérrez, por señalar sólo algunos de los nombres que ganaron su atención. La explicación de sus méritos no está exenta del afecto sentido entre amigos. En el caso de Ostría, con quien tuvo gran cercanía, compartiendo exilio durante los años de Chile, lanza un juicio que describe a toda una espléndida generación: “En ella podemos contar, aunque con alguna elasticidad, a Enrique Finot, Ignacio Prudencio Bustillos, Adolfo Costa du Rels, Fabián Vaca Chávez, David Alvéstegui, Luis Fernando Guachalla y otros. Hombres todos estos que, sin estridencias y con la mayor seriedad, han desarrollado una obra positiva en los campos de la literatura, el periodismo, la historia y el derecho internacional” (Kempff, 2004) Lo penoso es que, casi con seguridad, pese a su empeño y el de otros autores, salvo Costa du Rels o Finot, esos esclarecidos hombres son ahora recordados sólo por especialistas. No es una cuestión menor: al margen de lo artístico-literario, se dedicaron a pensar

10 En su *Autobiografía*, Norberto Bobbio destina todo el capítulo cinco a un oficio fundamental para comprenderlo: “El profesor”. Está claro que una razonable consecuencia de su aprecio por la docencia sea esa invitación a conocer autores predilectos (Bobbio, 1998).

cómo lidiar con problemas sociales, considerando temas nunca indignos del debate boliviano, tales como el caudillismo, la cultura autoritaria, los conflictos regionales, la modernización, etc. Tenerlos en mente, como sucede con él, debería ser parte de una razonable pedagogía ciudadana. No es el único caso a tener presente, según lo anticipado en nuestro subtítulo.

4. Sergio Antelo Gutiérrez

“He ahí la importancia y pertinencia de difundir las ideas de este pensador cruceño, pues, a pesar de que ya no está físicamente entre nosotros, la lucha para que dentro de este Estado se viva la tolerancia política, cultural y nacional y se respeten las identidades étnico culturales, aún continuará, y podría ser (ojalá que no) un proceso de décadas”.

Gustavo Pinto Mosqueira, *Pensadores del Oriente boliviano*

4.1. Aspectos biográficos

Sergio Antelo Gutiérrez vivió entre 1941 y 2018. Se formó como arquitecto en la Universidad Federal de Pernambuco, Brasil. Hizo un curso de posgrado en París, Francia, sobre urbanismo y planificación territorial. Como profesional, ganó diversos concursos de arquitectura, siendo reconocido en Bolivia y Brasil. Además, diseñó el Aeropuerto Internacional Viru Viru, la primera terminal de buses de Santa Cruz y el turístico parque El Arenal, entre otras obras éstas que entre otras llevan su impronta. Fue también dirigente de su gremio, llegando a representarlo en el ámbito internacional.

Más allá de la vida profesional, Antelo Gutiérrez intentó contribuir a resolver problemas que notaba en su sociedad. Fue miembro del Comité de Obras Públicas, al igual que Alcalde Municipal (1982-1983), tiempo en el cual le tocó afrontar los efectos del gran desborde que tuvo el río Piraí, fundando la ciudadela Andrés Ibáñez, conocida como Plan 3.000. Entre 1990 y 1991, ejerció como concejal de Santa Cruz de la Sierra, siendo elegido como presidente de ese órgano deliberante. A comienzos del siglo XXI, además, junto con otros intelectuales, académicos y ciudadanos varios, fundó el Movimiento Autonomista Nación Camba de Liberación. Es oportuno resaltar que los debates sobre autonomía tuvieron en ese grupo una fuente de interesantes y provechosas provocaciones.

En su faceta de autor, Sergio Antelo escribió cuantiosos artículos. De este modo, durante varios años, colaboró en distintos periódicos. Publicó también cuatro libros, a saber: *Centralismo y estructuras de poder. Radiografía del centralismo boliviano* (1985), *Los cruceños y su derecho de libre determinación* (2003), *Los cambas: nación sin Estado. Una aproximación al problema* (2017). *Rebelión en las sombras* (2018). Tal como ya lo revelan esos títulos, la política concentraba sus intereses de carácter intelectual. En especial, a nuestro pensador le importaba el cuestionamiento del Estado. Entendía que había razones válidas, preponderantemente culturales, para formular interpelaciones al respecto.

4.2. Una obra de interpelación al poder

En 1919, cuando la Primera Guerra Mundial apenas había alcanzado su punto final, Max Weber pronunció una conferencia que, aunque hubiese transcurrido ya más de un siglo, resulta indiscutiblemente provechosa. En efecto, bajo el título de “La política como vocación” (*Politik als Beruf*), reflexionó sobre aspectos que conciernen a los quehaceres públicos, llevando adelante una exposición tan clara cuanto aleccionadora. No lo movía la intención de, como pasaba con otros autores, recurrir al discurso casi poético y ofrecernos una imagen romántica del fenómeno. Si se debía tocar el tema del mando, por ejemplo, había que ser explícitos, así como descarnados¹¹. Por ese motivo, en una de sus intervenciones, sostuvo que lo político se relaciona con “los intereses en torno a la distribución, la conservación o la transferencia del poder” (Weber, 1977 [1919], p. 84). Pueden añadirse otros elementos, distintas circunstancias, con certeza; empero, esa debía ser nuestra columna vertebral. De manera que quien deseara pensar en términos políticos, procurando su esclarecimiento, lidiando con la problemática vigente, encontraría dicho elemento.

Básicamente, tal como lo sostiene Michel Onfray, en la historia del pensamiento podemos hallar dos clases de filósofos (Onfray, 2008, pp. 55-56). Por un lado, tenemos a quienes asumen la misión de legitimar al poder. En este caso, vemos a hombres como Platón, Séneca, Carl Schmitt o Heidegger, por citar algunos pensadores que se brindaron en beneficio de una causa gubernamental. Con ingenuidad, salvando excepciones, ellos creían que sus ideas servirían para la edificación de un mejor Estado, régimen o sociedad. Como sea, estaban

11 Un ejemplo de lo anotado se da cuando, en su libro *El Estado. Su historia y evolución desde un punto de vista sociológico*, Franz Oppenheimer se aparta de la tesis del contractualismo y sostiene que el Estado es “una institución social conformada por un grupo de hombres victoriosos sobre un grupo de hombres derrotados con el único fin de regular el dominio del grupo victorioso sobre los vencidos y salvaguardarse de las revueltas internas y los ataques externos” (Oppenheimer, 2013 [1908], p. 34). Es más, en su génesis, lejos de haber acuerdo voluntario, encontraríamos el signo de la violencia.

del lado favorecido por las prerrogativas que son propias de quien manda. El otro tipo de filósofos es aquel que resulta contestatario, el que opta por la resistencia. En este conglomerado, se ubican los que critican el ejercicio del poder, mucho más cuando se lo utiliza para afectar su libertad. Hay varios ejemplos de autores que siguieron dicha línea. Desde Max Stirner, con su anarquismo egoísta, hasta Murray Rothbard, abonando la corriente del anarcocapitalismo, tenemos muestras de individuos que se han resistido a ese sometimiento. Por supuesto, cuestionar el poder no significa que, forzosamente, uno se sitúe del lado anarquista. Ésta es apenas una de las alternativas que, por fortuna, se nos ofrece en el presente. Asimismo, conviene aclararlo, transitar ese camino de la insubordinación, optando por el pensamiento insumiso, no tiene que ver sólo con las críticas a los círculos burocráticos. Para lograr ese cometido, la mirada debe ser más amplia, incluyendo espacios que, en principio, nos parecen inocentes, del todo inofensivos.

Sergio Antelo Gutiérrez fue un crítico del poder. Sus reflexiones, esencialmente políticas, se dirigieron a poner en cuestión el modo en que se había organizado la sociedad. Recurriendo a sus importantes conocimientos del pasado (una obra que revisaba con regularidad era *La Historia. Los grandes movimientos de la historia a través del tiempo, las civilizaciones y las religiones*, de Arnold Toynbee), se preguntó acerca del orden instaurado en Bolivia. Desde luego, nacido en Santa Cruz y, ante todo, orgulloso de pertenecer a este proyecto de vida en común, le interesaba su destino colectivo. Es que, gracias al análisis de los problemas estructurales del poder en el país, se comprendía mejor la situación cruceña. Resulta menester decir que no había solamente una mirada en torno al poder político, sino también a su manifestación económica, incluso cultural. Con su trabajo, nos situamos, pues, ante reflexiones que acometían una comprensión de diferentes dimensiones de nuestra realidad. El común denominador era la necesidad de razonar en torno al poder para entenderlo, explicarlo, mejorarlo. Se podía tener, como en su caso, aprecio por pensadores anarquistas, individuos que no sentían ninguna cercanía sentimental con el Estado; sin embargo, no había inocencia: jamás nos libraríamos de su necesidad¹². El desafío era, por ende, someterlo a crítica y, después, plantearnos un nuevo panorama en donde su presencia no resulte intolerable.

12 En su *Diario filosófico. 1950-1973*, Hannah Arendt sostiene que donde hay hombres, invariablemente, surge la necesidad de hablar del poder. Ocurre que hay que organizar nuestra convivencia, lo cual implica responder dos preguntas muy básicas, pero ineludibles: ¿quién manda?, ¿quién obedece? En otras palabras, tenemos que definir nuestra relación con el poder (Arendt, 2006 [2002], p. 154).

Durante los siguientes párrafos, pretendo razonar acerca de las principales ideas que, desde una perspectiva personal, fueron lanzadas por Antelo Gutiérrez sobre un concepto central de la política: el poder. Tomaré discrecionalmente las reflexiones que considero válidas con ese propósito. Lo hago a partir de una mirada en que prevalece mi predilección por la filosofía política. Conviene aclarar que, en más de una ocasión, conversé con nuestro pensador; sin falta, nuestras charlas generaron invitaciones a discurrir con mayor detenimiento sobre distintos temas. No puedo decir que concordaba con todas sus posturas; tampoco, siendo franco, me correspondería ser una suerte de discípulo, intérprete o vocero. Soy apenas uno de tantos interlocutores que tuvo, alguien que valora su esfuerzo por pensar en una época propicia para despreciar las tareas intelectuales. Empero, combinando libertad con osadía, así como valiéndome de la confianza sentida por quien, según me dicen, supo granjearse su simpatía, paso a consumir este cometido.

4.2.1. Poder estatal

Si bien son varias las preguntas que, desde Platón hasta Byung-Chul Han, se han formulado acerca del poder político, existe la posibilidad de partir con lo más básico, al menos desde un enfoque moderno. Robert Nozick, por ejemplo, dando inicio a una de sus grandes obras, afirmaba que la pregunta fundamental que se debía formular en el campo de la filosofía política era una sola, a saber: “¿Por qué no tener anarquía?” (Nozick, 2012 [1974], p. 17). No había otra cuestión que, en principio, nos resultare más importante. Ocurre que, si la idea de vivir sin someternos a ninguna autoridad —o librarnos de la que entraña carácter público— suena contundente, discutir acerca del orden vigente, sus gobernantes, las competencias, entre otros asuntos del poder, es innecesario. Lamentablemente Por desgracia, para los partidarios de la soberanía individual, las imperfecciones del ser humano, su naturaleza falible, al igual que la posibilidad de agredir al prójimo, nos dejan sin opciones: tenemos todavía necesidad del Estado. De las infranqueables limitaciones del hombre, por tanto, surge la justificación del Leviatán, aunque no necesariamente en su peor versión.

Por supuesto, el reconocimiento de que precisamos del Estado no equivale a glorificar cualquiera de sus formas. En el caso de Sergio Antelo, nos encontramos con una crítica al orden estatal que, resumiéndolo, nos planteará dos caminos: la modificación estructural o el fin del proyecto nacional de vida en común. Antes de señalar algunas ideas al respecto, es menester aclarar que ambas opciones no se presentaron al mismo tiempo con idéntica fuerza. Lo

correcto sería darlas a conocer como propuestas que se sucedieron, dejándonos, al final, una sola vía para la respectiva consideración del semejante. Como no podía ser de otra forma, ese planteo final tendrá que ver con la liberación, un concepto fundamental para su generación intelectual en Latinoamérica¹³. Volveré a esta posición más adelante. Por lo pronto, retomando el apunte sobre sus preocupaciones teóricas, tal vez el interrogante que sirva para resumir mejor esta suerte de progreso reflexivo sería: ¿qué hacemos con el poder estatal?

Por un mejor Estado

En 1985, tal como lo recordamos arriba, nuestro autor publica su primer libro, *Centralismo y estructuras de poder. Radiografía del centralismo boliviano*. Antelo revisa la historia de Bolivia y encuentra problemas que, si se mantienen tal como están, vuelven inviable su Estado. El mal fundamental se denominará *centralismo*. Es obvio que este país no era el primero en padecerlo, especialmente, según sus ideas, Santa Cruz; sin embargo, no se lo había expuesto así, con la claridad y el énfasis correspondientes. La misión asumida entonces pasaba por el cuestionamiento de un orden que se consideraba injusto, así como absurdo. Resalto esto último porque, más allá del problema cultural, la eficiencia del Estado resultaba menoscabada debido a ese tipo de organización administrativa. Frente a ello, además de la denuncia, se formulaban propuestas para resolver ese ya casi bicentenario problema. No se trataba, por tanto, de dar a conocer nuestras insuficiencias sin plantear alternativas al respecto. Como todo compromiso intelectual que sea más o menos serio, era también imprescindible la formulación de propuestas.

Con seguridad, el centralismo no es un fenómeno reciente ni, menos aún, exclusivo de los bolivianos. En el siglo XVII, Luis XIV, el rey Sol, consumó un proceso de burocratización que, curiosamente, sería intensificado por los jacobinos, archienemigos de la monarquía. Como consecuencia de estas modificaciones estructurales del Estado, la concentración del poder gubernamental resultó formidable. Según esta lógica, las decisiones debían ser tomadas en una sola instancia, pues la dispersión del poder implicaba debilitamiento y, peor

13 Tal como Carlos Beorlegui lo destaca en su *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incansable de la identidad*, desde fines de la década del 60, siglo XX, las ideas en esta parte del mundo se hallan profundamente marcadas por el concepto de *liberación* (Beorlegui, 2010). Se lo nota en diferentes campos. Así, en síntesis, el pensamiento liberador se compone por las siguientes corrientes: teología de la liberación, pedagogía de la liberación, teoría de la dependencia y, por último, filosofía de la liberación. Aunque de menor trascendencia, a esto puede añadirse lo que se conoce como Derecho alternativo, el cual apareció más adelante en Brasil. El contacto con esas ideas se nota en la biblioteca de Sergio Antelo. Un ejemplo, que, además, advierte su interés por leer posturas críticas, es *Teoría de la dependencia*, obra de Luis García Martínez en que se refutan las ideas formuladas por Cardoso, Faletto, entre otros autores. Asimismo, en su manuscrito intitulado “Leyes del revolucionario” (s.f.), puede leerse: “Estarás siempre listo para lanzarte a la lucha definitiva por la liberación de tu pueblo” (García Martínez, 1976).

aún, conllevaba ineficacia frente a los problemas sociales. La mejor forma de afrontar las dificultades públicas, por tanto, era consolidando una concepción centralizada del régimen. De esta forma, desde planes nacionales hasta determinaciones locales, debían obtener primero el beneplácito del mando central, sea éste un monarca o el Ejecutivo. Por supuesto, admitir estos antecedentes no debe implicar la resignación ante su vigencia. Es lo que Antelo nos muestra cuando propugna la necesidad de “modificar la naturaleza del Estado” (Antelo, 1985), transformarlo estructuralmente, acabar con su esquema centralista.

No se trata de apuntar a ese problema y, en suma, endilgarle todas las desventuras que ha tenido Bolivia. Sería una explicación que refleje nula o muy poca objetividad en el análisis. Los factores que han obstaculizado el avance, su progreso, ese desarrollo anhelado por algunos, en resumen, son múltiples. Pienso que, en la mayoría de los casos, quienes se han ocupado de diagnosticar vicios, taras, malas costumbres, entre otros enfoques, yerran cuando apuestan por el reduccionismo. No es una cuestión de raza, como podrían creer quienes siguen a Reynaga, o del mestizaje, conforme a don Alcides Arguedas, por mencionar dos ejemplos. En este sentido, concebir que todo el descalabro que ha sufrido esta construcción estatal sea atribuido a su organización administrativa, y las creencias generadas al respecto, no es atinado. Pero, naturalmente, no significa esto que sea un hecho insignificante. La forma en que se estructura un Estado, instaurando competencias, así como distribuyéndolas, suscita consecuencias que pueden afectar aun nuestra vida cotidiana. En otras palabras, definir cómo se manda es importante y, si somos poco lúcidos al respecto, puede traer consigo, a veces, terribles secuelas. No obstante, por sí sola, la concentración del poder, sea con un emperador europeo o una élite burocrática de América Latina, no es suficiente para dilucidar las miserias nacionales, incluyendo aquellas de naturaleza regional.

Volviendo a la obra de Antelo, sus propuestas fundamentales son cuatro. Efectivamente, para sustentar el concepto de *autonomías regionales relativas*, se plantea:

- a) descentralización del poder organizado del Estado, mediante la constitución de poderes estatales a escala departamental o regional, que podría dar paso a la participación de más de un departamento, tomando en cuenta sus afinidades culturales, geográficas y económicas;
- b) democratización de la administración pública nacional, trasladando las funciones estatales del centro a las periferias, con lo cual se optimizaría el uso de recursos públicos y agilizarían los trámites burocráticos;

- c) democratización de la riqueza nacional, socializando los excedentes económicos que genera el Estado entre todos sus socios territoriales; por último,
- d) democratización del Estado en su versión territorial, reconociendo la existencia histórica de los “socios fundadores” (Antelo, 1985) de Bolivia y, como consecuencia de aquello, permitiendo el encuentro con la *personalidad cultural* de cada comunidad que la conforma.

La idea de transformar el Estado que fue postulada por Sergio Antelo conllevaba una cuádruple descentralización, a saber: política, administrativa, económica y territorial. No bastaba, pues, con fijar la mirada en una sola dimensión de nuestra realidad. Para que el cambio no fuese sólo retórico, engañoso, aun demagógico, debía ser enfrentado ese desafío con tal seriedad. Lo subrayo porque, cuando, más adelante, en 1995, se aprueba la Ley de Descentralización Administrativa, sus detractores, entre quienes contamos a nuestro pensador, cuestionarán su insuficiencia. Es más, un reconocido teórico del campo, Juan Carlos Urenda Díaz¹⁴, denunciará que dicha norma era un retroceso, a tal punto que negaba lo que reconocía el artículo 109.II de la Constitución del año 1967: el Prefecto ya no era Comandante General del Departamento.

Al centralismo, según el parecer de Sergio Antelo, se lo puede contrarrestar con autonomías. La reflexión no estará contenida únicamente en su primer libro o los numerosos artículos de opinión que compuso desde los años 80; la constancia se notará asimismo en otros documentos capitales. Pienso en el “Memorandum del Movimiento Autonomista Nación Camba”¹⁵, del cual fue partícipe y artífice. Lo expresa así: “Urge entonces radicalizar la democracia para transformar la naturaleza de un Estado ferozmente unitario, dependiente y servil, para construir el Estado de las autonomías departamentales y/o nacionales, perfeccionar la institucionalidad Estatal, y democratizar el poder en sus instancias nacionales, departamentales y municipales” (Sandoval, 2001). Conforme a esta lógica, si no se procedía con la instauración del nuevo sistema estatal, la viabilidad del Estado resultaba imposible. Por consiguiente, recurriendo a otros vocablos, se hacía la propuesta para evitar su extinción.

Las alternativas

En *Los cruceños y su derecho de libre determinación*, libro del año 2003, nuestro autor insiste con una transformación estructural de Bolivia o, siendo ésta

14 En una de sus obras, Urenda Díaz critica los supuestos avances que se habrían dado para hacer efectiva la transformación autonómica. Sus cuestionamientos son legítimos y válidos (Urenda, 2017).

15 Obviamente, tanto Nación Camba como el Movimiento M-26, en los cuales nuestro autor fue protagonista, merecerían un análisis detallado, reflexionando sobre sus antecedentes, motivación e influencia. Sin embargo, llevar a cabo esta labor es un cometido que no guarda relación con la presente reflexión.

irrealizable, el recorrido del camino propio. Concretamente, luego de discurrir sobre la existencia de una Nación Camba, Sergio Antelo pone a consideración de sus conterráneos las siguientes opciones (Antelo, 2003):

- a) permanecer con un Estado unitario y centralista, lo cual implicaría el respaldo a un presidencialismo absoluto y obsoleto, es decir, una “monarquía constitucional”, pero en el peor sentido de tal expresión, ya que monopoliza el poder y consagra una sola cultura;
- b) autonomía regional, prefiriéndose, desde la perspectiva de Antelo, el modelo italiano, puesto que, configurándose a partir de un mosaico etnocultural, ofrece una propuesta regional que sería compatible con el caso boliviano;
- c) federalismo, el cual podría ser departamental, regional o *nacional* (en el sentido cultural), reivindicándose como la “máxima expresión democrática” en la organización de un Estado;
- d) confederación de Estados, cuya idea fundamental es la unión de entidades políticas para formar un gobierno común, que se ocuparía de ciertas materias, como defensa o política económica;
- e) Estado Asociado, en cuya virtud se daría la posibilidad de que una comunidad o nación, para determinados objetivos, establezca acuerdos con un país, el cual reconocería la naturaleza voluntaria de su asociación; finalmente,
- f) la independencia de los cruceños, esto es, su liberación, la puesta en vigencia de un nuevo país.

Vale la pena resaltar que Antelo no concibe ninguno de los mencionados cambios sin el protagonismo del ciudadano. Tal como ha ocurrido con numerosos intelectuales, él podría haberse limitado a indicar qué deben hacer sus semejantes, señalar su camino y, con antelación, justificar la sanción a los disidentes. No obstante, su caso es distinto. Pasa que respeta la libertad de elegir, aun cuando ésta pueda resultarle adversa. Por este motivo, propone la realización de una consulta que sirva para dilucidar lo referente al destino cruceño. Nada de lanzar profecías, anunciando futuros que nos darían supuestas leyes históricas, como hizo Marx; en nuestro autor, la transformación era urgente, justa, pero sólo se daría si había voluntad del individuo. Estimo que una convicción como ésta responde al rechazo a la condición de súbdito, reivindicando al ciudadano¹⁶. Dependía, por tanto, de la consciencia del ciudadano que se consumaran los cambios requeridos para el mejoramiento del Estado o, caso contrario, la instauración de un nuevo país. Huelga decir que, para él, la opción del independentismo no generaba pesar alguno. Esta postura personal es digna de acentuarse porque, allende las antipatías y aversiones que, con justicia, sienta

16 Uno de los escritos que le sirve para reflexionar al respecto es “De súbditos a ciudadanos”, el cual se halla contenido en su libro *Los cambas: nación sin Estado. Una aproximación al problema*. De este modo, con claridad, se propone la construcción de una “Nación de ciudadanos” (Antelo, 2017).

cada uno, a un intelectual, le corresponde apostar por la razón, el espíritu crítico, así como por la libertad de pensamiento. A lo sumo, nuestra función es la de brindar explicaciones orientadoras, pudiendo equivocarnos al respecto, pero nunca pasa por pregonar verdades indeliberables.

Para una nueva república

Esa disyuntiva fundamental, transformar el país o crear uno nuevo, que Sergio Antelo nos presentaba en 2003, se dejará de lado, concentrando recursos para concretar la causa independentista. Entre sus textos postreros, cuyo título dice «El independentismo es el amor supremo a lo nuestro», hay una frase que lo resume con inequívoca contundencia: “Ser independentista no es un pecado mortal, ni tampoco puede ser considerado un acto de traición a la patria, porque la patria no son las banderas, ni los escudos, LA PATRIA es mi calle, mis plazas, mis cumpas, mis amores, o YO” (Antelo, 2018). Era el sendero que correspondía transitar si se tenía la intención de concretar una transformación tan genuina cuanto profunda, así como, conforme a su criterio, provechosa.

Pero, más allá del anhelo emancipador, ¿qué tipo de régimen debía aceptarse en esta sociedad? Porque las opciones que se presentan a un nuevo Estado son múltiples, desde liberales hasta liberticidas, democráticas o autoritarias, entre otras. En el pensamiento de nuestro autor, nos topamos con un concepto que, aunque antiguo, continúa mereciendo entusiastas defensas: el republicanismo. Sucede que, en esta forma de organización política, la limitación del poder es capital, al igual que las virtudes cívicas. En este sentido, al reivindicar su materialización, optamos por contrarrestar los abusos del gobernante, esa tan común megalomanía, y, además, damos el protagonismo a los ciudadanos.

La limitación del poder se advierte cuando, meditando sobre los pilares de lo que denomina *Revolución modernizadora cruceña*, defiende una fórmula del todo explícita: “Estado mínimo y un máximo de sociedad” (Antelo, 2003). Lo que se debería procurar, por tanto, sería la instauración de un Estado “pequeño, funcional a los intereses sociales, efectivos y pragmáticos, que se traduzca en gastos mínimos para la sociedad” (Antelo, 2003). Sin embargo, no se debe pensar que su propuesta es afín al anarcocapitalismo. Pasa que, hombre de sensibilidad social, Antelo se preocupa por el destino de los excedentes económicos, los cuales, en su juicio, deberían servir para enfrentar cinco urgencias básicas del ser humano: techo, comida, salud, trabajo y seguridad, “de por vida” (Antelo, 2003). Se debe aligerar ese aparato burocrático, despojarlo de innecesarias envolturas y potestades, pero sin sugerir en su lugar el retorno al mundo premoderno, primitivo o, si cabe, caótico.

En cuanto a este acápite, conviene apuntar que, gracias al estilo de Sergio Antelo, podemos leer giros, expresiones, frases relevantes para notar sus convicciones más fervientes. Me refiero a una determinada forma de manifestarse, dejando advertir su conocimiento del idioma, mas también evidenciando el aprecio a lo que consideraba más entrañable. Así, a veces, el lector podía encontrarse con una formulación de sus ideas que, al margen del rigor reflexivo, tuviesen un sello coloquial. Lo destaco porque su predilección por los postulados republicanos no podría ser mejor presentado que con uno de sus títulos: “La Republicanga Cruceña” (Antelo, 2001). Hay en este superlativo, claramente relacionado con Santa Cruz, un reflejo de una grandeza por la cual correspondía luchar, así como pensar, discutir y persuadir, pese al carácter obtuso del semejante.

4.2.2. Poder económico: mercantilismo

A diferencia de varios sujetos, tipos con grandes poses reflexivas, Antelo no fue un hombre que despreciara la ideología. Pensador de izquierda, estudioso del marxismo, pero también intelectual con lecturas liberales, creía en el valor conferido a las ideas por quienes confiaban en su poder para entender el mundo y, es más, transformarlo. No era ingenuo; conocía de los errores, crímenes, problemas e incontables desgracias que fueron desencadenados en su nombre. Como es sabido, desde el jacobinismo, al menos, hemos sido testigos de la violencia bendecida por las ideas políticas. El siglo XX, con sus totalitarismos colectivistas, tanto fascista como comunista, nos mostró su peor rostro, pero no parece haber sido el último. Sucede que el Socialismo del siglo XXI, criticado por nuestro autor (Antelo, 2018), es también otra muestra de cuán letales pueden ser las creencias ideológicas. Con todo, aun cuando, interpretando al descomunal Hegel, Fukuyama declarara el fin de la historia¹⁷, no se había sumado al coro de quienes proclamaban la inutilidad de lo ideológico.

Quienes han planteado lo contrario, vale decir, reivindicando su condición sin ideología, es más, apolítica, fueron representantes del empresariado privado. Nuestro autor ha sido claro al criticarlos. Lo hizo sin exclusiones: sean nacionales o cruceños, la posición asumida por quienes alegan estar más allá de las contiendas por el poder mereció su censura. Porque correspondía el ataque

17 En el verano de 1989, Francis Fukuyama publicó un artículo que tituló “¿El fin de la historia?”. Tres años después, amplió su reflexión y lanzó un libro al respecto *El fin de la historia y el último hombre*. Su idea central era que la historia, entendida como una confrontación de sistemas, había dado su veredicto final: nada podía superar la democracia y la economía de mercado. A partir de entonces, ya no tenía sentido discutir sobre cuestiones ideológicas, puesto que la disputa había terminado (Fukuyama, 1992).

intelectual frente a tamaña ignorancia¹⁸, ingenuidad o, en algunos casos, inescrupulosa muestra de oportunismo. Es que, por un lado, se puede resaltar el desprecio al conocimiento, pues, como es sabido, muchos “capitalistas” del medio no se sienten a gusto entre libros. Asimismo, encontramos a empresarios que, aun cuando conozcan de, por ejemplo, los fracasos del socialismo, creen todavía en sus bondades, respaldando a quienes lo predicán y, peor aún, lo ponen en práctica. Pero el caso más grave acontece cuando supuestos defensores de la propiedad privada, del comercio libre, entre otros importantes conceptos, prefieren incurrir en pactos oportunistas, alimentando la deplorable tradición del mercantilismo¹⁹. De esta manera, ellos protagonizan una escena en la cual hacen lo posible por legitimar a un régimen que, claramente, resulta contrario a los intereses del liberalismo.

Suponer que la economía carece de relación alguna con el poder político es una peligrosa equivocación. Entender este vínculo es indispensable para comprender la problemática que puede afectar –también favorecer– a nuestra convivencia (Russell, 2017 [1938], pp. 112-126). La libertad económica, verbigracia, necesita de leyes que puedan promoverla, si lo creemos conveniente, y éstas son creadas por políticos. Así, el hombre que cumple funciones gubernamentales está en condiciones de fomentar o desgraciar las actividades relacionadas con la satisfacción de nuestras necesidades. Debido a ello, interesa, y mucho, cuál es la concepción del Estado que tienen los políticos, incluyendo el lugar conferido, desde su perspectiva, al mercado, la propiedad privada, las exportaciones, entre otras nociones. Se trabaja, pues, en el marco normativo que esas personas, con sus limitaciones y vicios, mas también algunas virtudes, saberes e intuiciones, puedan proporcionarnos bajo amenaza de castigo. Porque, como es sabido, no puede hablarse de leyes sin pensar en la sanción por su incumplimiento. Siguiendo este entendimiento, quienes creen que pueden vivir sin preocuparse por las tareas políticas, tales como la producción de normas jurídicas, pueden ser luego persuadidos de lo contrario mediante la cárcel.

Finalmente, respecto al uso de la fuerza en contra del empresariado, las persecuciones judiciales que promovió el oficialismo fueron criticadas mediante escritos de Sergio Antelo. Cuando se ocupó de lo que fue presentado como el “caso terrorismo-separatismo” (Antelo, 2018), nuestro pensador denunciaba,

18 Bajo el título “Empresarios ¿de qué?”, Sergio Antelo sintetiza una de sus críticas más contundentes, así como certeras, al empresariado: “Todos sabemos que nuestra clase ‘empresarial’ no se caracteriza exactamente por su sabiduría, ni por su cultura general. Su ‘indigencia cerebral’ es una de sus características más descollantes” (Antelo, 2018, p. 400).

19 Hace algunos años, Carlos Alberto Montaner los fustigó de manera contundente: “Pero aún peor que ese tipo de pasivo inversionista en bienes inmuebles es el empresario ‘mercantilista’, ese que busca su beneficio en la relación con el poder político y no en la competencia y el mercado” (Montaner, 2005, p. 38).

en varias reflexiones, el ejercicio arbitrario del poder, que, en aquella circunstancia, buscaba la rendición del bloque antigubernamental que era entonces respaldado por el sector empresarial, aunque no de forma unánime. Lo repudiable era que, pese a cuán peligroso resulta el establecimiento de alianzas con regímenes como el del Movimiento Al Socialismo, muchos se hayan sumado a su cruzada. Olvidan que, a fin de cuentas, para ellos, la pugna entre los dos poderes, político y económico, se zanja en favor del primero. Los empresarios son, por ende, figuras prescindibles, a veces incluso coleccionables²⁰.

4.2.3. Apunte acerca del poder cultural

Si bien el propósito era reflexionar sobre las principales ideas de Sergio Antelo en relación con el poder político-estatal, comprendiendo asimismo su connotación económica, existe un elemento que no podría faltar, así sea como nota final. Me refiero a sus críticas de orden cultural, cuestionamientos que, desde Gramsci, por lo menos, allende su posición ideológica, todo intelectual serio debe hacerse²¹. Ciertamente, si nuestra intención es razonar sobre todos los factores que tienen importancia cuando hablamos de mandar, obedecer, organizar una sociedad, considerar ese asunto resulta ineludible. No en vano pensadores como H. C. F. Mansilla (Mansilla, 2003), Mariano Grondona (Grondona, 2004) o José Ignacio García Hamilton (García, 2004), entre otros, han colocado el acento en las cuestiones de orden cultural cuando procuraron la explicación del problemático panorama latinoamericano. Para ellos, no bastaba con identificar el océano de torpezas que los gobernantes cometieron en materia económica, por ejemplo; sino que debíamos subrayar, además, aquellos desatinos asociados con prejuicios, creencias, valores normativos, costumbres y tradiciones. Sin mediar esa explicación de mayor amplitud, en donde las cifras no son lo único decisivo, todo diagnóstico será mezquino e inexacto.

Pero no es suficiente manifestar que uno se ocupará de la cultura, ni siquiera cuando resalta su aplicación en política. Es un concepto que nos ofrece distintas expresiones y ámbitos en donde trabaja. En el caso de Sergio Antelo, para

20 Meditando sobre cómo el poder no es monolítico y, por tanto, debemos evitar engañarnos acerca de su titularidad, Michel Foucault señala: "Relaciones de poder muy diferentes se actualizan en el interior de una institución, por ejemplo, en las relaciones de clase o en las relaciones sexuales tenemos relaciones de poder y sería simplista afirmar que éstas son la proyección del poder de clase. Igualmente, desde un punto estrictamente político, puede verse que en algunos países occidentales el poder político es ejercido por individuos y clases sociales que no detentan en absoluto el poder económico" (Foucault, 1998 [1978], p. 169).

21 Citado por muchos, pero leído regularmente sin rigor, sumando a sus veneradores, Gramsci se ocupó de la cultura con especial intensidad. Esta inquietud lo distancia de la línea economicista que, desde Marx, resulta bastante popular entre sus correligionarios. Se podría sostener que acierta cuando revaloriza ese ámbito de nuestra realidad; sin embargo, yerra al procurar su transformación para promover la instauración del socialismo. Una buena obra para el conocimiento de su posición es *Los intelectuales y la organización de la cultura* (Gramsci, 2018 [1949]).

finalizar estas reflexiones sobre su pensamiento, estimo que lo más provechoso consiste en resaltar su crítica contra una hegemonía cultural, el *andinocentrismo*. Acontece que, desde su punto de vista, este país se halla marcado por una visión oficial, un horizonte espiritual gracias al cual el Oriente boliviano resulta relegado. Con el tiempo, sin duda, el reconocimiento de su historia, saberes, prácticas ha merecido un mayor interés en instancias oficiales –traduciéndose, luego, en programas del sistema educativo–; empero, comparada con la cultura de tierras altas, la situación sería de marcada subalternidad o periferia. Lo que habría ocurrido, según nuestro pensador, es que, aun cuando se hable de *multiculturalidad*, primero, o *pluriculturalidad*, después, existe una sola cultura imperante, la cual no concordaría con postulados e intereses cruceños. Se aclara que, a lo largo de la historia, esa otra cultura habría sido protagonizada por la predominancia “blanco-mestiza de corte oligárquico”, “la cholocracia altoperuana” y “los movimientos indígenas” (Antelo, 2003), respectivamente. Es más, en los últimos tiempos, ese fenómeno cultural del poder presentaría una “ideología coca-céntrica del Estado Altoperuano” (Pérez, 1990).

Es oportuno resaltar que, al atacar esa cultura hegemónica, Antelo no plantea la sustitución por una oriental. Su idea radica en que, dadas las diferencias, tan profundas cuanto inconciliables, se podría hablar de dos naciones “claramente diferenciadas desde el punto de vista geográfico y étnico-cultural: La Nación QOLLA ubicada en los Andes centrales, y la Nación CAMBA, en la llanura Chaco-Amazónica” (Antelo, 2003). Por consiguiente, la solución no se encuentra en transformaciones que, con el beneplácito del Estado y sus imposiciones de carácter educativo, generen nuevas subordinaciones o marginaciones culturales. El intrínquilis radicaría en las desemejanzas, respetarlas, a tal punto de proponer que su futuro sea soberano. Permanecer tal como se encuentra todavía hoy, según el enfoque de nuestro autor, convierte a Bolivia en un espacio donde hallamos identidades relegadas. Mas, a fin de lograrlo, es imprescindible contar con otras élites²², pues, históricamente, incluso por estos lares, ese tema cultural no parece haber merecido tantas atenciones. La desgracia es que una verdadera transformación del poder pasará siempre por ese derrotero. Sergio Antelo Gutiérrez lo sabía y, tal vez por ello, además de lanzar sus embates contra los Andes, censuraba posturas e insensateces, en su criterio, que consumaban políticos, dirigentes y cívicos del Oriente boliviano²³. Porque,

22 Conforme a lo expresado por Giacomo Sani, la cultura política de las élites permite que entendamos cómo se definen “los temas del debate político, al arrastrar en una dirección o en otra a la opinión pública y, sobre todo, al tomar decisiones de gran importancia para la estructuración del sistema” (Bobbio *et al.*, 2011 [1976], p. 417).

23 Cuestionando, pero también alentando la esperanza, Sergio Antelo confeccionó estas líneas: “Si bien es cierto que la dirigencia cruceña está vendida y vencida, la desesperación no puede conducirnos a la derrota, solamente la unidad puede conducirnos a la victoria” (Antelo, 2018, p. 66).

siendo sinceros, tanto admiradores como detractores deberán reconocerle que fue generoso en sus cuestionamientos: empleando su afilada pluma, llegada la hora, no dejaba títere con cabeza, como don Quijote²⁴, por más que, para salvarse, alguno haya pregonado ser abanderado de lo cruceño.

Recibido: Marzo de 2022

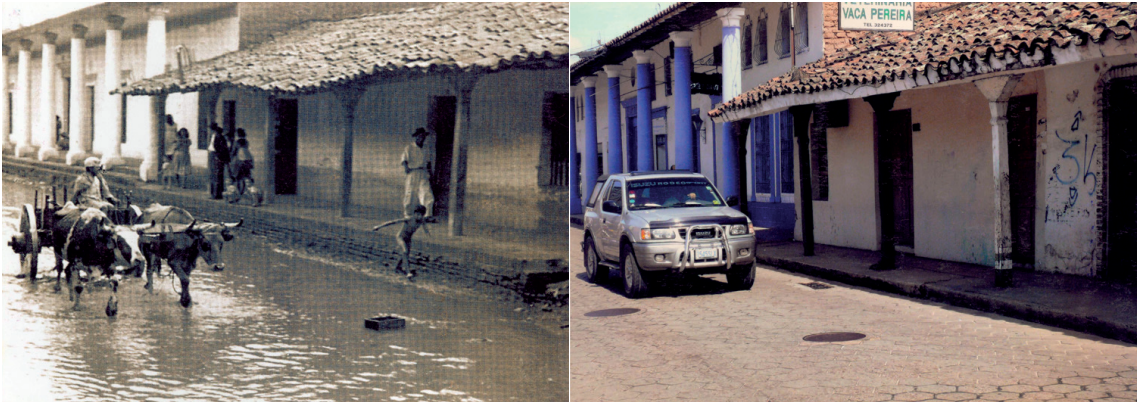
Aceptado: Abril de 2022

24 A propósito del apego sentido hacia el célebre compañero de Sancho Panza, en su inédito “Poema 23”, de 6 de mayo del año 1966, nuestro pensador escribe: “ya ni sé, he visto tanta cosa. / desde el llanto del negro, / hasta el grito desesperado del mendigo. / hay... cuántos mendigos... / he andado tanto mundo, como un quijote / luchando por la afirmación victoriosa de mis banderas”.

Referencias

1. Ágreda, R. (2018). *Diccionario de filosofía*. Cochabamba: Quipus.
2. Antelo, S. (1985). *Centralismo y estructuras de poder. Radiografía del centralismo boliviano*. Santa Cruz de la Sierra: edición privada.
3. ----- (2003). *Los cruceños y su derecho de libre determinación*. Santa Cruz de la Sierra: Sergio Antelo Pérez.
4. ----- (2017). *Los cambas: nación sin Estado. Una aproximación al problema*. Santa Cruz de la Sierra: El País.
5. ----- (2018). *1877. Rebelión en las sombras*. Santa Cruz de la Sierra: El País.
6. Arendt, H. (2006 [2002]). *Diario filosófico. 1950-1973*. Barcelona: Herder.
7. Beorlegui, C. (2010). *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incansante de la identidad*. Bilbao: Universidad de Deusto.
8. Berlin, I. (2000). *Karl Marx. Su vida y su entorno*. Madrid: Alianza.
9. ----- (2004). *La traición de la libertad. Seis enemigos de la libertad humana*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
10. Bobbio, Norberto (1998). *Autobiografía*. Madrid: Taurus.
11. Bobbio, N., G. Pasquino y N. Matteucci (directores), (2011 [1976]). *Diccionario de política*. Tomo I. México D. F.: Siglo XXI.
12. Burrow, J. (2001). *La crisis de la razón. El pensamiento europeo 1848-1914*. Barcelona: Crítica.
13. Cassirer, E. (2014 [1979]). *Rousseau, Kant y Goethe. Filosofía y cultura en la Europa del siglo de las luces*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
14. Cervantes, M. (2004). *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*. Madrid: Alfaguara/ Real Academia Española.
15. Díaz Matta, R. (2001). *El pensamiento vivo de Manfredo Kempff Mercado, un filósofo del Oriente boliviano*. Santa Cruz de la Sierra: Fondo Editorial del Gobierno Municipal de Santa Cruz de la Sierra.
16. Fernández, H. (1984). *Nosotros y otros ensayos sobre la identidad cruceña*. Santa Cruz de la Sierra: Universidad Autónoma Gabriel René Moreno.
17. Finot, Enrique (1975 [1944]). *Historia de la literatura boliviana*; La Paz: Gisbert.
18. Foucault, M. (1998 [1978]). *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa.
19. Francovich, G. (1985 [1956]). *El pensamiento boliviano en el siglo XX*; La Paz-Cochabamba: Los Amigos del Libro.
20. ----- (1998 [1945]). *La filosofía en Bolivia*. La Paz: Juventud.
21. Fukuyama, Francis (1992). *El fin de la historia y el último hombre*. España: Planeta.
22. García Martínez, L. (1976). *Teoría de la dependencia*. Buenos Aires: Emecé.
23. García Hamilton, José Ignacio (2011 [1998]). *El autoritarismo y la improductividad en Hispanoamérica*. Buenos Aires: Sudamericana.
24. Gramsci, A. (2018 [1949]). *Los intelectuales y la organización de la cultura*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ecol.

25. Grondona, M. (2004 [1987]). *Bajo el imperio de las ideas morales. Las causas no económicas del desarrollo económico*. Buenos Aires: Debolsillo.
26. Kempff, M. (1958). *Historia de la filosofía en Latinoamérica*. Santiago de Chile: Zig-Zag.
27. ----- (1965). *Introducción a la antropología filosófica*. Santiago de Chile: Zig-Zag.
28. ----- (1973). *Filosofía del amor*. Santiago de Chile: Editora Universitaria.
29. ----- (2004). *Obras completas*. Santa Cruz de la Sierra, edición privada.
30. Krauze, E. (2004). *Travesía liberal. Del fin de la historia a la historia sin fin*. Barcelona: Tusquets.
31. Löwith, K. (2008 [1939]). *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*. Buenos Aires: Katz.
32. Lukács, G. (1976 [1953]). *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. Barcelona: Grijalbo.
33. Mansilla, H. C. F. (2003). *El carácter conservador de la nación boliviana*. Santa Cruz de la Sierra: El País.
34. Minc, A. (2012). *Una historia política de los intelectuales*. Barcelona: Perímetro.
35. Montaner, C. A. (2005). *La libertad y sus enemigos*. Buenos Aires: Sudamericana.
36. Nozick, R. (2012 [1974]). *Anarquía, Estado y utopía*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
37. Oblitas, E. (1997). *La polémica en Bolivia. Un panorama de la cultura de una nación a través de las grandes polémicas*. Tomo II. La Paz: Temis.
38. Onfray, M. (2008). *La comunidad filosófica. Manifiesto por una universidad popular*. Barcelona: Gedisa.
39. Oppenheimer, F. (2013 [1908]). *El Estado. Su historia y evolución desde un punto de vista sociológico*. Buenos Aires: Unión Editorial.
40. Ortega y Gasset, J. (1995 [1957]). *¿Qué es filosofía?* Madrid: Alianza.
41. Pasquier, D. (coord.) (2019). *Pensadores del Oriente boliviano*. Tomos I y II. Santa Cruz de la Sierra: ICEES.
42. Pérez, M. (1990). *Manfredo Kempff Mercado: filósofo de los valores y de la cultura*. Santa Cruz de la Sierra: Imprenta Mundial.
43. Russell, B. (2017 [1938]). *El poder. Un nuevo análisis social*. Madrid: RBA.
44. Sanabria Fernández, H. (2010 [1961]). *Breve historia de Santa Cruz*. Santa Cruz de la Sierra: La Hoguera.
45. Sandoval, A. (2001) (ed.), *La Nación Camba*. Santa Cruz de la Sierra: ASR.
46. Urenda, J. C. (2017). *Las autonomías centralizadas. El caso boliviano: ¿qué pasó y qué hacer?* La Paz: Plural.
47. Valencia Vega, A. (1973 [1952]). *El pensamiento político en Bolivia*. La Paz: Juventud.
48. Weber, M. (1977 [1919]). *El político y el científico*. Madrid: Alianza.
49. Zárate, F. (2019). *El pensamiento boliviano bajo la sombra del olvido. Ensayos sobre la historia de las ideas en Bolivia*. Santa Cruz de la Sierra: Gente de Blanco/Imago Mundi.
50. Zea, L. (1976). *El pensamiento latinoamericano*. México D. F.: Ariel.



Izquierda: Vista de la calle Arenales entre Beni y Murillo. Sector llamado "Rio Telchi" – Año 1950 aproximadamente.
Derecha: Vista de la calle Arenales entre Beni y Murillo. Actualmente "La Creperie" y Veterinaria Vaca Pereira. Año 2007.

DOI: <https://doi.org/10.35319/10.35319/rcyc.2022481273>

Santa Cruz: el nuevo epicentro de la política en Bolivia 2001-2020, pero no del poder

Santa Cruz: the New Epicenter of Bolivian Politics 2001-2020, but not of Political Power

José Orlando Peralta Beltrán*

Resumen

En Santa Cruz las interacciones políticas ciudadanas han demandado al Estado central, mediante una práctica discursiva liberal (modelo de desarrollo) y republicana (participación), respeto a la identidad regional y reglas de juego (21f), autonomía departamental y transparencia electoral. Sin embargo, el uso de aquel discurso no se ha materializado en un proyecto de poder interdepartamental. El objetivo es distinguir los contenidos ideológicos de dicha práctica social en relación con el discurso nacional-popular predominante. Se concluye que ningún actor político cruceño ha podido traducir las interacciones políticas y creencias ideológicas en clave regional en una práctica discursiva en clave nacional.

Palabras clave: Estado; región; política; práctica discursiva; ideología.

* Licenciado en Ciencia Política, Universidad Autónoma Gabriel René Moreno (UAGRM). Diplomado en Herramientas para el Análisis Político, Centro de Estudios Superiores Universitarios (CESU)-Universidad Mayor de San Simón (UMSS). Maestría en Administración Pública y Gobiernos Autónomos, Universidad Santiago de Compostela (USC) de España.
Contacto: joseorlando77@gmail.com
ORCID: 0000-0003-0415-5950

Este trabajo no entraña conflicto de interés con alguna institución o persona

Summary

In Santa Cruz, the citizen political interactions have been demanding from the State the recognition of their regional identity, respect for the rule of law (21f), departmental autonomy, and electoral transparency through a social practice (discourse) which is liberal (free market) and republican (participation). However, the discourse has not materialized into national political discourse. The objective is to distinguish the ideological contents in relation to the predominant national-popular discourse. It is concluded that the political actors from Santa Cruz have not translated their regional political interactions into social practice and a political party project that has national scope in the 21st Century.

Keywords: State; region; politics; discourse; ideology.

1. Introducción

¿Por qué Santa Cruz (ciudad capital) se ha constituido en el epicentro de la política en Bolivia durante la tercera década del siglo XXI, pero no del poder?

Durante la primera década del siglo XXI, la demanda popular por autonomía fue una estrategia política departamental motivada por la descentralización del poder político hacia las regiones. En la segunda década, no respetar los resultados del referéndum constitucional del 21 de febrero de 2016 (21f) provocó la movilización de diversos grupos sociales, su participación en las calles y utilización de las redes sociales en rechazo a la cuarta postulación consecutiva de Evo Morales a la presidencia. En 2019, las irregularidades cometidas por el Tribunal Supremo Electoral (TSE), en su afán por evitar una segunda vuelta electoral entre las agrupaciones partidarias MAS y Comunidad ciudadana para favorecer el triunfo político-electoral en primera vuelta al partido gobernante de Morales, derivó en protestas sociales en varios departamentos del país.

Tales acontecimientos políticos produjeron las condiciones necesarias para que diversos grupos sociales internalicen la política como acción permanente en Santa Cruz. Sin embargo, no fueron condiciones suficientes para establecer un proyecto colectivo de poder de alcance nacional. En otras palabras, la activación política ciudadana se limitó al espacio departamental y dosificó la polarización política entre oficialismo nacional versus oposición regional.

La polarización política básicamente es distanciamiento ideológico. Por ejemplo, los comicios nacionales fallidos de octubre del 2019 posicionaron a Evo

Morales y Luis Fernando Camacho como dos liderazgos políticos ampliamente separados en el espectro político nacional-regional. Mientras Morales representaba el campo indígena-popular del centro y extrema izquierda a escala nacional desde su condición de presidente-candidato, Camacho representaba el campo de la clase media urbana y elites económicas del centro y extrema derecha a nivel regional desde su condición de dirigente cívico.

En dos décadas, por diversas causas, como son: la demanda de autonomía departamental, el no respeto a los resultados del referéndum de 2016, las irregularidades cometidas por el Tribunal Supremo Electoral en 2019 por el Estado y, consecuentemente, el paro de 21 días liderado por el cívico Luis Fernando Camacho, las acciones políticas ciudadanas debidas a la democracia y libertad en Santa Cruz fueron recurrentes e influyentes.

Recurrentes por los bloqueos, paros y cabildos. Influyentes porque su impacto obtuvo resultados: inclusión de las autonomías en la Constitución Política del Estado (2009), articulación de diferentes colectivos y plataformas ciudadanas en torno al 21f, y paro de 21 días en el departamento hasta la renuncia de Morales hacia noviembre de 2019.

Bajo este marco de acontecimientos sociopolíticos, consideramos que la denotación de los términos libertad y democracia dentro del discurso público regional, extendido en medios de comunicación y redes sociales, generó –y lo sigue haciendo– mayores probabilidades de aunar la acción política de los ciudadanos en la capital del departamento.

Si bien en Santa Cruz se han generado las condiciones necesarias para que este departamento sea el nuevo epicentro de la política en Bolivia, todavía no existen las condiciones suficientes para una participación política inclusiva en el espacio público-político donde, entre actores sociales, cívicos y políticos, dialoguen, se entiendan y coincidan sobre fines y normas de interés general como base común para fundamentar una práctica discursiva que cohesione un proyecto político-ideológico que ejerza el poder del Estado central.

Con todo, se pretende conocer el uso del lenguaje y discurso como práctica social condicionada por la ideología durante los acontecimientos políticos referidos, mediante la revisión de fuentes bibliográficas que los describan y expliquen así como de la información periodística que ha reflejado los momentos de mayor intensidad política en la región. También se recurrirá a herramientas conceptuales que delimiten el marco de análisis. El objetivo es distinguir las comprensiones liberal y republicana de la política contenidas en las prácti-

cas discursivas¹ en clave regional en el departamento de Santa Cruz durante las dos primeras décadas del siglo XXI, relacionándolas con la comprensión nacional-popular internalizada en las prácticas discursivas en clave nacional del MAS en 2006 y 2020.

La conjetura que da norte a este estudio es que si la práctica discursiva liberal y republicana, fundamentada en el modelo de desarrollo económico (mercado), que ha representado ideológicamente los acontecimientos políticos de las dos primeras décadas del siglo XXI, no se materializa en un proyecto político con legitimidad en identidades regionales y étnicas de los departamentos occidentales de Bolivia, entonces el poder político del Estado central seguirá distante de la región cruceña, como se evidencia con el gobierno del MAS en dos gestiones: 2006 y 2020.

Para el efecto, el artículo se divide en cuatro partes: las consideraciones preliminares para presentar el marco conceptual analítico; las representaciones ideológicas de los acontecimientos políticos de las dos primeras décadas del siglo XX en Santa Cruz; las diferencias ideológicas liberal, republicana y nacional-popular del papel del proceso democrático, con la intención de identificar las diferentes formas de comprender la política en Bolivia. Finalmente, se anotan las conclusiones para enfatizar de forma concisa los argumentos que sustentan la conjetura guía.

2. Consideraciones preliminares: política, poder y discurso

Iniciamos el estudio con una definición corta pero sustanciosa del término política: su base o condición es la pluralidad del estar en un espacio entre otros, y, su sentido: la libertad, el derecho de empezar algo nuevamente (Arendt, 2008, pp. 131-144-161). En otros términos, “(...) la política no es, como se repite sin reflexionar el arte de lo posible, sino más bien el arte, la habilidad, la actividad directa de crear condiciones de lo posible” (Pasquino, 2014, p. 39). Ahora bien, por poder entendemos: “la capacidad de hacer y terminar cosas” (Bauman, 2016, p. 23).

En el contexto de la realidad por estudiar, se hace necesaria una distinción teórica que clarifique la comprensión ciudadana del papel del proceso democrático en el departamento de Santa Cruz como práctica política. Para el efecto,

1 Aquí utilizamos prácticas o estrategias discursivas de forma indistinta.

tomamos la diferencia planteada por Jürgen Habermas (1991) entre la comprensión liberal y republicana de la política.

Desde la comprensión liberal, la política es un medio para defender los intereses sociales privados ante el aparato estatal; mientras que, desde la comprensión republicana, implica un elemento constitutivo del proceso. Por tanto, en la comprensión liberal, el poder administrativo del Estado y el interés privado de los individuos (mercado) constituyen dos fuentes de integración social. Por su parte, desde la comprensión republicana, la solidaridad se entiende como otra fuente de integración.

Bajo la óptica liberal, el ciudadano tiene derechos subjetivos que son protegidos por el Estado para seguir con sus intereses privados bajo las reglas de juego. En la republicana, los derechos son positivos porque la participación es una práctica común, su ejercicio da luz verde para constituirse en sujetos políticamente responsables en una comunidad de libres e iguales. Con la comprensión liberal, el Estado protege al individuo para que desarrolle sus actividades privadas; en la comprensión republicana, el Estado garantiza la inclusión de la formación de la voluntad política y opinión ciudadana. En aquella, impera el mercado; en ésta, el diálogo (Habermas, 1991, pp.4-8).

Sobre el discurso, reconocemos que “una de las prácticas sociales más importantes condicionadas por las ideologías es el uso del lenguaje y del discurso, uso que, simultáneamente, influye en la forma de adquirir, aprender o modificar las ideologías. La mayor parte de nuestro discurso, especialmente cuando hablamos como miembros de un grupo, expresa opiniones con un fundamento ideológico” (van Dijk, 2003, p. 17).

Esta práctica social (discurso) con fundamentos ideológicos y, a la vez, su incidencia en los marcos ideológicos de los ciudadanos-individuos, nos permite ampliar la comprensión sobre el funcionamiento del discurso en el espacio público regional. Además, de su importancia en el arte de crear las condiciones de lo posible.

En síntesis, una estrategia discursiva dirigente asume un papel fundamental en la expresión y reproducción de la ideología porque determina las prácticas sociales (discurso) de los dirigidos de forma rutinaria. En la medida en que la gente actúa como perteneciente a determinados grupos sociales, expresa ideologías concretas en sus acciones e interpelaciones (van Dijk, 2003, pp. 42-43). Por tanto, “quien controla el discurso público, controla indirectamente la

mente (incluida la ideología) de las personas y, por ende, también sus prácticas sociales” (van Dijk, 2003, p. 48).

Es en este sentido que se pretende describir los contenidos ideológicos de determinadas estrategias discursivas de impacto en el departamento de Santa Cruz durante las dos primeras décadas del siglo XXI.

3. Representaciones ideológicas de las prácticas discursivas en Santa Cruz: 2001-2021

A principios del siglo XXI, Felipe Quispe (El Mallku), era un actor político relevante en el escenario político nacional porque su discurso político fue disruptivo en el contexto sociopolítico. Moira Zuazo en el “Prólogo” a *Nación, diversidad e identidad en el marco del Estado Plurinacional* (Moreno D.; Vargas, G. y D. Osorio, 2014) plantea que: “el periodo que se abre en el año 2000 y se extiende hasta 2005, es el momento de la crisis del Estado-Nación homogéneo porque queda claro que no hay una base intersubjetiva que sustente una nación cohesionada” (p. 15).

En los hechos, durante el mes de abril de 2000, Felipe Quispe² encabeza una movilización indígena en el occidente del país mediante bloqueos de caminos en la provincia Omasuyos. Lo relevante de esta movilización fue la invitación a negociar que le hace el Mallku al presidente de la República, Hugo Banzer, con las frases icónicas “de presidente a presidente” y las “dos Bolivias”. Es decir, *q’aras* (blancos) por un lado, y aymaras, quechuas más otras naciones originarias junto contrabajadores y campesinos, por otro (Escárzaga, 2012: 206).

Este discurso político rupturista reactivó en el campo político boliviano contemporáneo otras identidades étnicas y regionales desencadenando una disputa discursiva entre regiones, grupos sociales y símbolos culturales. En el caso de Santa Cruz, como reacción política-discursiva emerge la “Nación Camba”: “(...) el 21 de noviembre del 2000 se funda el Movimiento Autonomista Nación Camba (MANC), que dará a conocer el 14 de febrero de 2001 un Memorándum firmado por 17 personalidades cruceñas, convocadas por el Arq. Sergio Antelo y el médico Carlos Dabdoub” (Dory, 2009, pp. 128-129). El mismo, en su acápite sobre la “democracia”, propone:

La reinstalación de la democracia en Bolivia era una posibilidad real para que el pueblo, ejerciendo el derecho al voto, pueda transformar el Estado. Sin em-

2 Presidente de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB).

bargo, la práctica ha demostrado clara y objetivamente, que esta democracia mutilada, sólo ha servido -salvando honrosas excepciones- para consolidar el Estado-negocio, prebendal, centralista y ajeno.

La última reforma constitucional, no ha sido suficiente y constituye un vergonzoso retroceso que ha reforzado la dependencia interna y externa, el burocratismo, y el colonialismo de Estado. El modelo político, económico e institucional impuesto al país, ha agigantado los desequilibrios regionales, la desigualdad, la corrupción y la marginalidad social.

El monopolio de la representación pública de los partidos políticos nacionales anuló las iniciativas y los liderazgos regionales y ha generado la lógica del adulo y el autoritarismo, entre otras cosas³.

El papel del proceso democrático como actividad para crear nuevas condiciones políticas, es elemental en la demanda del documento. El Estado central se reconoce como ajeno a las regiones, abusivo con los ciudadanos y monopolizador del poder. Posteriormente, en el acápite sobre “Un nuevo pacto con el Estado boliviano”, plantea que,

(...) hoy estamos en condiciones de exigir, -no solamente un trato igualitario -de igual a igual- con el poder Estatal, sino de imponer un modelo de gestión política y económica que se ajuste a nuestra propia idiosincrasia y nuestra visión de futuro. Un modelo autonómico con capacidad ejecutiva, legislativa y judicial, constituye la BASE MÍNIMA de negociación de un NUEVO PACTO con el Estado boliviano.

Mientras que en el acápite de la democracia, la premisa ideológica (liberal) del memorándum radica en la cuestión regional mediante la interpelación al poder administrativo del Estado por su no reconocimiento e inclusión del departamento para el desarrollo económico y fortalecimiento institucional; en el acápite sobre un nuevo pacto, se reconoce implícitamente la demanda de cooperación Estado-región cuando propone un nuevo pacto (republicano) entre la emergencia de un modelo autonómico cruceño y el Estado central.

Desde la perspectiva teórica neoinstitucionalista, la cooperación implica resolver un conflicto de interés mediante un contrato, donde cada cual tiene incentivos para explotar al otro. Estrategia que permite un atajo institucional a problemas centrales de orden social (Losada y Casas, 2008, p. 186).

Es decir, un nuevo pacto o tratado que debería derivar en una especie de contrato para que la autonomía departamental se pueda desempeñar sin las privaciones impuestas por el poder administrativo del Estado centralista, que estaba monopolizado por los partidos políticos nacionales predominantes de la época.

3 Extractado de: <https://nacioncamba.org/memorandum/>

Bajo este paraguas conceptual, se puede deducir que, en su nacimiento institucional a inicios del siglo XXI, la Nación Camba apuntó discursivamente hacia un fortalecimiento del proceso democrático boliviano con un cambio de paradigma del sentido de la política en Bolivia: el derecho de empezar algo de nuevo (libertad).

De hecho, en su acápite sobre “integración” queda claramente planteada la idea de empezar nuevamente desde la comprensión liberal:

El desarrollo cruceño del siglo que nace, debe basarse en los mercados ampliados que se comienzan a perfilar por la vía de los pactos de integración sub-regional de América del sur.

Nuestra viabilidad nacional reside obligatoriamente en nuestra integración física al espacio continental y el mundo. Debemos lograr ventajas comparativas de nuestra envidiable ubicación geográfica, jugando un rol fundamental como nudo geopolítico del continente sudamericano con vistas al mercado común que se consolidará el año 2.005, como efecto de los acuerdos del ALCA y MERCOSUR suscritos por Bolivia.

En otras palabras, el mercado como fuente de integración social y el Estado como protector de los intereses privados de los individuos se constituyen en premisas ideológicas de la estrategia discursiva de la Nación Camba que considera a Santa Cruz como región con identidad⁴ y capacidad para la autodeterminación política de su derrotero, de empezar a transitar bajo la lógica de la libertad hacia algo nuevo.

A decir de H.C.F. Mansilla (2007):

(...) en el mundo de la economía cruceña hay evidencias claras sobre los buenos resultados del sistema económico de mercado y esto lo aceptan incluso las clases populares de la región. En este ámbito existe una especie de *cruceñismo liberal* que busca sus propios intereses y cuestiona el encierro de las élites del Occidente boliviano y de los políticos centralistas que desprecian las propuestas cívicas y regionalistas del Oriente (p. 59).

En la estrategia discursiva de la Nación Camba, también se puede reconocer el fundamento ideológico para que la identidad regional sea un elemento formativo de la práctica discursiva de las diversas clases sociales que la constituyen en el espacio departamental autónomo y antitético al poder administrativo del Estado centralista.

4 Nuestra identidad que es la base de nuestro desarrollo y es el resultado de nuestra historia común, del lenguaje y del legado de nuestros héroes y antepasados, define la personalidad de esta nación cultural, que declara su derecho a la diferencia, pero ratifica su vocación integracionista, su democracia étnica y el pluralismo cultural como parte de su esencia nacional. Extractado de: <https://nacioncamba.org/memorandum/>

Van Dijk (2003) refiere que “Debemos buscar las propiedades del discurso que muestren claramente las variaciones ideológicas de los modelos contextuales subyacentes, los modelos de acontecimientos y las actitudes sociales” (p. 56).

Por tanto, la práctica social de la Nación Camba configuró un lenguaje popular regional determinante para las actitudes y acciones políticas ciudadanas orientadas hacia un modelo de autonomía en un contexto sociopolítico cuando, de acuerdo a Moira Zuazo (2014) “no hay una base intersubjetiva que sustente una nación cohesionada”, un vacío ideológico nacional-estatal que dejaba en la incertidumbre política-institucional los derroteros regionales.

Ahora bien, la demanda de autonomía departamental y su consecuente inclusión en la Constitución Política del Estado (2009), es el resultado de un largo proceso ideológico que unió la política (arte de crear condiciones de lo posible y pluralidad) con el poder (capacidad de hacer y terminar cosas) para generar certidumbre política-institucional regional.

Deseo subrayar que, la democracia como ejercicio de la soberanía popular y la libertad como derecho de empezar algo de nuevo, fueron dos tópicos que fungieron como brújulas de la demanda autonómica departamental en Santa Cruz.

Con respecto a la perspectiva conceptual del poder, en Santa Cruz se impulsó e hizo realidad la autonomía con su reconocimiento constitucional, pero no fue posible terminar de aplicarla con las competencias originales que otorgaban mayor poder de decisión a los gobiernos departamentales. En otras palabras, se tuvo el poder a medias porque no se concluyó la aplicación de un diseño normativo institucionalmente favorable a las regiones autónomas con una mayor descentralización del poder político.

Urenda (2017) refiere que la Constitución aprobada en 2009 estableció un diseño institucional que genera un Estado compuesto y deja de lado al Estado unitario, en el cual juegan un rol los gobernadores y asambleas departamentales con facultades legislativas, además que son poderes electos por el voto popular e incorporan las autonomías indígenas. No obstante, paradójicamente se niega el modelo autonómico con un catálogo de competencias que anula el proceso autonómico. Una forma de Estado donde conviven los regímenes territoriales autónomos y el Estado centralista, en otras palabras, de autonomías centralizadas fallidas.

Las competencias que el estatuto cruceño registró como exclusivas o compartidas del departamento, que no se encuentran cubiertas en absoluto en la

Constitución, son las siguientes: educación, salud, tierra, justicia, policía, recursos naturales renovables y no renovables, suelos forestales y bosques, aprovechamiento forestal, áreas protegidas, medioambiente, diversidad biológica, biotecnología, aguas, licencias para servicios, telecomunicaciones, electrificación urbana, relaciones laborales, desarrollo sostenible socioeconómico, defensa del consumidor, ferias internacionales, espectro electromagnético, límites provinciales, desarrollo de pueblos indígenas y campesinos, asuntos de género, medios de comunicación y cooperativas (Urenda, 2017, p. 47).

Por otro lado, a pesar de las limitaciones impuestas al poder político regional, Santa Cruz es un departamento donde coexisten diversas identidades regionales, étnicas e individuales que lo constituyen en un espacio social plural donde se puede activar la creación de condiciones de lo posible. Asimismo, el sentido de libertad política individual (tener el derecho de empezar algo de nuevo) se ha impregnado en las estrategias discursivas constitutivas del discurso público-político regional, que han sido parte de las movilizaciones y concentraciones ciudadanas en momentos políticos críticos.

Para ilustrar mejor, en perspectiva histórica, los cabildos, con Rubén Costas como dirigente cívico y luego como primer gobernador electo en el siglo XXI, fueron acontecimientos políticos indicativos de la pluralidad como condición y la libertad como sentido de la política.

En el contexto de las movilizaciones regionales por la autonomía departamental: el 22 de junio de 2004 se planteó la defensa de la libertad, derechos individuales y autonomía; el 28 de enero de 2005, autonomía y trabajo; el 28 de junio de 2006, el sí al referéndum autonómico posterior; y el 15 de diciembre de 2006, desconocer la nueva Constitución Política del Estado que estaba en debate dentro de la Asamblea Constituyente si se ignoraba el carácter vinculante del referéndum autonómico. Trece años después, el 4 de octubre de 2019, en un nuevo momento político caracterizado por un proceso electoral con candidato (Evo Morales) cuestionado por no respetar las reglas de juego, el cabildo alzó las banderas del federalismo, el respeto a los resultados del referéndum constitucional del 21 de febrero de 2016 y alertó sobre un posible fraude electoral dos semanas después.

Por tanto, el proceso político por las autonomías departamentales se lo puede comprender desde las perspectivas liberal y republicana. Liberal, porque las acciones políticas de los ciudadanos manifiestas en los cabildos y dirigidas por las estrategias discursivas de las elites de poder regional, estaban condicionadas ideológicamente para defender los intereses privados individuales ante

el Estado centralista. Republicana, porque se demandó mayor participación política de ciudadanos en condiciones de libertad e igualdad.

Una combinación particular entre la lógica de la prevalencia del mercado y la propiedad privada del individuo con la lógica de la participación ciudadana en el espacio público departamental donde el Estado meso otorgue garantías que incluyan la formación de la voluntad política y opinión pública. De intercambios políticos entre identidades individuales, étnicas y regionales con un modelo de Estado descentralizado y un poder administrativo menos alejado de los ciudadanos.

La defensa de la identidad individual se expresa en la seguridad jurídica y el respeto al estado de derecho. El reconocimiento de las identidades étnicas afirma las raíces culturales. La identidad regional conlleva la cooperación o pacto con las demás regiones y el Estado central que implícitamente implica integración.

Como antecedente histórico-regional de la práctica discursiva republicana, a inicios del siglo XX, en el contexto de la demanda de un ferrocarril que llegara a Santa Cruz y, de forma tácita, se propone diálogo a nivel de la representación política en el parlamento, e integración y solidaridad entre regiones para fortalecer el desarrollo económico de la República, se hace público el denominado memorándum de 1904: “Pedimos ferrocarril, porque tenemos derecho a pedirlo, no para beneficio del Oriente, sino para el bienestar general de la República; porque nuestra conciencia y buena fe nos obliga a demostrar la verdad, descubriendo el velo provincialista que cubre los ojos de nuestros compatriotas del Occidente”⁵.

Avanzando en nuestro razonamiento, en el marco de la comprensión liberal de la política durante el siglo XXI, la seguridad jurídica y el respeto al estado de derecho son condiciones prevalecientes de la fuerte identidad individual que se sobrepone a las demás identidades en Santa Cruz por una razón específica: la defensa de los intereses económicos privados frente al poder administrativo del Estado. Identidad que demanda la protección de los derechos subjetivos por parte del Estado porque considera al mercado como fuente de integración social (Habermas, 1991).

La gravitación económica cruceña en el país es irrefutable. Por constituirse en un polo de migración interna merced al constante crecimiento económico y probabilidades de bienestar social, son insuficientes las razones que refutan la

5 <http://www.eforobolivia.org/blog.php?p=6547>

legitimidad de la defensa de los intereses privados frente al poder administrativo del Estado.

En los hechos, Rodríguez (2021) describe con datos la relación entre la migración interna y el crecimiento económico cruceño a través del tiempo.

La migración interna y la llegada de empresas desde el interior del país al Departamento de Santa Cruz, como “polo de atracción”, no se detiene. Según el Censo de 1880, la población cruceña era de tan solo 95.060 habitantes bolivianos y 239 extranjeros (principalmente brasileros y argentinos), de los cuales tan solo 10.212 bolivianos y 76 extranjeros vivían en la ciudad capital, por lo que aquella sociedad era fuertemente rural (El Comisionado Fidel Languidei, 1880) Con ese tamaño de población en el siglo XIX, la región cruceña apenas superaba a Tarija, Beni, Pando y Litoral.

(...)

El último Censo de Población y Vivienda del año 2012, mostró que el Departamento de Santa Cruz casi igualó a la población de La Paz, con cerca de 2,7 millones de habitantes, así como por la migración interna y la tasa incrementada de crecimiento vegetativo de su población.

(...)

Este crecimiento demográfico, ha tenido su correlato en el espíritu emprendedor cruceño que, sea por necesidad o por oportunidad, apuntaló la economía haciendo que el Producto Interno Bruto (PIB) del Departamento de Santa Cruz llegue a superar los 12.000 millones de dólares en 2019, y que aporte con cerca del 30% al PIB nacional y con más del 40% al PIB agropecuario del país, pero además, que la dinámica del PIB regional “jale” a la economía boliviana en su expansión -al crecer a una tasa mayor que ésta- de ahí, aquello de que Santa Cruz es la locomotora del país” y que, “si a Santa Cruz le va bien, le irá bien a Bolivia”, porque el principal eje económico nacional, se ha trasladado al oriente boliviano (pp. 76-78).

Por tanto, existen evidencias contundentes sobre los resultados positivos del sistema económico de mercado. Un “cruceñismo liberal” (Mansilla, 2007) que es, también, legitimado por las clases populares del departamento.

Baste, como muestra, el crecimiento del PIB cruceño durante los pasados 70 años, esta constituye una prueba de que el crecimiento económico favoreció, y lo sigue haciendo, a diferentes grupos sociales que apuestan por la libertad económica en el departamento.

Al respecto, Mendieta (2021) señala:

El despegue ha implicado que el crecimiento cruceño haya sido más alto que el promedio de los otros departamentos. Expresado en dólares constantes, el PIB

de Santa Cruz aumentó 25 veces el tamaño observado a mediados del siglo XX hasta 2017, mientras que el país en su conjunto sólo octuplicó su tamaño. Eso implica una tasa de crecimiento promedio de 4,9% frente al 3,2% del país. Es más, sin considerar el departamento, el resto del país sextuplicó su producción a una tasa promedio de 2,8% (p. 106).

Por su parte, Rodríguez (2021) refiere que el modelo de desarrollo cruceño contiene cinco valores: libertad o libre iniciativa; individualidad o realización personal; competitividad o libre mercado; cooperativismo o asociatividad; y, por último, la integración que implica exportar e importar (p. 74). Dichos valores, que aúnan la integración social, alianzas económicas y la institucionalización del cooperativismo, están basados en evidencias empíricas que fundamentan ideológicamente el discurso público regional, internalizado y reproducido por la dirigencia política y cívica departamental contra el poder administrativo del Estado en el tiempo.

En lo que se refiere a la secuencia de coyunturas políticas, ésta se intensificó políticamente desde el año 2006 con el MAS en el gobierno profundizando la contradicción Estado-Región y las disputas discursivas entre representantes políticos de distintas identidades étnicas y regionales, posiciones ideológicas y estrategias discursivas.

La disputa de relatos entre Evo Morales y Luis Fernando Camacho, en 2019, es un ejemplo tácito del conflicto irresuelto Estado-Región que contiene connotaciones ideológicas y prácticas discursivas políticamente irresolubles, que en determinados momentos han intensificado las movilizaciones políticas de los ciudadanos en Santa Cruz concitados por los liderazgos mencionados.

Conviene subrayar que luego del referéndum constitucional de 2016, se sucedieron tres años de articulaciones ciudadanas en plataformas colectivas, marchas, paros y cabildos que activaron la creación de condiciones de lo posible en Santa Cruz: la renuncia a la presidencia de Evo Morales en noviembre de 2019, dentro del marco de una serie de irregularidades cometidas antes, durante y después del día de las elecciones efectuadas el 20 de octubre de dicho año.

La estrategia política de Morales era gobernar por cuarta vez consecutiva entre 2020 y 2025, pero, como efecto de su violación a la Constitución Política del Estado Plurinacional debido a que no había respetado los resultados de la consulta que le prohibían su propósito, la participación en el proceso electoral de 2019 se frustró por su renuncia a la presidencia y candidatura después de una serie de movilizaciones sociales en el país, detonadas por las irregularidades cometidas por el Tribunal Supremo Electoral. Consecuentemente, su estrate-

gia política fue fallida. En otras palabras, no supo reconocer el marco político adverso que se venía constituyendo desde el momento cuando decidió no acatar los resultados de la consulta popular hecha en febrero de 2016.

En este escenario contrario a la estrategia política de Morales, emerge el liderazgo cívico de Luis Fernando Camacho, con una práctica discursiva con connotaciones regionales-confesionales y capacidad de convocatoria sociopolítica a nivel departamental. Un margen de acción que supo aprovechar políticamente para intensificar la politización ciudadana en el departamento de Santa Cruz.

El cabildo del 4 de octubre de 2019 en Santa Cruz (ciudad capital) fue una especie de umbral hacia un nuevo momento político en Bolivia: cuando se hizo más evidente el encono colectivo. Contra todo pronóstico, la convocatoria del Comité Pro Santa Cruz, bajo la presidencia de Luis Fernando Camacho, tuvo éxito por la masiva asistencia. La rebeldía ante un posible fraude anticipaba, discursivamente, las movilizaciones sociales posteriores. Las quemas en la Chiquitanía también estuvieron presentes en el discurso cívico, a causa del encono e impotencia de la ciudadanía por la tragedia medioambiental del bosque seco, más aún con la no declaratoria de desastre nacional por parte del gobierno nacional. La idea del federalismo también fue parte de la agenda del cabildo. El malestar colectivo empezaba a recargarse.

Dos semanas después, el 20 de octubre de 2019, al finalizar la jornada de votación y tener el 83,76 % de actas verificadas del *trep* (Transmisión de Resultados Electorales Preliminares), las señales de que el MAS y Comunidad Ciudadana tendrían que disputar en una segunda vuelta eran altamente probables.

Al siguiente día, el 21 de octubre, el diario *El Deber* tituló: “Carlos Mesa y Evo Morales van a una histórica segunda vuelta”. La Ley del Régimen Electoral Boliviano establece que sólo con un mínimo del cuarenta por ciento (40%) de los votos válidos emitidos y con una diferencia de al menos el diez por ciento (10%) en relación a la segunda candidatura más votada se puede proclamar nuevo presidente y vicepresidente. El 22 de octubre, el mismo diario tituló: “tse cambia tendencia a favor de Evo y violentas protestas gritan fraude en las calles”.

En Santa Cruz (ciudad capital) se daba inicio al paro indefinido departamental y su proyección nacional con el discurso del presidente cívico Luis Fernando Camacho como forma de protesta ante la sospecha de un posible fraude electoral. Con la frase: “no se mueve un sepe en el pueblo”, desde las 12:00 am del miércoles 23 de octubre se inicia una coyuntura política marcada por paros, bloqueos, cabildos e incendios en predios públicos y privados en todo el país (Peralta, 2021, pp. 45-46).

El cambio de su condición de dirigente cívico a dirigente político sucede entre 2020 y 2021; como candidato a la presidencia (perdió), y, luego, como candidato a gobernador (ganó). Este tiempo fue estratégicamente aprovechado para capitalizar políticamente su trayecto cívico mediante dos postulaciones conse-

cutivas a nivel nacional y departamental con la agrupación política Creemos. Los resultados: una bancada minoritaria en la Asamblea Plurinacional en 2020 y su elección como gobernador del departamento de Santa Cruz en 2021.

Ahora bien, Luis F. Camacho, en su condición de actor político estratégico a nivel regional y con incidencia mediática a escala nacional, dirige y cohesiona ideológicamente diversos sectores populares y parte de la clase media en el departamento mediante un discurso con connotaciones regionales y confesionales.

Desde la veta regional, su discurso público como candidato a presidente y luego a gobernador, contiene los valores anteriormente referidos: libertad o libre iniciativa; individualidad o realización personal; competitividad o libre mercado; cooperativismo o asociatividad; integración que implica exportar e importar, más el federalismo.

A continuación, presentamos un cuadro (Nro.1) que demuestra las diversas intervenciones discursivas de Luis Fernando Camacho en su condición de candidato y representante electo, donde se identifican los valores regionales predominantes.

Cuadro 1

Valores	Discurso	Contexto
Libertad o libre iniciativa	El candidato señaló que su propuesta de modelo económico tiene al sector privado como al protagonista del crecimiento y desarrollo, aunque el Estado debe asumir el papel de incentivar al empresario. "Es preferible invertir en un pequeño empresario en su taller que en un burócrata".	Entrevista en su condición de candidato a la presidencia en el programa "El Ánfora" en Radio Erbol. 23 septiembre de 2020.
Competitividad o libre mercado	¿Por qué cree que hasta el momento hubo pocos presidentes de origen cruceño? Porque nuestra sociedad ha puesto el énfasis en las áreas productivas, en la economía y no en la política. Fíjese, en Santa Cruz hay unas 17 universidades privadas y en ninguna hay carreras de ciencias sociales o políticas. Hay muchas carreras técnicas, ingenierías, pero no hay sociología u otra similar, salvo la pública. Es que estamos preparando a nuestros jóvenes para producir, no para proyectar procesos políticos. Eso lo tenemos que mejorar, pero ya los pasos están dados, pronto vendrán los resultados.	Entrevista exclusiva para el programa "Asuntos Centrales". 23 de septiembre de 2021.

Valores	Discurso	Contexto
	<p>¿En qué consiste el modelo económico cruceño y cómo se lo puede aplicar en otras regiones del país?</p> <p>— Consiste en una economía plural de mercado con plena y efectiva competencia, donde la inversión productiva y la generación de empleo la realiza el sector privado, apoyado por inversiones públicas orientadas a mejorar la logística y competitividad nacional, con la vocación de abastecer el mercado interno y exportar los excedentes, en un marco de fuerte institucionalidad con participación de los representantes de la sociedad.</p>	<p>Entrevista vía cuestionario con <i>La Razón</i> y <i>Extra</i> en su condición de candidato a presidente en 2020.</p>
Cooperativismo o asociatividad	<p>El gobernador de Santa Cruz, Luis Fernando Camacho, salió al frente de la propuesta, fustigó al líder del Movimiento Al Socialismo (MAS) y aseguró que el sistema cooperativo es un orgullo cruceño que se debe repetir en el resto del país.</p>	<p>Nota del diario <i>Página 7</i> en el contexto del planteamiento de nacionalizar las cooperativas cruceñas por parte de Evo Morales. 30 de diciembre de 2021.</p>
Integración (exportar e importar)	<p>Tenemos que modernizar nuestro modelo productivo cruceño, industrializar nuestras provincias encaminando a Santa Cruz al desarrollo tecnológico y a la innovación para integrarnos al mundo digital de hoy.</p>	<p>Primer discurso como gobernador de Santa Cruz. 3 de mayo de 2021.</p>
Federalismo	<p>Nuestro país está atravesando una crisis económica fuerte y también una crisis política y social muy grave. El modelo de país que propuso el MAS ha llegado a un agotamiento. El gobierno masista está gobernando de espaldas a la gente y contra las regiones. El masismo pretende llevar al país a un modelo de Estado totalitario. Ha copado las instituciones y ha dañado seriamente la democracia. (...) Entonces ha llegado el momento de discutir una solución de fondo. Y esa solución se llama: FEDERALISMO</p>	<p>Emergencia de la demanda de federalismo. 22 de noviembre de 2021.</p>

Fuente: elaboración propia con base en información digital de la prensa.

Si entendemos que “Las ideologías son sistemas colectivos de creencias que se mantienen porque sirven a ciertos intereses de grupo o de clase” (Villoro, 1999, p. 109), se aclara mejor que la expresión de una opinión política con fundamento ideológico (van Dijk, 2003), como lo es la estrategia discursiva de Luis Fernando Camacho, conlleva actitudes duraderas para mantener vigencia

en la esfera pública mediante la defensa de la identidad regional e intereses de grupo.

Así, de forma permanente abona como actor político relevante el discurso público regional, e incide en las acciones políticas y prácticas sociales (discurso) de los ciudadanos en Santa Cruz pautadas por los valores que irradia su modelo de desarrollo económico.

Sin embargo, son prácticas sociales que no se han podido constituir en un caldo de cultivo para favorecer la construcción, legitimación, representatividad popular, postulación y triunfo electoral nacional de un proyecto político de alcance nacional con los valores cruceños.

Desde la comprensión liberal, son prácticas sociales que reconocen la política como un medio para defender los intereses privados individuales ante el aparato estatal, vale decir, que la integración social sólo es posible cuando el poder administrativo del Estado protege al mercado.

Por tanto, el trayecto de las prácticas discursivas constitutivas del papel del proceso democrático dirigido desde Santa Cruz, contiene valores y premisas ideológicas funcionales a la región, condicionadas por el modelo de desarrollo económico que se enfoca en el mercado. Como resultado, las premisas de la comprensión liberal (mercado y Estado protector de intereses privados) de la política son predominantes sobre las premisas de la comprensión republicana (reflexión, diálogo, participación, cooperación política) de la política en Santa Cruz.

Una vez que se reconoce la diferencia entre la comprensión liberal de la política y republicana de la política en Santa Cruz, se tiene claridad sobre el significado político del fundamento ideológico de la práctica discursiva regional basada en el modelo de desarrollo cruceño durante las dos primeras décadas del siglo XXI, el periodo de estudio seleccionado.

En consecuencia, ahora importa analizar la relación entre la comprensión liberal-republicana y nacional-popular de la política en Bolivia para conocer algunas razones de la diferencia entre una región politizada y un Estado empoderado.

4. Región liberal-republicana, Estado nacional-popular

Es probable que el éxito del modelo de desarrollo en Santa Cruz determine un marco ideológico-político en el discurso público regional con predominio de la lógica individual y generación de igualdad de oportunidades en el mercado, lo cual entendemos como una comprensión liberal de la política.

Se hace preciso acotar que, desde la comprensión liberal de la política, se reconoce que el papel del proceso democrático implica la defensa de los derechos de libertad de opinión, prensa, reunión, asociación, de igualdad jurídica, igualdad de oportunidades, estado de derecho e independencia de poderes. Bajo esta comprensión se tiende a que la mayor cantidad de personas tengan sus correspondientes derechos políticos para participar en la toma de decisiones colectivas como forma de hacer posible la soberanía popular (Bobbio, 2012).

Un sistema de toma de decisiones colectivas que manifieste en mayor medida las preferencias individuales y otorgue libertad al ciudadano para hacer posible la soberanía popular desde la perspectiva de la democracia liberal-representativa, tiene que satisfacer cuatro condiciones: cada individuo participante debe influenciar de igual forma en la toma de decisiones colectivas, su influencia ha de ser efectiva, los representantes electos deben implementar las decisiones colectivas y las reglas de juego deben asegurar la cooperación sin manipulaciones turbias (Przeworski, 2010, p. 49).

Por tanto, lo principal es que el Estado proteja los derechos políticos de los individuos para que se pueda desarrollar, en un marco de estado de derecho, el libre mercado. En otras palabras, un espacio político donde las decisiones colectivas estén condicionadas por la igualdad política de los individuos y así, éstos puedan influenciar con efectividad en las esferas de poder.

Ahora bien, desde la comprensión nacional-popular, que el MAS internalizó en su estrategia discursiva, con la que ha logrado la conquista electoral del poder en diferentes periodos (2005, 2009, 2014 y 2020) y el control del Estado central, predominan otros valores y premisas ideológicas respecto al papel del proceso democrático: la lógica colectiva subyuga a la lógica individual-liberal, donde el Estado funge como garante de la redistribución de la riqueza e igualdad material de las personas.

Desde la comprensión nacional-popular del papel del proceso democrático, el problema del vínculo entre la democratización social y la forma estatal, vale

decir, entre el proceso de igualdad material del individuo jurídicamente libre y un proyecto de poder colectivo (Zavaleta, 1985, p. 9), contiene un potencial político para, también, aplicar la soberanía popular mediante la toma de decisiones colectivas.

De acuerdo a Mouffe y Errejón (2018):

(...) Todas las experiencias populares en América Latina han sido heréticas y al hacerlo han roto también las reglas de identificación, han construido una identificación nacional de signo plebeyo, de signo popular que ha dejado fuera, ha descolocado, tanto a los sectores liberales y conservadores y a las minorías privilegiadas, como a una buena parte de la izquierda más cosmopolita o eurocentrista (...) (p. 91).

En el contexto boliviano, el MAS con la candidatura presidencial de Evo Morales obtuvo su primera conquista electoral en diciembre de 2005, bajo la égida de una fuerte identidad indígena: “(...) (L)o más notable de los actuales procesos de reconstitución de los movimientos sociales, las fuerzas de acción colectiva más compactas, influyentes y dirigentes son indígenas, entendido esto como una comunidad cultural diferenciada y un proyecto político” (García Linera, 2009, p. 428).

Avanzando en nuestro razonamiento, entendemos que los marcos ideológicos de la comprensión liberal-republicana y nacional-popular del papel del proceso democrático, en el contexto de la coyuntura política de los procesos electorales recientes (2019-2020), son referencias que pueden traducirse en derecha e izquierda.

Así, es posible obtener una mejor orientación y pedagogía⁶ de los alcances regionales y límites nacionales de los valores y premisas ideológicas respecto a la libertad del individuo, de sus derechos políticos y oportunidades en el mercado, cuando son representados por candidaturas cruceñas a la presidencia y compiten electoralmente con la comprensión nacional-popular de la política, la lógica colectiva y la premisa de la intervención estatal en la economía, como lo ha representado la práctica discursiva del MAS en 2005 con Evo Morales y en 2020 con Arce Catacora.

De acuerdo a Manuel Alcántara (2008), es posible identificar diez ejes de conflicto izquierda-derecha. A efecto de comprender mejor los límites electorales de la comprensión liberal del papel del proceso democrático, representados

6 De hecho, existe evidencia empírica que fundamenta su validez actual, pues “al preguntar a diferentes actores por su ubicación en el espectro ideológico, la de los líderes y la de los partidos políticos, porcentajes muy elevados, superiores a 90%, entienden esta evaluación y aceptan utilizarla” (Alcántara, 2008, pp.73-74).

por la candidatura a la presidencia de Luis Fernando Camacho, así como los alcances ideológicos de Evo Morales y Luis Arce, nos interesan los siguientes cuatro:

1. Libertad frente a igualdad, siendo la igualdad en mayor medida patrimonio de la izquierda y la libertad de la derecha.
2. Autonomía individual frente a colectivismo, donde las posturas favorables a la autonomía individual estarían más identificadas con la derecha y lo colectivo con la izquierda, aunque esta poco a poco se ha ido apropiando de reclamos individualistas.
3. Mercado frente a Estado, una diferenciación clásica que ubica a la derecha como defensora del libre comercio y a la izquierda a favor de un mayor intervencionismo estatal.
4. Clericalismo frente a laicismo. El rol privilegiado de la Iglesia como orientadora moral y educativa constituye un valor de la derecha, mientras que la izquierda reivindica la separación real y efectiva de la Iglesia y el Estado (p. 74).

La propuesta del MAS (izquierda) en 2005, cuando ganó el gobierno nacional con el 53,7% de los votos válidos (mayoría absoluta), se materializó con la nacionalización de los hidrocarburos y la instalación de la Asamblea Constituyente en mayo y agosto de 2006 respectivamente. De esta forma, el Estado vuelve a tener protagonismo económico y político como institución que moldea las interacciones políticas de los ciudadanos conforme a su matriz ideológica nacional-popular y colectivista que apuesta por la redistribución social de los ingresos económicos y la igualdad material de los individuos.

Quince años después, en el proceso electoral de 2020, una de las dimensiones del eje discursivo sustentado por la candidatura de Luis Arce Catacora –ubicado al lado izquierdo del espectro ideológico boliviano y que ganó la presidencia con el 55% de los votos– otra vez fue la redistribución social del ingreso y la intervención del Estado con la impronta ideológica de su práctica discursiva: “Por ello es importante que el Estado nuevamente ejerza su función redistribuidora, transfiriendo recursos hacia la población más vulnerable del país, como una medida de justicia social”⁷.

Por su parte, y en el mismo proceso electoral nacional donde participó Arce Catacora en 2020, la candidatura presidencial de Luis Fernando Camacho y el proyecto político Creemos, con su base electoral fundamental en el departamento de Santa Cruz –ubicado al lado derecho del espectro ideológico nacional particularmente por la connotación clerical de su estrategia discursiva– alcanzó una representación minoritaria con el 14% de los votos válidos.

Aquí, se hace pertinente reconocer el carácter ideológicamente ambivalente de la estrategia discursiva de la candidatura emergente en Santa Cruz de Camacho con respecto a la libertad frente a la igualdad, la autonomía individual frente al colectivismo y el mercado frente al Estado. Si bien planteó en su programa “Reorientar la gestión económica hacia una senda de crecimiento de largo plazo, promoviendo la innovación, la ciencia, el talento y la iniciativa de emprendedores”, en paralelo ofertó “La ampliación de la Ley de Empresas públicas” consideradas como propiedad y patrimonio de los bolivianos.

Destacamos la connotación ambivalente de la estrategia discursiva de Camacho. Esto porque, considerando que su base electoral está asentada en una región ideológicamente determinada por los valores de un modelo de desarrollo económico que, además ha permitido acumular riquezas a diferentes identidades regionales y étnicas migrantes, no ha capitalizado electoralmente a nivel nacional el potencial ideológico de dicho modelo (autonomía individual, mercado y libertad) mediante el uso de un lenguaje político alternativo a la comprensión nacional-popular. Cabe anotar que éste todavía sigue predominante como lo evidencia la votación de octubre de 2020 que permitió alcanzar la mayoría absoluta al MAS para dirigir el Estado central (2020-2025) por cuarta vez, y sin Evo Morales.

En la nueva configuración política-partidaria de la Asamblea Plurinacional 2020-2025, el MAS ha obtenido mayoría absoluta con 96 representantes; Creemos, 20 y Comunidad Ciudadana, 50 asambleístas.

No obstante, la mayoría absoluta ha tomado como rumbo la deriva mayoritarista que azuza la polarización en el país. “La polarización socava las posibilidades del reconocimiento y aceptación de opiniones diversas y conlleva al simple mayoritarismo que desconoce o impone su voluntad sobre los intereses minoritarios” (Waisbord, 2020, p.251). Mayoritarismo con “visión polarizadora e hiperelectoralista de la soberanía del pueblo que rechaza a los cuerpos intermedios y se propone domesticar a las instituciones de carácter no electoral (tribunales constitucionales y autoridades independientes)”⁸ (Rosanvallon, 2020, p.20) como son las instituciones contramayoritaristas.

Desde la perspectiva liberal-republicana, “La función de los tribunales constitucionales es proteger los derechos ante los caprichos de las mayorías tempo-

8 El 12 de noviembre de 2019, después que Añez asumiera la presidencia, el Tribunal Constitucional Plurinacional (TCP) dio su respaldo legal a la sucesión en el marco de la Sentencia Constitucional 0003/01 del 31 de julio de 2000, que se sustenta en la “vacancia” del presidente. No obstante, ahora resulta paradójico que el Tribunal Constitucional la reconozca como primera mandataria en su momento y, después, con el nuevo gobierno de Luis Arce en 2020, se niegue esta aseveración.

rarias” (Przeworski, 2019, p.63), sin embargo, desde la práctica social del MAS, el debilitamiento institucional de los poderes contramayoritaristas ha sido una constante.

El papel del Tribunal Constitucional con la habilitación de Evo Morales como candidato a la presidencia en noviembre 2017 sumado a la falta de un debido proceso a Jeanine Áñez en su condición de expresidenta entre 2021 y 2022, son dos hechos que demuestran la anemia de los poderes contramayoritaristas en Bolivia.

Podemos condensar lo dicho hasta aquí, planteando que Santa Cruz es un campo económico regional gravitante de diversas identidades regionales y étnicas porque la fuerza centrípeta del modelo de desarrollo económico la constituyen, en un centro de migración interna o base de la pluralidad socio-cultural. Un espacio de intersubjetividades entre diferentes moldeados por el mercado que les confiere la libertad y el derecho de empezar algo de nuevo.

Sin embargo, la ausencia de actores políticos cruceños relevantes a nivel nacional, que proyecten ideológicamente mediante una práctica discursiva con fuerza centrífuga las mieles del modelo de desarrollo económico regional, es una agenda pendiente sin fecha de inicio. Esta estrategia discursiva, con carácter centrífugo, de impacto político en los otros departamentos, donde tienen sus propios ritmos económicos no necesariamente exitosos como el cruceño, requiere un proyecto colectivo de poder que promueva el éxito de la autonomía individual en el mercado, las libertades políticas (democracia) y la independencia de poderes (fortalecimiento del poder contramayoritario), como forma de alcanzar un equilibrio ante el mayoritarismo polarizador constante y el intervencionismo estatal sofocante.

5. Conclusión

Este artículo ha intentado argumentar la idea de que Santa Cruz se ha constituido en un epicentro de la política en Bolivia durante las dos primeras décadas del siglo XXI, merced a las interacciones políticas ciudadanas, pero sin poder político.

Para el efecto, se describieron acontecimientos políticos desarrollados en el departamento y el uso de discursos públicos en clave regional que aunaron las acciones políticas ciudadanas contra el Estado y gobierno nacional durante dos décadas. Éstos fueron el reconocimiento de la identidad regional, la demanda

de autonomía departamental, el respeto a los resultados del referéndum constitucional del 21f, las movilizaciones y paros en 2019 a causa de las irregularidades cometidas por el Órgano Electoral Plurinacional en el proceso electoral y el apoyo electoral a la candidatura presidencial de Luis Fernando Camacho en 2020.

Ahora bien, la intensidad de la interacción política ciudadana como ejercicio de soberanía popular a nivel regional, no implica que, aún, se hayan generado las condiciones necesarias y suficientes para construir un proyecto político nacional que busque ejercer el poder del Estado central en el corto y mediano plazo.

Este problema de orden práctico lo hemos intentado comprender desde una perspectiva teórica en los siguientes términos: la comprensión ciudadana de la política en Santa Cruz conformada a partir de las perspectivas liberal y republicana marca una distancia ideológica-regional con la comprensión nacional-popular de la política que ha sido internalizada en la práctica discursiva del MAS desde 2005 hasta 2020. Ello le ha permitido constituirse en un proyecto político predominante con la articulación de identidades regionales y étnicas de todos los departamentos de Bolivia.

Aquí se torna importante enfatizar la fundamentación material y correspondiente justificación ideológica liberal y republicana de la práctica discursiva en Santa Cruz lo mismo que las correspondientes particularidades que las diferencian. La comprensión liberal de la política, en el sentido de que la función del Estado consiste en proteger los intereses privados del individuo es predominante en la región, mientras que la comprensión republicana, que implica participación, solidaridad política, diálogo y reconocimiento de que el Estado debe otorgar garantías para la inclusión de la formación de la voluntad política ciudadana, asume un papel secundario y a veces olvidado.

Ahora bien, es probable que el modelo de desarrollo económico constituye la matriz de la fundamentación material y justificación ideológica de la comprensión liberal del papel del proceso democrático (política) en Santa Cruz, siendo una condición necesaria el asumir que el individuo jurídicamente libre es un emprendedor potencial cuando empieza a vincularse con la arquitectura institucional del modelo cruceño. Por tanto, esta es una condición suficientemente gravitante para que ciudadanos con identidades regionales y étnicas que habitan en otras regiones del país migren hacia Santa Cruz en la búsqueda de tener autonomía individual y libertad económica en el mercado.

No obstante, la comprensión nacional-popular de la política internalizada en la práctica discursiva del MAS, donde el Estado asume un rol central desde la nacionalización de los hidrocarburos en 2006, en tiempos electorales obtiene mayor recepción en los ciudadanos que la comprensión liberal y republicana.

Digámoslo así, la candidatura presidencial de Camacho empleó una práctica discursiva ambigua entre Estado y mercado, que no supo garantizar e internalizar en las mayorías electorales de que el mercado como generador de oportunidades (modelo de desarrollo cruceño) sí tiene un horizonte político porque es viable.

Con todo, Santa Cruz se ha constituido en el epicentro de la política en Bolivia, pero sin poder político que dirija el trayecto del Estado central. A pesar de que su modelo de desarrollo económico ha sido exitoso en relación a las demás regiones, siendo atractivo para que ciudadanos con otras identidades regionales y étnicas migren hacia el departamento, ningún actor político cruceño ha podido materializar políticamente esa base real en un proyecto de poder con justificación ideológica liberal-republicana, en el sentido de que sea internalizada como práctica discursiva alternativa a la lógica nacional-popular y sea exitosa en tiempos electorales en el país para que, como define Bauman (2016), el poder tenga capacidad de hacer y concluir cosas.

Recibido: Marzo 2022

Aceptado: Abril 2022

Referencias

1. Alcántara Sáez, Manuel (2008). “La escala de la izquierda La ubicación ideológica de presidentes y partidos de izquierda en América Latina”. *Nueva Sociedad*, 217, 72-85. Recuperado de: <http://www.nuso.org/>
2. Arendt, Hannah (2008). *La promesa de la política*. España: PAIDÓS.
3. Barbery, Carlos Hugo, Pablo Mendieta, Gary A. Rodríguez y Óscar Soruco (2021). *Modelo de desarrollo cruceño. Factores y valores que explican su éxito*. Santa Cruz: IBCE-Sociedad de Estudios Geográficos e Históricos.
4. Bauman, Zygmunt y Carlos Bordoni (2016). *Estado de crisis*. Argentina: Paidós.
5. Bobbio, Norberto (2012). *Liberalismo y democracia*. México: Fondo de Cultura Económica.
6. Dory, Daniel (2009). *Las raíces históricas de la autonomía cruceña. Una interpretación política*. Santa Cruz: Gobierno Departamental Autónomo de Santa Cruz.
7. Escárzaga, Fabiola (2012). “Comunidad indígena y revolución en Bolivia: el pensamiento indianista-katarista de Fausto Reínaga y Felipe Quispe”. *Política y Cultura*, 37, 185-210. Recuperado de: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S0188-77422012000100009&script=sci_abstract
8. García Linera, Álvaro (2009). *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores y CLACSO.
9. Habermas, Jürgen (1991). *Tres modelos de democracia. Sobre el concepto de una política deliberativa*. Conferencia pronunciada en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Valencia: Biblioteca OMEGALFA.
10. Losada L., Rodrigo y Andrés Casas (2008). *Enfoques para el análisis político. Historia, epistemología y perspectivas de la ciencia política*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
11. Mansilla, H.C.F. (2007). *Problemas de la autonomía en el Oriente boliviano. La ideología de la Nación Camba en el espejo de las fuentes documentales*. Santa Cruz: Editorial El País.
12. Mendieta, Ossio, Pablo (2021). “Bases económicas del desarrollo cruceño: fuentes, concurrencias y desafíos. Hacia una definición del espíritu cruceño”. En Barbery *et al.*, *Modelo de desarrollo cruceño. Factores y valores que explican su éxito*. Santa Cruz: IBCE-Sociedad de Estudios Geográficos e Históricos, pp. 101-132.
13. Moreno, Daniel E., Gonzalo Vargas y Daniela Osorio (2014). *Nación, diversidad e identidad en el marco del Estado Plurinacional*. La Paz: PIEB.
14. Mouffe, Chantal e Íñigo Errejón (2018). *Construir pueblo. Hegemonía y radicalización de la democracia*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
15. Pasquino, Gianfranco (2014). *Nuevo curso de ciencia política*. México: Fondo de Cultura Económica.
16. Przeworski, Adam (2010). *Qué esperar de la democracia. Límites y posibilidades del autogobierno*. Buenos Aires: Siglo XXI.
17. ----- (2019). *¿Por qué tomarse la molestia de hacer elecciones? Pequeño manual para entender el funcionamiento de la democracia*. Buenos Aires: Siglo XXI.
18. Peralta, Jose Orlando (2021). *Rebelión y pandemia. Proceso político-electoral en Bolivia 2019-2020*. La Paz: Plural.

19. Rodríguez Álvarez, Gary (2021). "Hacia una definición del espíritu cruceño". En Barbery et al., *Modelo de desarrollo cruceño. Factores y valores que explican su éxito*. Santa Cruz: IBCE-Sociedad de Estudios Geográficos e Históricos, pp. 65-99.
20. Rosanvallon, Pierre (2020). *El siglo del populismo. Historia, teoría, crítica*. Argentina: Manantial.
21. Urenda, Juan Carlos (2017). *Las autonomías centralizadas. El caso boliviano: ¿qué pasó y qué hacer?* La Paz: Plural.
22. Van Dijk, Teun A. (2003). *Ideología y discurso*. España: Ariel.
23. Villoro, Luis (1999). *Creer, saber, conocer*. México: Siglo XXI.
24. Waisbord, Silvio (2020). "¿Es válido atribuir la polarización política a la comunicación digital? Sobre burbujas, plataformas y polarización afectiva". *Revista SAAP*, 14, (2), 249-279. Recuperado de: <https://revista.saap.org.ar/contenido/revista-v14-n2/rsaap.14.2.A1.pdf>
25. Zavaleta Mercado, René (1985). *Lo nacional-popular en Bolivia*. México: Siglo XXI.



Izquierda: Vista de la esquina de las calles Ayacucho y Colón obtenida desde el frente de la iglesia "La Merced"- Año 1960 aproximadamente.

Derecha: Vista de la esquina de las calles Ayacucho y Colón obtenida desde el frente de la iglesia "La Merced"- Vista de la casa comercial de ropa infantil y juvenil "Chimichurri"- Año 2005.

DOI: <https://doi.org/10.35319/10.35319/rcyc.2022481274>

Municipios de Santa Cruz en el periodo de la Participación Popular. ¿Convergencia o divergencia?

Municipalities of Santa Cruz during the Participación Popular Period. Convergence or Divergence?

Casto Martín Montero Kuscevic*
Miguel Sebastiano Chalup Calmotti**

Resumen

La teoría de la convergencia beta sugiere que las regiones pobres tenderán a crecer a tasas más altas que las regiones ricas, por lo que eventualmente la brecha entre ambas debería reducirse. El objetivo de este trabajo es analizar el fenómeno de convergencia para los municipios de Santa Cruz durante el periodo 1992-2012, que coincide con el de aplicación de la ley de Participación Popular, usando el Índice de Necesidades Básicas Insatisfechas como variable “proxy” para pobreza.

* Department of Economics, International Business School Suzhou, Xi'an Jiaotong-Liverpool University, Suzhou, China.
Contacto: casto.montero@xjtlu.edu.cn
ORCID: 0000-0002-3560-7692

** Ingeniería Económica, Facultad de Ciencias Empresariales, Universidad Privada de Santa Cruz, Santa Cruz de la Sierra, Bolivia.
Contacto: miguelchalup@upsa.edu.bo
ORCID: 0000-0003-4933-8822

Este trabajo no entraña conflicto de interés con alguna institución o persona.

Nuestras estimaciones muestran que el proceso de convergencia es más bien ínfimo y estadísticamente no significativo. Esta aparente contradicción entre la teoría y la evidencia empírica puede ser explicada cuando se examinan los subperiodos de análisis. Nuestros resultados se muestran robustos a distintas especificaciones.

Palabras clave: Convergencia; Economía; Descentralización; Bolivia.

Abstract

Beta convergence theory suggests that poor regions tend to grow at a faster rate than wealthy regions, meaning that, eventually, poor regions will catch-up. This paper analyzes convergence for the municipalities of Santa Cruz over the period 1992-2012, that coincides with the enactment of the Law of Participacion Popular, using the Unsatisfied Basic Needs index as a proxy for poverty. We find a rather weak and nonsignificant convergence coefficient. This seemingly contradiction between the theory and the empirics is explained when we delved into the subperiods of analysis. Our results are robust to different specifications.

Keywords: Convergence; Economics; Decentralization; Bolivia.

1. Introducción

A mediados de los ochenta, el fin del proceso hiperinflacionario boliviano trajo consigo cambios radicales en la estructura, organización y funcionamiento del Estado. La crítica situación surgida a raíz de las políticas del gobierno izquierdista de la Unidad Democrática y Popular (UDP) obligaba a tomar medidas extremas para acabar con el incontrolable aumento de precios y modernizar el Estado (Morales y Sachs, 1987). Aunque es cierto que las medidas adoptadas en 1985 fueron dolorosas, no lo es menos que se logró contener la hiperinflación e ingresar, según Morales (2009), a una senda de crecimiento moderado del producto interno bruto (PIB), aunque altamente dependiente de la situación económica mundial.

El efecto de los cambios estructurales que tuvieron lugar a mediados de la década del ochenta, así como la evolución de los agregados macroeconómicos post-hiperinflación fueron objeto de numerosos estudios académicos, los cuales se multiplicaron a partir de las nuevas teorías económicas y los avances en la

informática lo que permitió realizar cálculos con mayor precisión y velocidad. Sin embargo, hasta el presente, la mayoría de las investigaciones macroeconómicas –sobre convergencia u otros temas– se han limitado a investigar los datos agregados a nivel país o a nivel departamento, esto debido principalmente a la falta de datos confiables y continuos en el tiempo. En general, se podría decir que los trabajos a escala municipal son más bien la excepción, lo cual se vuelve evidente por el gran vacío existente respecto a las investigaciones de tipo académico a nivel de municipios.

En este sentido, una de las áreas de investigación que se ha venido desarrollando para Bolivia a nivel departamental es la de convergencia beta (Barro, 1991; Barro y Sala-i-Martin, 1992), entendida como el fenómeno en el cual las regiones con menores ingresos *per cápita* crecen a tasas más altas que aquellas regiones con mayores ingresos, y, por lo tanto, ambas tienden eventualmente a converger hacia un mismo estado estacionario. En otras palabras, las regiones más pobres tienden a acortar la distancia que las separa de las regiones más ricas.

Viendo lo anteriormente expuesto, el presente trabajo se ha fijado tres objetivos. Primero, analizar la existencia de convergencia beta usando como “proxy” de pobreza el Índice de Necesidades Básicas Insatisfechas (NBI) para los municipios del departamento de Santa Cruz. Siguiendo la intuición de los modelos de convergencia –vale decir, que las regiones rezagadas crezcan a mayores tasas para acortar la distancia con las regiones más prósperas– se espera que aquellos municipios con más necesidades básicas insatisfechas canalicen sus recursos y esfuerzos a cubrir las mismas, ya que, por definición, al ser necesidades básicas existirá mayor urgencia de cubrirlas, y, por lo tanto, una mayor proporción de sus recursos se destinarán a atender estas necesidades.

Por otro lado, los municipios que ya tuviesen cubiertas la mayor parte de sus necesidades básicas destinarán una menor proporción de recursos a las mismas. Eventualmente, los municipios que canalicen más recursos (o sea, los que inicialmente tienen más necesidades básicas insatisfechas) tenderán a igualarse (converger) en la cobertura de necesidades básicas con aquellos municipios que destinan –proporcionalmente– menos recursos (en otros términos, los municipios más ricos).

Segundo, el periodo elegido para nuestro estudio coincide con uno de los cambios estructurales más importantes que tuvo lugar a finales del siglo pasado, específicamente la ley 1551 de Participación Popular (PP) la cual entra en vigencia en el año 1994 hasta su abrogación en el año 2010. Nuestros datos

comienzan dos años antes y terminan dos años después, vale decir que abarcan desde el año 1992 hasta el año 2012 por lo que se cubre todo el periodo de vigencia de la ley. Este no es un detalle menor, ya que justamente uno de los objetivos de esta ley fue la de “municipalizar” el país mediante la transferencia de recursos y, por lo tanto, era de esperarse que la ley de PP hubiese sido un catalizador del proceso de convergencia. Nuestra investigación se ha fijado como objetivo analizar si en efecto ha existido este proceso de convergencia en los municipios del departamento de Santa Cruz durante el periodo de la ley de PP.

Finalmente, como se dijo con anterioridad, las investigaciones económicas a nivel municipal en Bolivia son muy escasas, por lo que esperamos que esta investigación sea un aporte para llenar ese vacío en la literatura. En cualquier caso, nuestro análisis debe tomarse como una primera aproximación.

El artículo procede de la siguiente forma: en el siguiente capítulo realizamos una revisión sobre la literatura, así como la descripción teórica del modelo de convergencia; en el capítulo III presentamos los datos y el modelo econométrico; en el capítulo IV evaluamos los resultados y concluimos en el capítulo V.

2. Revisión de la literatura

El análisis del crecimiento económico ha sido parte del núcleo de estudio de la economía desde sus inicios, pero no fue sino hasta mediados del siglo pasado cuando los trabajos de Solow (1956) y Swan (1956) formalizaron teóricamente los periodos de ajustes de las economías para llegar a lo que se conoce como el estado estacionario¹. Una de las implicaciones del modelo de Solow es que, dadas dos economías con idénticas estructuras, pero distintos niveles de producto *per cápita* y de acumulación de capital, la tasa de crecimiento del producto será mayor en aquella economía más pobre (dicho de otro modo, la que tiene un menor nivel de producto *per cápita* y acumulación de capital). Esto implicará que la velocidad con la que ambas crecerán será distinta, y por tanto, la economía que se encuentra rezagada –al crecer a tasas más altas– eventualmente alcanzará la economía más próspera y ocurrirá lo que se conoce como convergencia absoluta².

1 El estado estacionario se da cuando el producto crece a la misma tasa que la población y el progreso técnico. Se asume que tanto la tasa de crecimiento de la población como la del progreso técnico son exógenas.

2 También está el caso de la convergencia condicionada en la que las estructuras de las economías son distintas, y por tanto los estados estacionarios igualmente son distintos. Nuestro análisis se aboca al caso de convergencia absoluta.

Los trabajos seminales de Baumol (1986) y Barro (1991) iniciaron una nueva era en el análisis empírico de convergencia. En ambos casos se presentó suficiente evidencia sobre la existencia de convergencia a nivel internacional, aunque se haya empleado distintos periodos de análisis, así como distintos conjuntos de países. De especial interés para nosotros resulta el trabajo de Barro y Sala-i-Martin (1992), ya que, a diferencia de los anteriores, este no analiza la existencia de convergencia entre países, sino entre regiones dentro de un país. Sus resultados encuentran evidencia de convergencia para los estados pertenecientes a Estados Unidos en el periodo desde 1880 hasta 1988, así como para subperiodos de 10 años divididos de forma tal que el comienzo del periodo concuerde con el comienzo de un nuevo decenio. Este enfoque regional comporta ventajas para la búsqueda de convergencia absoluta, ya que hace más plausible el supuesto de estructuras económicas idénticas.

Posterior al trabajo de Barro y Sala-i-Martin (1992), surgió una plétora de investigaciones, todas ellas con la intención de encontrar evidencia empírica sobre la existencia –o no– de convergencia beta. Las investigaciones no se limitaron al análisis de convergencia absoluta o de datos de corte transversal, ya que la literatura se fue enriqueciendo con nuevas técnicas. Por ejemplo, Islam (1995) propone el uso de datos de panel y un conjunto de estimadores para estudiar el tema de convergencia. Incluso se ha propuesto el uso de variables espacialmente ponderadas y técnicas espaciales tendientes a captar el efecto que las regiones vecinas pudiesen tener sobre la velocidad de convergencia (Arbia, 2006).

Entre los trabajos que encontraron evidencia de convergencia beta a nivel regional –es decir, dentro de las regiones de un país– están, sólo por citar algunos, Sala-i-Martin (1996) para Japón, Alemania, Reino Unido, Francia, España y Canadá; Lehmann, Oshchepkov y Silvagni (2020) para Rusia; Bajpai y Sachs (1996) para India; Rodríguez-Gamez y Cabrera-Pereyra (2020) para México; Serra *et al.* (2006) para Brasil, Colombia, Chile y Perú. Pero también existen trabajos que no encontraron convergencia beta: Garrido, Marina y Sotelsek (2001) para Argentina; Siriopoulos y Asteriou (1998) para Grecia y Serra *et al.* (2006) para México.

En cuanto a los estudios de convergencia beta para Bolivia, los trabajos de Montero Kuscevic y Río Rivera (2013), Méndez-Guerra (2017) más el de Caballero y Caballero Martínez (2016) presentan evidencia sobre la existencia de convergencia beta en los departamentos de Bolivia para el periodo 1988-

2014; sin embargo, no encontraron convergencia para el periodo 1988-2000³. A nivel municipal, Méndez-Guerra (2018) analiza la convergencia en el desarrollo humano para los 20 municipios más grandes. El autor encuentra evidencia de convergencia en el desarrollo humano para el periodo 1992-2013.

Aunque la literatura sobre convergencia es muy rica y variada, hay un tema específico que nos interesa, y se refiere a los llamados clubes de convergencia. En otros términos, la existencia de distintos estados estacionarios dependiendo de la estructura particular de cada región, así como de su ingreso *per cápita* inicial (Darlauf y Johnson, 1995). La importancia de los clubes de convergencia, así como su continua vigencia en la agenda de investigación, se hace evidente por la abundante literatura (Tian *et al.*, 2016; Barrios, Flores y Martínez, 2019; Mendoza-Velázquez *et al.*, 2020)

3. Modelación econométrica y datos

3.1. Modelación econométrica

Algunos de los temas de discusión recurrente en el momento de analizar empíricamente las teorías económicas son el enfoque y la metodología que se van a emplear y, en ese sentido, el análisis de la convergencia beta no constituye la excepción. Es así que la modelación se puede hacer con datos de corte transversal o datos de panel. Se pueden usar estimaciones lineales o no lineales. Además, hay que decidir entre convergencia absoluta o condicionada. Incluso se pueden añadir variables espacialmente ponderadas. En el presente trabajo vamos a usar datos de corte transversal para analizar la convergencia absoluta por medio de estimaciones lineales. El modelo adopta la siguiente forma:

$$gi, T = \alpha + \beta(NBli, 0) + \epsilon i(1) \quad (1)$$

donde gi, T es el cambio en puntos porcentuales⁴ de las necesidades básicas insatisfechas (nuestra variable proxy de pobreza) para el municipio i durante el horizonte temporal T^5 , $NBli, 0$ es el valor de las necesidades básicas insatisfechas para el municipio i en el periodo inicial, ϵi es el término de error o

3 Cada una de las investigaciones tiene sus particularidades y periodo de estudio, pero las conclusiones generales son consistentes y similares.

4 La variable NBI está expresada en porcentaje, por lo que su diferencia es una diferencia en puntos porcentuales y no en porcentajes.

5 En este trabajo el horizonte temporal puede ser de 10 o 20 años.

perturbación estocástica, del cual se asume que cumple todos los supuestos y condiciones necesarias de una regresión clásica.

Ahora bien, el objetivo de la regresión consiste en calcular el valor del coeficiente β y su significancia estadística. Se dice que existe convergencia en la variable gi, T si el signo del coeficiente β es negativo. Mientras más cercano a -1 significa que a mayores niveles de NBI mayor será la reducción en este indicador de pobreza y, por lo tanto, mayor será la convergencia. La existencia de convergencia implica que aquellos municipios con más necesidades básicas insatisfechas tenderán a satisfacer estas necesidades a un ritmo más rápido que los municipios con menos necesidades básicas insatisfechas lo que reducirá la brecha entre ambos grupos hasta eventualmente converger.

Si, por el contrario, el valor de β es positivo, entonces se observa divergencia, lo que significa que la brecha entre ambos grupos (los municipios pobres y los ricos) se amplía. En otras palabras, los municipios con más necesidades básicas insatisfechas tenderán a satisfacer estas necesidades a un ritmo más lento que aquellos municipios con menos necesidades básicas insatisfechas.

Una tercera opción podrá ser que el valor de β no sea estadísticamente distinto de cero. En este caso no existe divergencia, ni convergencia. Una posible explicación para este resultado es la existencia de “clubes” de convergencia. Esto significa que podría haber municipios con estructuras y dinámicas similares entre ellos, pero muy distintas al resto, por lo que tenderán a un estado estacionario diferente (de ahí el término “club”).

Existen distintas formas de modelar los clubes de convergencia. En nuestro caso vamos a favorecer la parsimonia de nuestro modelo sin arriesgar los grados de libertad por lo que se incluirán variables dicótomas para controlar ciertos clubes que se han detectado a partir de una inspección detallada de los datos. En este caso la ecuación 1 quedará de la siguiente manera:

$$gi, T = \alpha + \beta(NBli, 0) + Dummy + \epsilon_i \quad (2)$$

donde la única diferencia viene dada por la inclusión de la variable dummy (dicótoma), la cual se usará para “controlar” ciertos municipios que presentan valores atípicos o que tienen alguna característica en común que permite agruparlos como parte de algún club. Las definiciones concretas se las verá en la siguiente sección.

3.2. Datos

Como se explicó en la anterior sección, nuestro análisis se basa en datos de corte transversal. Los datos de Necesidades Básicas Insatisfechas se obtuvieron del Instituto Nacional de Estadística (INE) y de la Unidad de Análisis de Políticas Sociales y Económicas (UDAPE) correspondientes a tres periodos que concuerdan con los censos de los años 1992, 2001 y 2012. Resulta importante indicar que el índice de NBI se mide como porcentaje de la población, vale decir, se sitúa entre 0 (0 %) y 100 (100 %). Un índice cercano a 100 significa que existe una mayor proporción de personas con necesidades básicas que no han sido satisfechas en el municipio, mientras que un índice cercano a 0 significa que las necesidades básicas han sido satisfechas para la mayoría de la población.

Antes de continuar, es importante dejar en claro que idealmente los datos de PIB a nivel municipal hubiesen sido la mejor opción para proceder a un análisis de convergencia beta. Sin embargo, hasta donde se conoce, ni el INE ni UDAPE han recolectado suficientes datos sobre PIB municipal como para permitirnos realizar un análisis de esta magnitud. Aún así, creemos que el uso del índice NBI se plantea como una buena aproximación para la pobreza estructural, la que además comporta la ventaja de no estar sujeta a los vaivenes de las fluctuaciones económicas de corto plazo, y, por tanto, se adecua correctamente al marco conceptual de convergencia⁶. De hecho, la intuición en este caso sobre el mecanismo subyacente para alcanzar el proceso de convergencia es muy clara, lo que equivale a decir que los municipios con mayor pobreza y por tanto con mayor proporción de población con necesidades básicas insatisfechas tenderán a usar sus recursos de forma casi exclusiva para cubrir estas necesidades básicas apremiantes. En contraste, un municipio con menor proporción de la población con necesidades básicas insatisfechas, puede moverse en su escala de necesidades, por lo que muy probablemente destinará sus recursos a otros fines. Eventualmente, los municipios con mayor pobreza, al destinar mayor cantidad de recursos –porcentualmente con respecto al total– tenderán a acortar la brecha en relación a los municipios que inicialmente tenían menor índice de NBI.

Finalmente, tal y como se mencionó en la introducción, una característica de nuestros datos es que cubren todo el periodo de la Participación Popular. Por lo tanto, nos permiten analizar qué ha sucedido con las NBI, desde la vigencia

6 El proceso de convergencia es de largo plazo, y por ello la mayoría de los análisis comprende periodos de 10 años como mínimo, ya que se necesita tiempo para que las variables converjan.

de la ley hasta su abrogación. Básicamente, contamos con los insumos suficientes para analizar si a partir de la PP los municipios con mayor NBI han podido igualar a aquellos municipios con menos NBI, o si, por el contrario, las diferencias han aumentado.

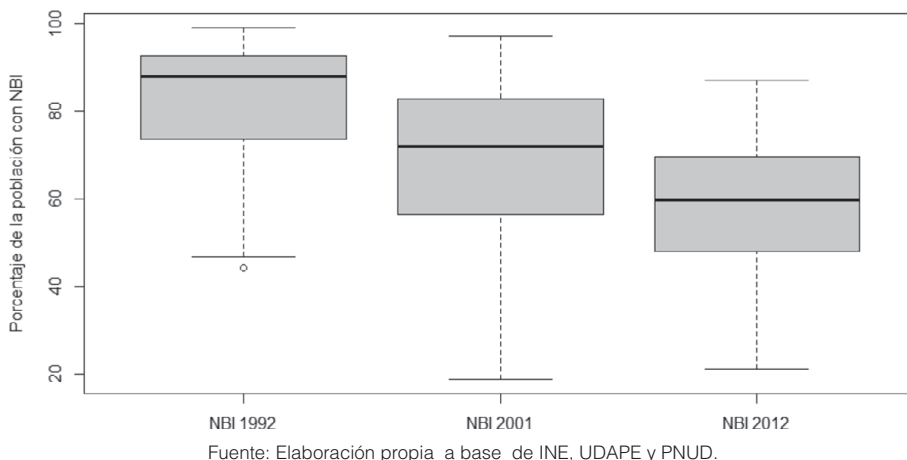
El cuadro 1 presenta las estadísticas descriptivas de nuestra variable de interés para los tres periodos. Lo primero que resulta evidente es que el número de observaciones aumenta a partir del año 2001 con la creación de nueve nuevos municipios⁷. Más importante aún, tanto el valor promedio \bar{x} como la mediana q_2 disminuyen a medida que pasa el tiempo, lo que indica una mejora general en la satisfacción de necesidades básicas. Pero lo que más llama la atención es la concentración de los datos en torno a valores altos (ver figura 1) así como la ampliación del rango. Por ejemplo, para el año 1992 el 50% de los datos evidenciaba un índice NBI igual o mayor a 88.1, es decir, en la mitad de los municipios la proporción de habitantes con necesidades básicas insatisfechas era igual o mayor al 88.1%. Por otro lado, el rango, vale decir, la diferencia entre el valor mínimo y el valor máximo para el año 1992 era de 54.9 puntos porcentuales, mientras que diez años después se amplía a 78.3, dando señales de divergencia en lugar de convergencia.

Cuadro 1
Estadísticas descriptivas NBI (1992, 2001, 2012)

Variable	n	Min	q ₁	\tilde{x}	\bar{x}	q ₃	Max	#NA
NBI 1992	47	44.2	73.7	88.1	82.9	92.8	99.1	9
NBI 2001	56	18.9	56.7	72.0	68.4	82.9	97.2	0
NBI 2012	56	21.3	48.4	59.8	57.7	69.3	87.0	0

7 Los municipios nuevos son Colpa Bélgica, Cuatro Cañadas, Carmen Rivero Tórrez, Fernández Alonso, Okinawa Uno, San Antonio de Lomerío, San Juan, San Pedro y San Ramón.

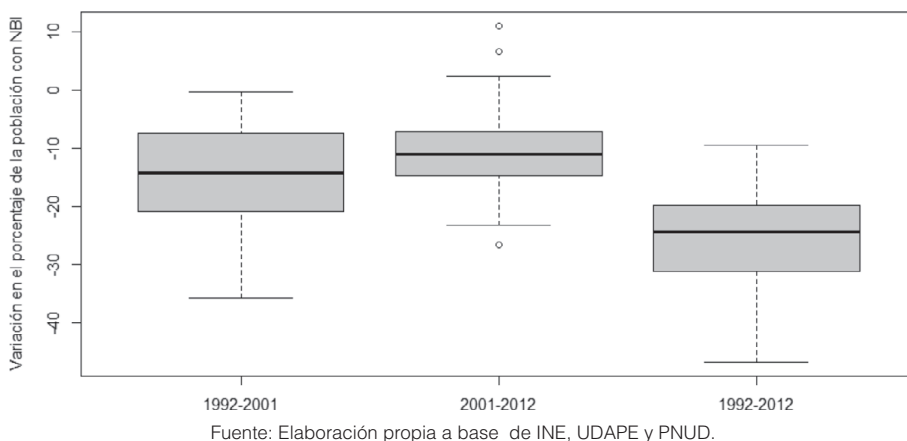
Figura 1: Diagrama de cajas NBI (1992, 2001, 2012)



4. Resultados

En esta sección analizamos los resultados de estimar las ecuaciones 1 y 2. Dado que el cambio en NBI se usa como variable dependiente, lo primero que vamos a hacer es la transformación de esta variable. La figura 2 muestra el diagrama de caja de la variable transformada, en otros términos, de la diferencia de NBI entre un periodo y otro. Como es de esperarse, tanto la concentración como el rango disminuyen.

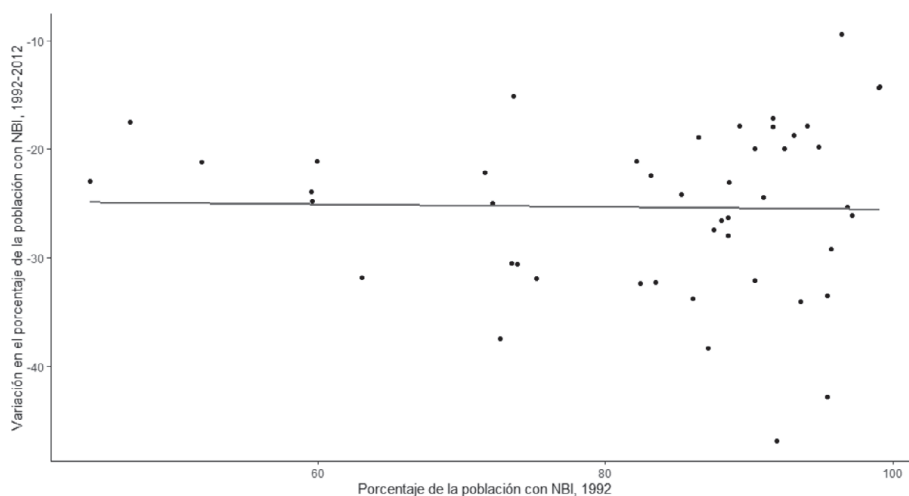
Figura 2: Diagrama de cajas variación del NBI (1992-2001, 2001-2012, 1992-2012)



La figura 3 muestra el gráfico de dispersión para los datos de las variables dependiente e independiente de la regresión 1 en el periodo 1992-2012. El ajust-

te de la curva de regresión se presenta ligeramente negativo, pero no parece ser lo suficiente como para garantizar sólidamente la existencia de convergencia. Los resultados del cuadro 2 confirman nuestras sospechas, no existe convergencia. El coeficiente beta, aunque negativo (-0.012), no es estadísticamente distinto de cero. En otras palabras, para el periodo 1992-2012 no se observa que los municipios con mayor NBI hubiesen mejorado sus condiciones lo suficiente como para poder eventualmente “alcanzar” a los municipios con menor NBI. Este resultado es en cierto modo intrigante, dado el objeto y alcance de la ley de PP que estuvo vigente precisamente durante este periodo de estudio.

Figura 3: Estimación 1992-2012



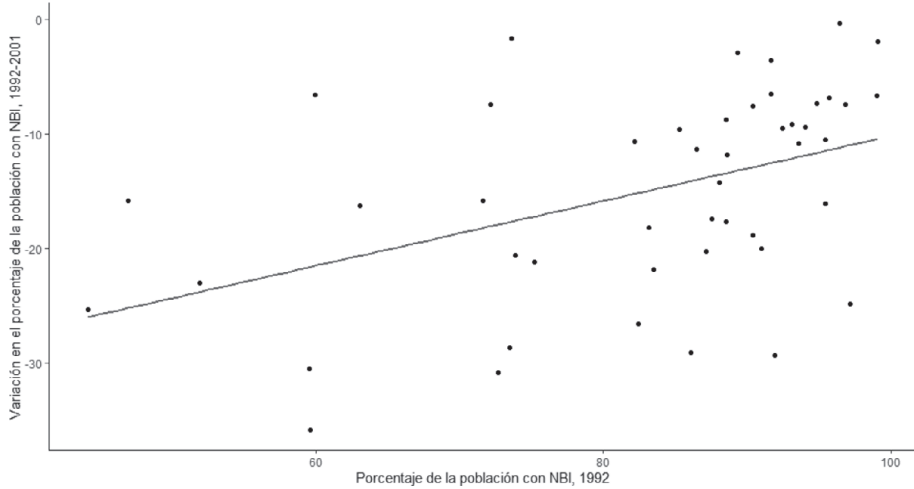
Fuente: Elaboración propia a base de INE, UDAPE y PNUD.

A fin de entender mejor el proceso de convergencia, se decidió dividir los datos en dos periodos. El primero que abarca el subperiodo 1992-2001 y el segundo, el subperiodo 2001-2012. La figura 4 muestra el gráfico de dispersión para las variables dependientes e independientes en el periodo 1992-2001. El resultado es aún más desconcertante que el analizado para todo el periodo en su conjunto. En este caso, no solamente no existe convergencia, sino que además existe divergencia (la pendiente de la curva de ajuste es positiva).

Los resultados en la primera columna del cuadro 2 ilustran que el coeficiente beta es positivo (0.283) y estadísticamente significativo, lo que corrobora el proceso de divergencia observado en la figura 4. Este resultado significa que la brecha existente entre los municipios con baja cobertura con respecto a aquellos con amplia cobertura de las necesidades básicas se ha incrementado. Los

datos del cuadro 1 ya nos daban señales de la lentitud de ajustes del último con respecto al primer cuartil y nuestros resultados lo confirman.

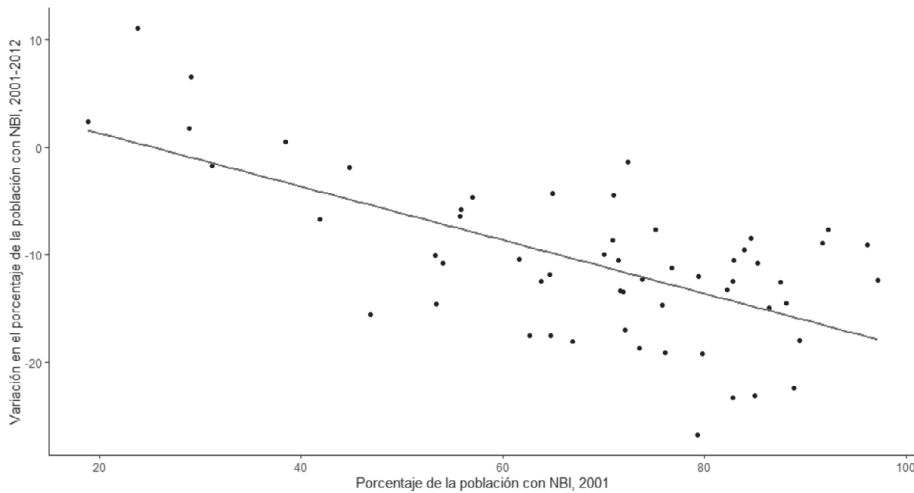
Figura 4: Estimación 1992-2012



Fuente: Elaboración propia a base de INE, UDAPE y PNUD.

En la figura 5 se aprecia el gráfico de dispersión de nuestras variables de interés para el subperiodo 2001-2012. A primera vista se observa una sólida pendiente negativa, lo que es un claro indicio de convergencia. La segunda columna del cuadro 2 da cuenta de un coeficiente negativo (-0.248) y estadísticamente significativo, lo que ratifica el hallazgo de convergencia para este periodo.

Figura 5: Estimación 2001-2012



Fuente: Elaboración propia a base de INE, UDAPE y PNUD.

En suma, no se encuentra evidencia sólida de convergencia beta en el índice de las necesidades básicas insatisfechas para los municipios de Santa Cruz durante el periodo 1992-2012. Si acaso, se puede observar un ínfimo proceso de convergencia, pero estadísticamente no significativo. Sin embargo, se pueden claramente distinguir dos subperiodos. El primero que se localiza entre 1992-2001, en el cual se encuentra divergencia, y el segundo que abarca el periodo situado entre 2001-2012, cuando se encuentra convergencia.

Cuadro 2
Estimaciones (1992-2001, 2001-2012, 1992-2012)

	<i>Variables dependientes:</i>		
	1992-2001 (1)	2001-2012 (2)	1992-2012 (3)
Intercepto	-38.452*** (7.121)	6.278** (2.824)	-24.387*** (6.855)
NBI 1992	0.283*** (0.085)		-0.012 (0.082)
NBI 2001		-0.248*** (0.040)	
Observaciones	47	56	47
R ²	0.199	0.419	0.0005
R ² Ajustados	0.181	0.408	-0.022
Error estándar residual	8.134 (df = 45)	5.633 (df = 54)	7.830 (df = 45)
Estadístico F	11.156*** (df = 1; 45)	38.955*** (df = 1; 54)	0.021 (df = 1; 45))

Nota:

*p<0.1; **p<0.05; ***p<0.01

4.1. Análisis de robustez

El cuadro 3 muestra los resultados de estimar la ecuación 1 con errores estándares robustos. Se puede observar que la significancia estadística de nuestros coeficientes beta no cambia, por lo que el análisis de la sección anterior continúa siendo válido.

Cuadro 3
Estimaciones con errores estándares robustos

	<i>Variables dependientes:</i>		
	1992-2001 (1)	2001-2012 (2)	1992-2012 (3)
Intercepto	-38.452*** (7.469)	6.278** (2.949)	-24.387*** (5.474)
NBI 1992	0.283*** (0.086)		-0.012 (0.071)
NBI 2001		-0.248*** (0.042)	
Observaciones	47	56	47
R ²	0.199	0.419	0.0005
R ² Ajustado	0.181	0.408	-0.022
Error estándar residual	8.134 (df = 45)	5.633 (df = 54)	7.830 (df = 45)
Estadístico F	11.156*** (df = 1; 45)	38.955*** (df = 1; 54)	0.021 (df = 1; 45)

Nota:

*p<0.1; **p<0.05; ***p<0.01

Siguiendo con el análisis de robustez, estimamos la ecuación 2 con distintas definiciones de variables dicotómicas. Al igual que antes, lo que nos interesa es el coeficiente beta, pero adicionalmente el signo y la significancia estadística de la variable dummy. Antes de ver los resultados, se hace imprescindible explicar nuestras cuatro categorías de variables dummies, lo cual hacemos a continuación.

Aunque todos los municipios mejoraron en la satisfacción de las necesidades básicas durante el periodo 1992-2012, se presentan ciertos municipios cuya mejora fue insignificante. Por ejemplo, el municipio Gutiérrez es el que menor cambio ha registrado en su índice NBI. Los datos exponen que ha pasado de tener un índice de 96.4 en 1992 a 87 en 2012; vale decir, una mejora de apenas 9.4 puntos porcentuales⁸ en su índice de necesidades básicas insatisfechas. Le siguen Urubichá, El Puente y Cuevo. Lo interesante es que Gutiérrez y Cuevo están en la provincia Cordillera, mientras que Urubichá y El Puente se ubican en la provincia Guarayos⁹; por tanto, creamos una dummy para los municipios de ambas provincias.

En el otro extremo destacan los municipios de las provincias Vallegrande y Florida, que casi sin excepción se encuentran entre los que más disminuyeron su NBI (o sea, ampliaron la cobertura de necesidades básicas durante el pe-

8 Recordemos que mientras más bajo el índice, mayor la proporción de población con las necesidades básicas cubiertas.

9 Camiri también se encuentra en la provincia Cordillera y es el sexto peor situado, mientras que Ascención de Guarayos se encuentra en la provincia Guarayos siendo el duodécimo peor situado.

riodo de estudio). De hecho, el municipio El Trigal (provincia Vallegrande) es el que mejoró en mayor proporción, pasando de 92 en 1992 a 45 en 2012. A diferencia de las provincias Cordillera y Guarayos que no son vecinos, las provincias Vallegrande y Florida sí tienen una frontera en común, por tanto, decidimos unirlas en un solo grupo con el nombre de Valles, ya que podría existir algún factor común a todos los municipios de estas dos provincias. Finalmente, la dummy Metrópolis se refiere a los municipios aledaños al municipio de Santa Cruz de la Sierra, siendo muy probable que exista un efecto goteo dada la cercanía con el municipio más grande y poblado del país.

El Cuadro 4 muestra los resultados de estimar la ecuación 2 empleando los distintos tipos de variables dummies explicadas en el párrafo anterior. Dos observaciones que se deben hacer. Primero, el coeficiente beta sigue siendo en su mayor parte negativo excepto para la regresión de los valles; sin embargo, en todos los casos es estadísticamente no significativo, por lo que confirma nuestros resultados obtenidos y relativos al coeficiente beta en la ecuación 1 para el mismo periodo. Segundo, todas las variables dummies son estadísticamente significativas. Esto podría estar indicando la existencia de clubes de convergencia o algún tipo de shock idiosincrático en esos municipios.

Cuadro 4
Estimaciones con variables dicotómicas

	<i>Variable dependiente:</i>			
	1992-2012			
	(1)	(2)	(3)	(4)
Intercepto	-18.744*** (6.662)	-25.326*** (6.380)	-25.773*** (6.396)	-20.750*** (6.715)
NBI 1992	-0.065 (0.078)	0.017 (0.076)	-0.010 (0.076)	-0.064 (0.081)
Metrópolis	-9.378*** (3.273)			
Valles		-7.746*** (2.722)		
Cordillera			8.438*** (2.985)	
Guarayos				10.887** (4.632)
Observaciones	47	47	47	47
R ²	0.158	0.156	0.154	0.112
R ² Ajustado	0.119	0.117	0.116	0.072
Error estándar residual Std. Error (df = 44)	7.269	7.277	7.285	7.464
Estadístico F (df = 2; 44)	4.117**	4.059**	4.008**	2.773*

Nota:

*p<0.1; **p<0.05; ***p<0.01

4.2. ¿Convergencia o divergencia?

Los resultados obtenidos hasta ahora parecerían ser contradictorios. Durante la primera mitad del periodo se tuvo divergencia, mientras que durante la segunda mitad, convergencia. Para empeorar las cosas, durante el periodo total no se observa evidencia estadística de convergencia ni de divergencia, a lo mucho un débil coeficiente negativo. ¿A qué se debe este resultado aparentemente tan extraño? Aunque somos conscientes de las limitaciones de nuestra investigación y de sus objetivos, creemos importante hipotetizar sobre las posibles causas de estos curiosos resultados, no sin antes dejar en claro que las posibles causas no son únicas ni excluyentes.

Periodo 1992-2001

Este constituye el periodo en el que se observa divergencia, vale decir, los municipios que, con un –relativamente– buen indicador NBI, mejoraron más que los municipios con –malos– indicadores NBI. Esto provocó que la brecha de cobertura de necesidades básicas se agrande. Precisamente durante este periodo (específicamente en el año 1994), entra en vigencia la ley de PP, y aunque la ley tenía por objeto mejorar la calidad de vida de los ciudadanos¹⁰ e incluso transfería infraestructura física de deporte, salud, micro-riego, y educación del gobierno central a los municipios, esto no fue suficiente para minimizar la diferencia existente entre aquellos municipios que podían cubrir sus necesidades básicas y aquellos que no. De hecho, creemos que la forma como fue concebida la ley de PP acrecentó esta diferencia.

Esto se podría deber a dos motivos. Según la ley de PP, por lo menos 90% de los recursos de coparticipación tributaria para la Participación Popular deberían asignarse a inversión pública. El problema radica en que la definición de inversión pública es muy vaga, por lo que la misma no precisamente tiene que dirigirse a aquellos sectores relacionados con la cobertura de necesidades básicas (salud, educación, acceso a electricidad e infraestructura de vivienda), y por el mismo hecho se deja mucho espacio de maniobra para políticas discrecionales. Segundo, los recursos eran asignados sobre la base de la población. Los municipios más pequeños –en términos poblacionales– recibirían menos

10 “La presente ley reconoce, promueve y consolida el proceso de Participación Popular articulando a las comunidades indígenas, campesinas y urbanas, en la vida jurídica, política y económica del país. Procura mejorar la calidad de vida de la mujer y el hombre boliviano, con una más justa distribución y mejor administración de los recursos públicos. Fortalece los instrumentos políticos y económicos necesarios para perfeccionar la democracia representativa, facilitando la participación ciudadana y garantizando la igualdad de oportunidades en los niveles de representación a mujeres y hombres”. Artículo 1° de la Ley de Participación Popular.

recursos,¹¹ por lo que difícilmente podrían beneficiarse de economías a escalas en la construcción de infraestructura básica, lo que resultaría en otro tipo de gasto que se ajustara a los ingresos, pero no necesariamente enfocado en cubrir los requerimientos básicos. En este sentido, el tipo de gasto es de suma importancia como demuestran los trabajos de Montero Kuscevic (2012) así como de Escobar, Chalup y Alarcón (2021).

Periodo 2001-2012

Aunque en este periodo la ley de PP seguía vigente, hacia el año 2005 se generó un cambio esencial al aprobarse la Ley de Impuestos Directos a los Hidrocarburos, la misma que, a diferencia de la ley de PP, indicaba de forma explícita que los recursos debían usarse exclusivamente para aquellas áreas relacionadas con necesidades básicas, como ser salud, educación y caminos.

Periodo 1992-2012

El resultado para el periodo 1992-2012 resulta menos sorprendente una vez que se han analizado los dos subperiodos. El cambio en la tendencia inicial de divergencia hacia convergencia parece estar fielmente capturado en el irrisorio y estadísticamente no significativo valor del coeficiente beta. Sin embargo, el resultado negativo parece indicar que el efecto IDH pesa más que el efecto PP.

5. Conclusiones

Este trabajo analiza el proceso de convergencia en los municipios de Santa Cruz durante el periodo 1992-2012, usando el Índice de Necesidades Básicas Insatisfechas como variable proxy para la pobreza. Tendiente a las estimaciones se emplearon datos de corte transversal y mínimos cuadrados ordinarios.

Los resultados para el subperiodo 1992-2001 muestran un indiscutible proceso de divergencia que la descentralización de recursos producida a partir de la ley de Participación Popular no modificó. En cambio, referido al subperiodo 2001-2012 se encuentra clara evidencia de un proceso de convergencia, posiblemente influenciado por la descentralización y gran magnitud de recursos condicionados a inversiones específicas, generados a partir de la ley de Impuestos Directos a los Hidrocarburos. Para el periodo total 1992-2012 nuestros resultados muestran un ligero indicio de convergencia, aunque el co-

11 Los municipios con menos de 5.000 habitantes tendrían que formar mancomunidades antes de beneficiarse.

eficiente es estadísticamente no significativo lo que podría explicarse por el cambio observado en la tendencia durante ambos subperiodos.

Finalmente, se pudieron identificar ciertos clubes de convergencia, primero, en la zona de los valles, el área metropolitana del municipio de Santa Cruz de la Sierra, los cuales logran disminuir en gran magnitud su proporción de personas con necesidades básicas insatisfechas. También, en los municipios de las provincias Guarayo y Cordillera, los cuales, a su vez, presentan cambios pequeños en su índice NBI durante el periodo analizado.

Aunque nuestros resultados constituyen una primera aproximación al tema de convergencia municipal, creemos que sería interesante extender el análisis para abarcar todos los municipios del país. Además, se plantea la oportunidad de realizar un análisis de convergencia condicionada con la inclusión de variables adicionales a fin de controlar las diferentes estructuras de los municipios.

Recibido: Marzo de 2022

Aceptado: Abril de 2022

Referencias

1. Arbia, Giuseppe (2006). *Spatial econometrics: statistical foundations and applications to regional convergence*. Springer Science & Business Media.
2. Bajpai, Nirupam y Jeffrey D. Sachs (1996). "Trends in inter-state inequalities of income in India". Harvard Institute for International Development, *Development Discussion Paper* N° 528.
3. Barrios, Candelaria, Esther Flores y M. Ángeles Martínez (2019). "Convergence clubs in Latin America". *Applied Economics Letters*, 26 (1): 16-20.
4. Barro, Robert J. (1991). "Economic growth in a cross section of countries". *The Quarterly Journal of Economics*, 106 (2), 407-443.
5. Barro, Robert J. y Xavier Sala-i-Martin (1992). "Convergence". *Journal of Political Economy*, 100 (2), 223-251.
6. Baumol, William J. (1986). "Productivity growth, convergence, and welfare: what the long-run data show". *The American Economic Review*, 76(5), 1072-1085.
7. Caballero Cloure, Benigno y Rolando Caballero Martínez (2016). "Sigma convergencia, convergencia beta y condicional en Bolivia, 1990-2011". *Economía Coyuntural*, 1(1), 25-59.
8. Darlauf, S. y Paul Johnson (1995). "Multiple regimes and cross-country growth behavior". *Journal of Applied Econometrics*, 10, 365-384.
9. Escobar, Luis, Miguel Chalup y Samuel Alarcón (2021). *Política fiscal durante la crisis del COVID-19 en Bolivia: implicaciones macroeconómicas a nivel departamental*. Compendio de documentos ganadores de la categoría central del decimotercer encuentro de economistas del Banco Central de Bolivia, 7-40.
10. Fernández Serra, María I., María F. Pazmino, Genevieve Lindow, Bennett Sutton y Gustavo Ramírez (2006). "Regional Convergence in Latin America". Fondo Monetario Internacional, Documento de trabajo N° 06/125.
11. Garrido, Nicolás, Marina Adriana y Daniel Sotelsek (2001). "Crecimiento y convergencia. Un ejercicio empírico sobre las regiones españolas y las provincias argentinas (1970-1995)". *Anales de la Asociación Argentina de Economía Política*.
12. Islam, Nazrul (1995). "Growth empirics: a panel data approach". *The Quarterly Journal of Economics*, 110 (4), 1127-1170.
13. Lehmann, Hartmut, Aleksey Y. Oshchepkov y María Silvagni (2020). "Regional convergence in Russia: estimating a neoclassical growth model". *IZA Discussion Papers*, N° 13039.
14. Méndez-Guerra, Carlos (2017). "Heterogeneous Growth and Regional (Di)Convergence in Bolivia: A Distribution Dynamics Approach". *Economía Coyuntural*, 2 (octubre), 81-108.
15. ----- (2018). "¿Convergencia beta, sigma y distribucional en desarrollo humano? Evidencia de las regiones metropolitanas de Bolivia". *Revista Latinoamericana de Desarrollo Económico*, 30, 87-115.
16. Mendoza-Velázquez, Alfonso; Vicente German-Soto, Mercedes Monfort y Javier Ordoñez. (2020). "Club convergence and inter-regional inequality in Mexico, 1940-2015". *Applied Economics* 52 (6), 598-608.

17. Montero Kuscevic, C. Martín (2012). “Inversión pública en Bolivia y su incidencia en el crecimiento económico: un análisis desde la perspectiva espacial”. *Revista de Análisis del BCB* 16 (1), 31-57.
18. Montero Kuscevic, C. Martín y Marco Antonio del Río (2013). “Convergencia en Bolivia: un enfoque espacial con datos de panel dinámicos”. *Revista de Economía del Rosario*, 16 (2), 233-256.
19. Morales, Juan Antonio (2009). “La experiencia populista de los años ochenta”. *Revista Latinoamericana de Desarrollo Económico*, 12, 31-60.
20. Morales, Juan Antonio y Jeffrey Sachs (1987). *La crisis económica en Bolivia*. Documento de trabajo N° 08/87. La Paz: Universidad Católica Boliviana. Instituto de Investigaciones Socio-Económicas (IISEC).
21. Rodríguez-Gómez, Liz I. y José A. Cabrera-Pereyra (2020). “Convergencia económica entre municipios mexicanos: un enfoque de parámetros locales”. *Ensayos. Revista de Economía*, 39 (2), 143-186.
22. Sala-i-Martin, Xavier X. (1996). “Regional cohesion: evidence and theories of regional growth and convergence”. *European Economic Review*, 40 (6): 1325-1352.
23. Siriopoulos, Costas y Dimitrios Asteriou (1998). “Testing for convergence across the Greek regions”. *Regional Studies*, 32(6), 537-546.
24. Solow, Robert M. (1956). “A contribution to the theory of economic growth”. *The Quarterly Journal of Economics* 70 (1), 65-94.
25. Swan, T. W. (1956). “Economic Growth and Capital Accumulation”. *Economic Record*, 32, 334-61.
26. Tian, Xu; Xiaoheng Zhang, Yingheng Zhou y Xiaohua Yu (2016). “Regional income inequality in China revisited: A perspective from club convergence”. *Economic Modelling*, 56, 50-58.



Izquierda: Vista del "Carretón" tradicional en el "Mercado Nuevo". Calle Cochabamba esquina Sucre - Año 1954.

Derecha: Vista de un minibús de distribución en el "Mercado Nuevo". Calle Cochabamba esquina Sucre - Año 2005.

DOI: <https://doi.org/10.35319/10.35319/rcyc.2022481275>

La Chiquitania y los chiquitanos más allá del patrimonio jesuítico

The Chiquitania and the Chiquitanos Beyond the Jesuit Heritage

Cecilia Martínez*

Resumen

El período jesuítico ocupa un lugar destacado en la historiografía sobre la Chiquitania e incide sobre la imagen que la región y el pueblo indígena chiquitano proyectan en la actualidad. A partir de este diagnóstico, se describen las circunstancias sociohistóricas de esa producción historiográfica en las que el rescate del patrimonio jesuítico, su reconocimiento a nivel internacional y la implementación de proyectos de desarrollo socioeconómico en torno de él sesgan la imagen de la región y de sus indígenas. Después de un repaso de los principales hitos de la organización política de los chiquitanos para reclamar por territorios indígenas, soslayada en la imagen tradicional y jesuítica de la Chiquitania, se analizan las posibles causas políticas y económicas del sesgo patrimonialista.

Palabras clave: Chiquitania; chiquitanos; patrimonio; jesuitas; etnogénesis.

* Licenciada en Historia (UBA), Magíster en Historia del Mundo Hispánico (UJI), Doctora en Antropología (UBA). Becaria postdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en el Instituto de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Sociales, Pontificia Universidad Católica Argentina (IICS-UCA).
Contacto: cgmartinez@uca.edu.ar
ORCID: 0000-0001-6599-5123

Este trabajo no entraña conflicto de interés con institución o persona alguna.

Abstract

Most of historiography on Chiquitos and the chiquitanos is about the Jesuit period, and this has implications for the image of this region and its indigenous inhabitants. Based on this diagnosis, I describe the socio-historic circumstances of this historiography, where the rescue of the Jesuit heritage, its worldwide recognition, and the implementation of socioeconomic development projects around it distort the perception that people have about the Chiquitania and the chiquitanos. A review of the highlights of indigenous political organization to claim for territories, completely omitted in the traditional and Jesuit image of the Chiquitania, allows to analyse the politic and economic reasons for the mentioned distortion.

Keywords: Chiquitania; chiquitanos; cultural heritage; Jesuits; ethnogenesis.

La identificación de la Chiquitania y del pueblo indígena chiquitano con el legado jesuítico es un lugar común y un supuesto raramente cuestionado. La herencia del topónimo “Chiquitos” que los jesuitas adoptaron para la provincia en la que fundaron diez reducciones entre 1691 y 1760 es uno entre muchos elementos que forjaron esa asociación perenne entre lo chiquitano y lo jesuítico.

El nombre de la antigua provincia de Chiquitos proviene de “chiquitos”, traducción al castellano de *tapuy mirí*, que es la forma como los indígenas guaraní-hablantes se referían a algunos grupos que vivían al oeste del río Paraguay, a la altura del Pantanal. A pesar de que en las misiones se redujeron muchos otros grupos indígenas además de los “chiquitos”, su generalización en “las misiones de los indios chiquitos” terminó confundiendo el etnónimo con el topónimo en la Provincia jesuítica de Chiquitos, que después de la expulsión de la Compañía de Jesús pasó a ser la Gobernación de Chiquitos. El hecho de que en la actualidad “Chiquitos” sea el nombre de una de las provincias en las que se divide el Departamento de Santa Cruz de la Sierra, que sólo abarca la fracción meridional de la antigua provincia jesuítica, no minó la vigencia semántica del par Chiquitos-chiquitano / jesuítico. Esta cuestión onomástica es tal vez la más visible de un conjunto de factores que forjaron esa aparente inmutabilidad de sentido que constituye motivo de reflexión y crítica en estas páginas (Martínez, 2018, pp. 73-100).

Otro de los factores que inciden en este estado de cosas es la gran cantidad de historiografía sobre el período jesuítico de Chiquitos, especialmente abundante si se la compara con la de otros períodos, escasa, cuando no ausente. Esto se debe en gran parte al legado documental de la Compañía de Jesús y a su disponibilidad, lo que contrasta marcadamente con la información sobre otros momentos históricos. La *Relación historial de las misiones de indios Chiquitos* del padre Juan Patricio Fernández (1895 [1726]), el *Memorial sobre las Misiones de los Chiquitos* escrita por el padre Francisco Burgués (Tomichá, 2008), el *Relato sobre el país y la nación de los chiquitos* por el padre Julián Knogler (Hoffmann, 1979), las Cartas anuas de la provincia (Matienzo *et al.*, 2011), las gramáticas y vocabularios de la lengua chiquita (Adam y Henry, 1880; Falkinger y Tomichá, 2012), junto con otros registros, conforman un corpus de documentos que se destacan por su volumen, por su contenido, despertando el interés por editarlos y publicarlos. Por eso constituyen un insumo inmejorable para desarrollar investigaciones sobre las misiones. La abundancia de registros de la época jesuítica colaboró para que se forjara una imagen sobre ese período como un momento fundacional en la historia de Chiquitos y como una edad dorada de su pasado. Sin embargo, esta imagen no necesariamente es producto de avatares documentales y archivísticos, sino del contexto de producción historiográfica que se valió de ellos.

Varias circunstancias confluieron en ese contexto propicio para desarrollar investigaciones sobre el Chiquitos jesuítico. La primera fue el impulso, desde fines del siglo XIX, para recuperar el legado jesuítico que procuró revertir la valoración negativa que se había forjado de la Compañía y de su herencia desde que ésta fue expulsada de los imperios ibéricos. Así, se promovió el rescate de fondos documentales por parte de historiadores laicos, pero sobre todo por parte de historiadores de la propia Compañía. Esta tendencia muy potente en América se complementó con una corriente de valoración desde el extranjero. En lo que a Chiquitos respecta, debemos considerar especialmente la figura de Félix Plattner, de nacionalidad suiza e historiador del arte estudioso de la obra de Martin Schmid. También de nacionalidad suiza, Schmid fue un misionero jesuita en Chiquitos que se destacó en la fabricación de instrumentos musicales y en la construcción de las iglesias de San Rafael, San Javier y Concepción (Hoffmann, 1979, pp. 191-193). En la década de 1930, Félix Plattner comenzó a interesarse por registrar lo que quedaba del legado de Martin Schmid en las antiguas misiones. Faltando poco para cumplirse el bicentenario de su muerte, en 1971, como procurador de la Compañía de Jesús en Zurich, Félix Plattner convocó a los arquitectos Georg e Ingrid Küttinger y a Hans Roth para resca-

tar y restaurar la iglesia de San Rafael. A partir de entonces comenzó el ciclo de restauración y reconstrucción de las antiguas iglesias de las misiones de Chiquitos: a la de San Rafael en 1971-72 le siguieron la de Concepción entre 1975 y 1983, la de San Miguel entre 1979 y 1983, la de San Xavier entre 1987 y 1991. Hans Roth también proyectó los trabajos para restaurar las de San José y Santa Ana los mismos se realizaron en 1996 con la participación de otros especialistas (Díez Gálvez, 2005; Page, 2012; Sánchez Medrano, 2020).

La segunda circunstancia favorable para la historiografía sobre el Chiquitos jesuítico fue el interés por la región de figuras notables de la sociedad cruceña en la posguerra del Chaco. Entre 1943 y 1948, a propósito de la demarcación de límites con Brasil, Plácido Molina Barbery recorrió los pueblos de Chiquitos y fotografiando las antiguas iglesias jesuíticas en ruinas. En 1958 se interesó por un corpus de partituras de la época jesuítica que encontró en San Rafael y que finalmente fueron rescatadas por Hans Roth en 1972, pasando a formar parte del Archivo Misional de Concepción a cargo del Vicariato de la provincia Ñuflo de Chávez perteneciente al Departamento de Santa Cruz de la Sierra. También hay quienes consideran a Plácido Molina Barbery el precursor de la iniciativa de preservar las iglesias varios años antes de que ese proyecto se concretara. Junto a Molina Barbery también suelen evocarse los nombres del franciscano Eduardo Bösl, quien siendo obispo de Ñuflo de Chávez publicó un libro sobre el proceso de restauración, también el del fotógrafo alemán Hans Ertl y el del padre Pio del pueblo de San Ignacio, ambos igualmente interesados en registrar ese legado arquitectónico. Lo cierto es que, en 1991, año cuando se cumplió el tercer centenario de la fundación del primer pueblo misional jesuita en Chiquitos (San Francisco Xavier, en 1691, por el Padre Felipe Suárez), cuando la mayor parte de las iglesias ya habían sido restauradas y merced a la gestión de Alcides Parejas Moreno y de Virgilio Suárez Salas, se consiguió la declaratoria como Patrimonio Cultural de la Humanidad por parte de la UNESCO (Roldán 1990; Kühne, 2005; Parejas Moreno, 2006 y 2021; Nawrot, 2018).

Este evento marca un hito en la producción historiográfica sobre el período jesuítico en Chiquitos y es la tercera circunstancia que ha promovido la publicación de numerosas obras e investigaciones referidas al proceso de reducción, a la fundación de las misiones, a su funcionamiento, a su arquitectura, a sus expresiones artísticas plásticas y musicales, a cuestiones litúrgicas asociadas con la organización del espacio misional y al proceso de emergencia de una identidad indígena-cristiana una “etnogénesis misional” que todos los autores coinciden en afirmar que perdura hasta el presente (Parejas Moreno y Suárez

Salas, 1992; Strack, 1992; Gumucio, 1994; Querejazu, 1995; Tomichá, 2002; Díez Gálvez y Kühne, 2016).

Los seis pueblos reconocidos en la declaratoria comenzaron a ser considerados “pueblos vivos”, condición en la que descansa el argumento para su preservación. Más allá del patrimonio arquitectónico, de lo tangible que se constancia con el pasado jesuítico, la idea de los “pueblos vivos” supone que existe una identidad forjada en ese momento histórico, una identidad barroca y mestiza, pero fundamentalmente asentada en la población indígena lo que se manifiesta en formas de vivir, de habitar el espacio, de utilizar el tiempo y que se despliega en espacios públicos, templos y eventos festivos de los pueblos declarados Patrimonio Cultural de la Humanidad (Parejas Moreno, 2006). Las obras bibliográficas y audiovisuales sobre esta temática respaldan esa idea con afirmaciones como “la historia de los chiquitanos está estrechamente relacionada con la historia de su evangelización”, “las iglesias en pie continúan preservando las costumbres y tradiciones”, “los pueblos misionales permanecen vivos en torno de la arquitectura, tradiciones y estructura misional”, en la Chiquitania existe “legado y cultura viva” (Raczko, 2015). Otras afirmaciones son “el legado jesuita se ha mantenido como un amplio conjunto de tradiciones culturales y en forma de los imponentes templos, que durante largo tiempo fueron el centro de la vida social de la población indígena de las ex reducciones” (Strack, 1992, p. 2), “la cultura misionera chiquitana, o simplemente cultura chiquitana, que no es otra cosa que el maridaje entre la cultura europea cristiana, que trajeron los religiosos de la Compañía de Jesús, con la cultura de los grupos aborígenes del lugar. Después de la expulsión de los hijos de Loyola los pueblos chiquitanos mantuvieron viva esta cultura a pesar de todas las vicisitudes que sufrieron”, “La cultura chiquitana se plasma en todos los aspectos de la vida de las comunidades, ya sea material o espiritual” (Parejas Moreno, 2021, p. 122).

En otros términos, la ponderación del período jesuítico en Chiquitos está directamente relacionada con el nuevo estatus de Patrimonio Cultural de la Humanidad. El interés que ya venían demostrando los religiosos y estudiosos de la Compañía de Jesús en la recuperación de las iglesias confluyó con el de la elite local. Pero la declaratoria de la UNESCO significó un salto de escala, puesto que le dio a la región una visibilidad y una proyección internacionales de las que carecía. Luego, al calificar a los poblados donde existen las iglesias restauradas como “pueblos vivos” y atribuirles una “cultura viva”, la declaratoria no sólo puso en valor y resguardo el legado arquitectónico de la época jesuítica, sino que lo extendió a las manifestaciones culturales de quienes viven en la región, aunque no necesariamente de todos, sino de aquellos a quienes se

considera “herederos” por ser los “descendientes” de quienes tuvieron contacto con los antiguos jesuitas, es decir, los indígenas. Así, lugares comunes sobre las poblaciones indígenas en general, a quienes se les suele atribuir aptitudes especiales para preservar las tradiciones encontraron manifestación en el caso chiquitano (Parejas Moreno, 2006 y 2021).

Es preciso señalar que la revalorización del legado jesuítico se basó en una operación no exenta de paradojas, pues su principal fundamento es una supuesta pervivencia o permanencia de algo que, justamente porque ha perdido compostura, tono o valor en el transcurso de doscientos años, tuvo que ser recuperado, restaurado y revalorizado. En este contexto, la identidad indígena-cristiana que se les asigna a los chiquitanos no es el resultado de una pregunta sobre la cuestión de la etnicidad o la identidad indígenas, sino una de las caras de la caracterización del período histórico jesuítico en la región.

Por otra parte, la injerencia de la UNESCO en la calificación de Patrimonio Cultural de la Humanidad implica no sólo una valoración de elementos que evocan un momento puntual del pasado, sino especialmente un plan para conservarlos en el porvenir. En Chiquitos se crearon organizaciones y se desarrollaron proyectos para asegurar ambas cosas. Además de las restauraciones de los templos, del rescate de las partituras y de su resguardo en el Archivo Misional de Concepción, se ha promovido la formación de coros y orquestas para la enseñanza e interpretación de música barroca entre los niños y jóvenes indígenas a quienes se inició en la ejecución de instrumentos –violines y violoncellos– y en la vocalización del repertorio misional. A partir de 1996, comenzó a celebrarse el Festival Internacional de Música Barroca Misiones de Chiquitos que no tardó en alcanzar visibilidad internacional, solidaria con el desarrollo del área de servicios asociados al turismo. En efecto, las actividades económicas en torno del turismo tienen un lugar destacado en todos los espacios declarados Patrimonio Cultural de la Humanidad por la UNESCO que es solidaria con un cambio de perspectiva sobre los viajes y las actividades recreativas asociadas a ellos. El turismo cultural, basado en el atractivo del patrimonio como garantía de relevancia y autenticidad desplaza al “turismo de sol y playa”, promoviendo formas novedosas de considerar la “cultura”, antes asociada a la alta cultura y a los grandes monumentos, y a partir de los años 80 y 90 del siglo XX asociada a la diversidad, a los hábitos cotidianos como la cocina, a las festividades populares. Hay muchos ejemplos de esta transformación en la región y en la propia Bolivia (Barreto y Bertoncello, 2016).

En Chiquitos, el CEPAD, Centro para la Participación y el Desarrollo Sostenible, creado por iniciativa de la población criolla local e interesado especialmente en intervenir en los procesos de descentralización que tendrían lugar con la reforma constitucional de 1994, es una de las organizaciones que ha promovido el proyecto de desarrollo asociado al patrimonio. A partir del eslogan de la “cultura viva”, ha fomentado la producción de artesanías y la generación de empleos e ingresos asociados al turismo. En el marco de este programa, San José fue nombrada Capital Departamental de la Diversidad Artesanal y el CEPAD avanzó en la producción de un catálogo para agilizar el contacto de productores y consumidores de artesanías. Desde luego que la producción de artesanías es inescindible de la afluencia de turistas interesados en comprarlas.

También, a partir de 1997 y empalmando con los trabajos de restauración del templo de Santa Ana, se desarrolló el Plan de Rehabilitación Integral de Santa Ana de Velasco, antecedente del Plan Misiones desarrollado desde el 2001. Ambos se propusieron preservar el patrimonio cultural y valerse de él para el desarrollo sostenible; el primero abarcó uno solo de los pueblos de la Chiquitania mientras que el segundo la mayoría de ellos. La Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo, AECID, tuvo un lugar destacado en su diagramación y en su implementación: aportó el 60% del presupuesto destinado a la mejora integral de las viviendas, acción que combinaba el ajuste de su estética al patrimonio cultural y la mejora de la calidad de vida de quienes las habitan. Otra línea de acción del Plan Misiones fue la recuperación de las artesanías, que consistía en rehabilitar conocimientos tradicionales y articularlos con la explotación sostenible de los recursos naturales, la difusión del patrimonio y el fortalecimiento de la oferta turística. Se relevaron y dictaron cursos destinados a la elaboración de sebo y cera, cerámica, jabón, hilado de algodón y teñido natural, telar, curtido de cuero, sombrerería con hoja de palma, fabricación de máscaras, tornería y rosarios, entre otros. Tanto para la construcción de viviendas como para la producción de artesanías se avanzó en la creación de escuelas talleres y en la formación de niños y jóvenes a fin de lograr su inserción laboral, lo que incidiría en satisfacer la demanda de mano de obra para la construcción y para la producción de artesanías. De hecho, se impulsaron programas de becas equivalentes al salario mínimo tendientes a garantizar la formación en esos oficios (AECID, 2010).

En suma, esta imagen de la Chiquitania que parte de la recuperación del legado y del pasado jesuítico, asigna a los indígenas un lugar equivalente al que supieron ocupar en las misiones, donde eran constructores de casas, cereros, hilanderos, tejedores, torneros, rosarieros. Entonces el principio que guiaba a

los jesuitas era el de inculcar la cultura del trabajo para la producción y el intercambio así como la idea de la vida en comunidad –“en policía”– conforme al dogma cristiano. Doscientos años después, la conservación del patrimonio, el desarrollo sostenible junto con el cuidado del ambiente y de los recursos naturales son los principios que estructuran la integración de los chiquitanos en estos proyectos.

Sin embargo, al cumplirse diez años del inicio del Plan Misiones, la AECID reconoció el desafío que significó sensibilizar a los actores involucrados en la implementación del plan, en particular, llamando la atención de las poblaciones indígenas sobre la relevancia de preservar y recuperar el patrimonio. En la relación de las organizaciones como el CEPAD y la AECID con los chiquitanos parece existir ajenidad entre los objetivos de unas y las motivaciones de los otros. Se proyectan y programan acciones que deben ser realizadas por los propios chiquitanos a fin de alcanzar estándares de desarrollo deseables para otros. Esto se debe fundamentalmente a que el punto de partida y el eje de los proyectos de esas organizaciones no lo constituyen los indígenas sino el patrimonio, pero al mismo tiempo, les asignan a los chiquitanos un papel imprescindible en su implementación: son mano de obra para construir y acondicionar las viviendas, son hábiles artesanos y talleristas, dotados de aptitudes para aprender, desplegar y conservar técnicas artesanales y tradicionales –que sin embargo tienen que aprender en talleres creados a tal efecto–, son la memoria de la “cultura viva” de Chiquitos.

Ese lugar subordinado que estos planes de desarrollo basados en el patrimonio, el turismo y las artesanías les reservan nada dice de la situación de los indígenas chiquitanos, que en la década de 1990 alcanzó un punto altísimo de efervescencia, organización y visibilidad frente a la opinión pública y al gobierno.

A lo largo de los siglos XIX y XX y en respuesta a una serie de circunstancias sociopolíticas y económicas que tuvieron lugar en la región, los chiquitanos fueron alejándose de los antiguos pueblos misionales, que habían sido ocupados por criollos, conformando comunidades en terrenos alodiales así como en los márgenes de haciendas y estancias. Así, mantuvieron un acceso relativamente autónomo a la tierra para la autosubsistencia que complementaban con el peonaje temporario en faenas agropecuarias en las haciendas (Riester, 1976; Riester, Rivero y Solezzi c, 2002). El avance de la frontera agrícola durante la segunda mitad del siglo XX aceleró la competencia por el acceso a la tierra y aumentando la tensión entre comunidades chiquitanas y terratenientes, a lo que se sumó el auge de la explotación forestal y la disputa por los recursos

del bosque. En 1986 el Estado boliviano cedió a las presiones de empresas madereras para explotar los bosques que habían permanecido en reserva, lo que provocó la emergencia repentina de los indígenas de las tierras bajas en la vida política nacional y se manifestó en la Marcha por el Territorio y la Dignidad de 1990. Entonces salieron a la luz organizaciones indígenas que habían mantenido el perfil bajo hasta ese momento; la movilización logró la sanción en 1992 y 1993 de decretos que reconocían algunos territorios indígenas, entre ellos uno chiquitano. Estos avances y la instalación del problema en la agenda pública de la cruel y desigual competencia por acceso a la tierra no demoraron en provocar nuevas acciones y reacciones. Las organizaciones indígenas, legitimadas por la visibilidad que lograron con la movilización, y ante el intento frustrado de asegurar algunos territorios amenazados dado el avance criollo por la vía de la Ley de Reforma Agraria de 1953, trabajaron en la identificación de áreas baldías como la de Monte Verde que comenzaron a reclamar con la ayuda de ONGs como el CEJIS (Centro de Estudios Jurídicos e Investigación Social) y ALAS (América Latina Alternativa Social). Los criollos reaccionaron ocupando los mismos territorios. El reclamo frente a estos avances continuó hasta alcanzar un nuevo punto álgido en 1996 con una nueva Marcha por el Territorio, los Derechos de Participación Política y el Desarrollo, reclamando por la decisión del gobierno de modificar unilateralmente el proyecto de Ley elaborado por el Instituto Nacional de Reforma Agraria. Finalmente, ese mismo año la ley conocida como Ley INRA fue promulgada. Esta establecía el acceso a espacios propios por parte de las comunidades indígenas según las necesidades determinadas por sus pautas culturales bajo la figura de la Tierra Comunitaria de Origen (TCO). Con la sanción de esta ley comenzó un nuevo capítulo de la problemática de tierras que involucra a indígenas, criollos particulares así como empresas agropecuarias y madereras, constituyendo uno de los largos y engorrosos procesos de titulación de tierras, no exentos de resultados relativamente exitosos como tampoco de conflictos. En el año 2000 aconteció una tercera Marcha por el Territorio y los Recursos Naturales que se manifestaba en contra de la reducción de las superficies reclamadas por las comunidades a la que daban lugar los procedimientos de titulación previstos por la Ley INRA (Balza Alarcón, 2001, pp. 28-42; Lacroix, 2005, pp. 54-73; Lema, 2001, pp. 3-34).

Ahora bien, la década de 1990 no sólo fue un momento de emergencia de los indígenas de las tierras bajas en general y de los chiquitanos en particular a propósito de los reclamos de tierras, sino también de incursión y participación efectiva de las organizaciones indígenas en la vida política institucional en vir-

tud de la reforma de la Constitución Política del Estado y la sanción de la Ley de municipalización de 1994 (conocida también como Ley de Participación Popular). Al respecto, debe tenerse en cuenta que, en la mayoría de los casos, los terratenientes a los que se enfrentaban los indígenas ocupaban puestos en las alcaldías y en las subprefecturas. Por eso, el hecho de que las organizaciones indígenas participaran plenamente en las municipalidades fue una forma de impulsar y de acompañar las demandas de tierras y los proyectos de desarrollo local desde instancias de decisión política efectiva (Balza Alarcón, 2001, pp. 28-42; Lacroix, 2005, pp. 73-112).

El ejemplo que mejor ilustra esta combinación es el de Lomerío, municipio cuyo 99% de la población es indígena chiquitana. Autodenominada monkox, se organiza en la Central Indígena de Comunidades Originarias de Lomerío, CICOL, que en 1999 logró conformar el primer gobierno municipal autónomo del país. Entre sus políticas de gobierno se destacan la promoción de la identidad indígena local y la reivindicación de un territorio que la CICOL terminó titulando en 2002. Una situación similar pero más reñida con los poderes fácticos del norte de la Chiquitania fue la de la Central Indígena de Comunidades de Concepción, CICC, que en 1993 presentó una solicitud de tierras en Monteverde y a partir de 1995 se presentó a elecciones municipales hasta que en 1999 ganó la presidencia del Consejo Municipal de Concepción. Cabe decir que, mientras que Lomerío es una población –luego reconocida como municipio– conformada enteramente por indígenas que se instalaron en ese sitio en busca de refugio frente al avance de las haciendas, en Concepción hay tanto pobladores indígenas como criollos, lo que derivó en que las disputas entre ambos estuvieran a la orden del día y con ventaja para los últimos dada su pertenencia a partidos políticos de larga trayectoria (Lacroix, 2005, pp. 236-400).

Dos datos más sobre Lomerío merecen ser mencionados. Por un lado, que el municipio indígena desarrolla un proyecto cultural sobre la recuperación de la música misionera lo mismo que de la música tradicional y otro de educación bilingüe. A tales efectos existe un Instituto de bésiro –de lengua indígena chiquitana– y una Escuela municipal autóctona. Por otra parte, se diagramó un plan forestal asociado a la TCO titulada en 2002 que proponía una explotación indígena de los recursos del bosque (Lacroix, 2005, pp. 342-400).

Hacia la década de 1990, la Chiquitania y los indígenas chiquitanos proyectaban dos imágenes que hasta el día de hoy coexisten sin cruzarse. Ya en el año 2000 Roberto Balza Alarcón, coordinador del Centro de la Planificación

Territorial Indígena de la Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano (CIDOB) ponía en evidencia esta contradicción: “No puedo dejar de pensar en lo paradójico que resulta el hecho de que pueblos como San José de Chiquitos, Concepción, San Ignacio, Santiago, Santa Ana y las demás ex-reducciones jesuitas hayan sido declaradas hace un par de años atrás como patrimonio histórico de la humanidad y hasta ahora no se reconozca el derecho de propiedad al territorio que les corresponde a los sujetos sociales creadores, partícipes actuales y principales de ese patrimonio: los chiquitanos” (Balza Alarcón, 2001, p. 2).

La sociedad civil cruceña interesada en la afirmación de una identidad propia encontró en el patrimonio jesuítico y en su preservación un pilar para forjarla. De ella surgió la imagen de la Chiquitania hasta hoy hegemónica en la que el legado jesuítico ocupa un lugar excluyente. Al mismo tiempo, asignó a los chiquitanos el papel de reservorio del mestizaje cultural barroco y un lugar subordinado en el proyecto de desarrollo de la región, que bien replica el que supieron tener en la época jesuítica: artesanos, trabajadores de la construcción en los pueblos y del sector de servicios. Como mano de obra disponible para esos trabajos, se los supuso entonces despojados de tierras y de posibilidades de autosubsistencia. De hecho, las organizaciones indígenas, las movilizaciones y las disputas así como los reclamos por tierras están totalmente ausentes en el discurso patrimonialista de la Chiquitania. Dado el impacto que las marchas por el territorio y el reclamo por tierras tuvieron en la opinión pública y especialmente en las políticas de gobierno a nivel nacional, es innegable que en el par semántico Chiquitos-Chiquitania / jesuítico construido por la retórica de la preservación del patrimonio se operó un recorte que, al ocultar la dimensión del conflicto coetáneo en la región, no solo no está exento, sino que está especialmente cargado de intencionalidad política.

Esta mirada patrimonialista promueve un imaginario sobre la Chiquitania de mestizaje armónico, con música barroca de fondo, violines y violoncellos, coros y paz eclesiástica –“la música fue un elemento importante en una evangelización que se quiso fuera fundamentalmente alegre” dice Alcides Parejas Moreno (2006, p. 123)– que no hace justicia a la historia de la región. La ausencia de conflictos replica el tono de la evidencia documental jesuítica: en las misiones no existen las disputas. En cambio, los doscientos años de historia postjesuítica de Chiquitos, escasamente estudiados y opacados por el resplandor de la historiografía predominante, dan indicios de un devenir plagado de tensiones que en los años de 1990 no hizo más –ni menos– que explotar.

Señalar los elementos destacados por esta corriente patrimonialista, reconocer las circunstancias históricas y sociales en las que se inventó esa tradición, aventurar sobre las motivaciones de los actores que la impulsaron y deducir sus implicancias políticas y económicas, permite poner en evidencia el recorte y obliga a salir a buscar lo que esa tradición deliberadamente excluye u oculta. Porque es ahí es donde se encuentra la clave para entender los doscientos años de historia chiquitana que vinieron después de los jesuitas y la respuesta a la pregunta sobre quiénes son los chiquitanos y qué es la Chiquitania.

Recibido: Marzo de 2022

Aceptado: Abril de 2022

Referencias

1. Adam, Lucien y Víctor Henry (1880). *Arte y vocabulario de la lengua chiquita. Con algunos textos traducidos y explicados. Compuestos sobre manuscritos inéditos del XVIIIº siglo*. París: Maisonneuve y Cia. Libreros Editores.
2. Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (2010). *Plan Misiones. Rehabilitación integral de las misiones jesuíticas de la Chiquitania*. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo.
3. Balza Alarcón, Roberto (2001). *Tierra, territorio y territorialidad indígena. Un estudio antropológico sobre la evolución en las formas de ocupación del espacio del pueblo indígena chiquitano de la ex-reducción jesuita de San José*. Santa Cruz de la Sierra: APCOB/SNV/IWIGIA.
4. Barreto, Margarita y Rodolfo Bertoncello (2016). “Patrimonio y uso turístico de dos misiones jesuíticas de los guaraníes en Argentina y Brasil”. En María Laura Salinas y Fátima Victoria Valenzuela (coords.), *Actas de las XVI Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas*. Resistencia: Instituto de Investigaciones Geohistóricas, pp. 337-351.
5. Díez Gálvez, María José (2005). “Los bienes muebles de Chiquitos: conclusiones de su catalogación”. En Carlos A. Page (ed.) *Educación y evangelización. La experiencia de un mundo mejor. X Jornadas Internacionales sobre Misiones Jesuíticas*. Córdoba: Universidad Católica de Córdoba/Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, pp. 353-362.
6. Díez Gálvez, María José y Eckart Kühne (2016). “Artes misioneros en Mojos y Chiquitos: diferencias y semejanzas”. En María Laura Salinas y Fátima Victoria Valenzuela (coords.) *Actas de las XVI Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas*. Resistencia: Instituto de Investigaciones Geohistóricas, pp. 267-278.
7. Falkinger, Sieglinde y Roberto Tomichá (2012). *Gramática y vocabulario de los Chiquitos (s. XVIII)*. Cochabamba: Instituto Latinoamericano de Misionología/Editorial Verbo Divino.
8. Fernández, Juan Patricio. S. J. (1895 [1726]). *Relación histórica de las misiones de indios chiquitos que en el Paraguay tienen los padres de la Compañía de Jesús*. Madrid: Librería de Victoriano Suárez.
9. Gumucio, Mariano Baptista (1994). *La fe viva: misiones jesuíticas de Bolivia*. La Paz: Fundación Cultural Quípus.
10. Hoffmann, Werner (1979). *Las misiones jesuíticas entre los chiquitanos*. Buenos Aires: Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura.
11. Kühne, Eckart (2005). “Evolución y percepción de las iglesias misionales del Oriente Boliviano”. En Carlos A. Page (ed.) *Educación y evangelización. La experiencia de un mundo mejor. X Jornadas Internacionales sobre Misiones Jesuíticas*. Córdoba: Universidad Católica de Córdoba/Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, pp. 341-351.
12. Lacroix, Laurent (2005). *Indigènes et politique en Bolivie. Les stratégies chiquitanas dans le nouveau contexte de décentralisation participative*. Thèse de Doctorat en Sociologie. Paris: Université de Paris III- Sorbonne Nouvelle.
13. Lema, Ana María (coord.) (2001). *De la huella al impacto. La participación popular en municipios con participación indígena*. La Paz: PIEB.
14. Martínez, Cecilia (2018). *Una etnohistoria de Chiquitos. Más allá del horizonte jesuítico*. Cochabamba: Instituto Latinoamericano de Misionología/Itinerarios Editorial.

15. Matienzo, Javier, Roberto Tomichá, Isabelle Combès y Carlos Page (2011). *Chiquitos en las Añas de la Compañía de Jesús (1691-1767)*. Cochabamba: Instituto Latinoamericano de Misionología/Editorial Verbo Divino.
16. Nawrot, Piotr (2018). "Archivo musical de Chiquitos: la suerte de la colección musical desde la expulsión hasta el presente". *Anuario Academia Boliviana de Historia Eclesiástica*, 24, 97-108.
17. Page, Carlos (2012). "El lento proceso de valoración del legado cultural de la antigua provincia jesuítica del Paraguay". *Estudios del Patrimonio Cultural*, 9, 6-30.
18. Parejas Moreno, Alcides (2021). "Una iniciativa de la sociedad civil: la declaratoria de las Misiones Jesuíticas de Chiquitos como patrimonio cultural de la humanidad". *Surandino*, 2 (1), 120-135.
19. ----- (2006). "El patrimonio cultural como factor de desarrollo: Misiones Jesuitas de Chiquitos". *T'inkazos. Revista Boliviana de Ciencias Sociales* [en línea] 9 Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=426141563008>.
20. Parejas Moreno Alcides y Virgilio Suárez Salas (2007 [1992]). *Chiquitos: historia de una utopía*. Santa Cruz de la Sierra: Fondo Editorial Gobierno Municipal Autónomo de Santa Cruz de la Sierra.
21. Querejazu, Pedro (1995). *Las Misiones jesuíticas de Chiquitos*. La Paz: Fundación BHN línea editorial.
22. Raczko, Sergio Gabriel (18 de julio de 2015). *VI Festival Internacional de Música Barroca Misiones de Chiquitos Bolivia 2006 Versión Reducida 32'*. [Archivo de video] Youtube Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=4U8R5y000PE>
23. Riester Jürgen (1976). *En busca de la Loma Santa*. La Paz: Los Amigos del Libro.
24. Riester, Jürgen; Antonio Rivero y Graciela Solezzi (c. 2002). *Breve historia del pueblo chiquitano con noción del pueblo ayoreo*. Mimeo.
25. Roldán, Waldemar Axel (1990). "Catálogo de manuscritos de música colonial de los archivos de San Ignacio y Concepción (Moxos y Chiquitos) de Bolivia". *Revista del Instituto de Investigación Musicológica "Carlos Vega"*, 11. Recuperado de: <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/977>
26. Sánchez Medrano, Francisco José (2020). "Patrimonio e identidad de las misiones chiquitanas. Fusión arquitectónica y sostenibilidad en los confines". En Cristina Guirao Mirón, Cristina Marín Palacios y Carmen Gaona Pisonero (coords.), *Los contenidos de humanidades como lectura multidisciplinar*. Barcelona: Gedisa, pp. 391-406.
27. Strack, Peter (1992). *Frente a Dios y los Pozokas: las tradiciones culturales y sociales de las reducciones jesuíticas en Chiquitos desde la conquista hasta el presente a través de documentos históricos sobre la Fiesta Patronal y Semana Santa* (con la contribución de E. Kühne). Bielefeld: Verlag für Regionalgeschichte.
28. Tomichá Charupá, Roberto (2002). *La primera evangelización en las reducciones de Chiquitos, Bolivia (1691-1767). Protagonistas y metodología misional*. Cochabamba: Verbo Divino/Ordo Fratrum Minorum Conv./UCB.
29. ----- (2008). *Francisco Burgués y las misiones de Chiquitos. El memorial de 1703 y documentos complementarios*. Cochabamba: Instituto Latinoamericano de Misionología/Editorial Verbo Divino.



Izquierda: Vista hacia el norte desde la calle Gabriel René-Moreno esquina Suárez de Figueroa. Vista posterior de las torres de "La Catedral"- Año 1962.

Derecha: Vista hacia el norte desde la calle Gabriel René-Moreno esquina Suárez de Figueroa. Vista del Banco Mercantil y vista posterior de las torres de "La Catedral"- Año 2005.

DOI: <https://doi.org/10.35319/10.35319/rcyc.2022481276>

Educación patrimonial, interculturalidad y autonomía educativa para Bolivia, desde la ecorregión chiquitana

Heritage Education, Interculturality and Educational Autonomy for Bolivia, from the Chiquitana Ecoregion

Claudia Vaca*

Resumen

Este texto está contextualizado en la ecorregión chiquitana de Bolivia, un lugar del mundo que alberga riqueza cultural y natural de gran valor para la humanidad, cuyo patrimonio cultural y natural necesita ser resguardado desde los sistemas de transferencia educativo-cultural, más allá de las políticas de patrimonialización estatal centralista, requiriendo políticas descentralizadas que operativicen recursos para el resguardo y transferencia sistemática de todo el patrimonio. El diseño de este estudio es mixto, con predominancia cualitativa; se realizaron entrevistas dialógicas a 4 generaciones de ciudadanos que ejer-

* Poeta, educadora, filóloga, investigadora en cultura y educación. Actualmente, doctoranda en Educación, en la línea de investigación de estudios en interculturalidad educativa, en la Universidad Católica de la Santísima Concepción, becaria en la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo de Chile.

Se declara que este artículo se terminó de escribir gracias al apoyo brindado por el programa del Doctorado en Educación UCSC en Consorcio, mediante el *Fondo Especial de apoyo a actividades académicas 2021* y los datos recogidos forman parte de la investigación doctoral de la autora.

Contacto: cvaca@doctoradoedu.ucsc.cl

ORCID: 0000-0001-7237-5715

Este trabajo no entraña conflicto de interés con institución ni persona alguna

cieron el profesorado (1970, 1980, 1990, 2000), y se aplicó un test validado por expertos internacionales, sobre patrimonio cultural a 500 profesores del sistema educativo boliviano actual, para recoger las muestras en relación a las prácticas didácticas y diversas concepciones de la educación en el siglo XXI, considerando las intermediaciones de las tecnologías de información y comunicación y la cultura a escala humana. El resultado de la investigación es un análisis crítico e interpretativo, que permite identificar un mapa de acción en políticas culturales desde la educación patrimonial.

Palabras clave: Autonomía educativa; memoria oral; semiótica identitaria; ontología intercultural; legislación educativa y cultural de Bolivia.

Abstract

This text is contextualized in the Chiquitana ecoregion of Bolivia, a place in the world that houses cultural and natural wealth of great value for humanity, and whose cultural and natural heritage needs to be safeguarded from the educational-cultural transfer systems, beyond the centralist state heritage policies, decentralized policies are required to operationalize resources for the safeguarding and systematic transfer of all heritage. The design of this study is mixed, with qualitative predominance; dialogic interviews were conducted with 4 generations of citizens who worked as teachers (1970, 1980, 1990, 2000), and a cultural heritage test was applied to 500 teachers of the current Bolivian educational system, to collect samples in relation to didactic practices and understandings of education in the XXI century, considering the intermediaries of information and communication technologies and culture on a human scale. The result of the research is a critical and interpretative analysis, which allows identifying a map of action in cultural policies from heritage education.

Key words: Educational autonomy; oral memory; identity semiotics; interculturality; educational and cultural legislation in Bolivia.

1. Introducción

Mediante el análisis documental de los estudios sobre antropología de la memoria, educación patrimonial (Bartra, 2005) y la legislación boliviana educativa y cultural (1835, 1952, 1994, 2009) e historia de la pedagogía boliviana (Finot, 1917), se establecieron categorías conceptuales y constructos de análisis, para entrevistar al profesorado boliviano, con énfasis en el análisis de las entrevistas

y datos recogidos del profesorado que trabaja en la ecorregión chiquitana de Bolivia, dada la naturaleza de constante transición cultural y transculturalidad educativa tripartita en esta zona de Bolivia (Brasil, Bolivia y Paraguay), para obtener una muestra de las nociones que tienen los profesores en torno a i) interculturalidad educativa, ii) patrimonio cultural, natural y memoria oral, iii) Tecnologías de la información y comunicación en el proceso educativo y de transferencia patrimonial en institutos y escuelas.

Desde la perspectiva filológica (estudios del lenguaje, la comunicación, literatura, etimología, estudios culturales, semántica y semiótica) planteada por los estudios filológicos sobre oralidad y escritura desde la memoria oral, de Walter Ong (1996), la noción de memoria y tradición oral implica lo intercultural asociado al entorno de aprendizaje natural, lo cual está directamente relacionado con la diversidad natural y cultural de los pueblos, desde donde se gesta y explora la vida. Estos espacios se vuelven atmósferas de aprendizaje, entendido por los aportes de Bronfenbrenner (2008) en la historia de los ecosistemas educativos, porque las relaciones entre unas y otras culturas suceden en diversos espacios naturales y virtuales, desde sus identidades culturales y las condiciones políticas que sus respectivos estados configuran o reconfiguran.

Lo intercultural visto desde la perspectiva relacional (Panikkar, 1998) y de la epistemología de la complejidad (Morin, 2001), supera la politización y etnitización que se ha hecho de esta categoría conceptual en el Estado Plurinacional de Bolivia, dando lugar a procesos de colonización interétnica y fragmentación del estado, en lugar de proponerse una integración desde el respeto a las identidades singulares en diálogo con la pluralidad propia de las sociedades del siglo XXI. Es urgente asumir una perspectiva ontológica de lo intercultural en educación, así como una política descentralizada y autónoma de la administración educativa. Ello es viable desde el ejercicio de derechos educativos y culturales, asociados a los ODS 2030, donde la educación de calidad exige el diálogo entre las singularidades identitarias, la riqueza y fortalecimiento del patrimonio local y su integración en la globalidad, desde las diversas formas de comunicación vigentes en el siglo XXI, gracias al internet y las plataformas en las cuales el profesorado puede aumentar sus posibilidades de actualización docente, así como insertarse en el entrenamiento de sus propias habilidades pedagógicas en favor del desarrollo de las habilidades educativas y culturales exigidas para los ciudadanos del siglo XXI, entre ellas: la comunicación entre culturas (la esencia de lo intercultural) y el uso pedagógico de las tecnologías de información y comunicación, tanto por parte de los profesores, familias como estudiantes, para optimizar así el tiempo que pasan todos estos actores

del sistema educativo en la interacción comunicativa online sincrónica y asincrónica, sin dejar de lado la relación con los entornos naturales, la cual contribuye a la salud mental y, por lo tanto, a la creatividad de quienes participan en la vida educativa institucionalizada.

Será necesario reflexionar y dialogar entre distintos investigadores, con el profesorado y las familias, para recuperar el sentido pedagógico de la interculturalidad, que supera los debates jurídicos y sociológicos asumidos hasta la fecha, y que han generado procesos casi obligatorios de autoidentificación y autodefinición de varios ciudadanos a nivel mundial, en el afán de justificar las estadísticas a favor de la etnitización de la educación y el reduccionismo de ésta a la escuela, a las universidades e institutos, generando una crisis en estos sistemas y en quienes trabajan en ellos.

Las entrevistas dan cuenta del grado de aprendizaje y autonomía de pensamiento del profesorado, en sus praxis didácticas; una autonomía que no peca ante las imposiciones normativas de las leyes educativas y de la politización partidaria, dogmatización que se intenta instalar en el sistema educativo boliviano.

La última ley de educación (2009) en el sistema educativo boliviano ha expresado aspectos de la descentralización y regionalización, como si fueran nuevos, intentando capitalizar logros que no son recientes ni del régimen autoritario vigente, sino que emanan de la época del proceso de descentralización municipal (1993-1994), y de mucho antes, con las conquistas de los derechos humanos para los pueblos originarios, dadas en el convenio 169 de OIT en el año 1989, proceso global que ha posibilitado el posicionamiento político y teórico de la categoría conceptual de interculturalidad educativa, para conquistar una serie de derechos políticos educativos y culturales en favor de una mayoría a la cual se le negó: la vida y la participación política directa por muchos años, durante y después de la época republicana; el derecho a expresar sus rituales religiosos sin riesgos a la represión (Arrien, 2008); el derecho a acceder a educación y a las posibilidades que ésta brinda en un mundo globalizado, todos estos conquistados entre los años 1989 y 1991 (Dietz, 2019), y asumidos en la reforma educativa de 1994, además operativizados desde distintos proyectos y programas educativos de alfabetización y capacitación técnica por parte del Instituto Radiofónico Fe y Alegría, por parte de los programas de CORDECRUZ, INFOCAL, por nombrar algunos (Traverso, 2021).

En el siglo XXI y sobre la base de estos derechos políticos, educativos y culturales conquistados, es necesario abrir un diálogo sobre la cualidad relacio-

nal, ontológica, pedagógica de la educación intercultural. Además, se necesita comprender la urgencia de la educación patrimonial como categoría teórica y política, las implicancias semánticas de cada didáctica del profesorado, a nivel de resguardo de la autonomía de pensamiento y la urgencia de generar autonomía política en la administración del sistema educativo boliviano, tanto en recursos como en competencias, así como la urgente operativización del sistema curricular regionalizado, revisión del mismo para incorporar las experiencias exitosas de institutos técnicos de capacitación que existen desde hace más de 30 años en el oriente boliviano. Acorde a la riqueza patrimonial de cada región, con enfoque dialógico entre la diversidad cultural y alta densidad migratoria que caracteriza la vida misma de las sociedades, este estudio busca contribuir en ese sentido de diálogo y actualización de los significados de constructos teóricos con los cuales se escriben las leyes y se toman decisiones.

Instalando un sistema educativo autónomo, se lograría una mayor integración de las culturas, una sensación de respeto y diálogo desde las autenticidades, sin ánimo impositivo, ni riesgos de colonización interétnica o interregional; se superarían los revanchismos socioculturales, generando un marco de cohesión social entre las diversas identidades que coexisten en Bolivia y el mundo, así como desde la diversidad de patrimonio cultural inmaterial, patrimonio natural, que los profesores incorporan como parte de sus atmósferas de aprendizaje, junto a otros lenguajes: danza, música, ritos, gastronomía, etc.

En este contexto, se podrían incorporar estas otras categorías y conceptos, para hacer sostenible los derechos políticos educativos y culturales conseguidos hasta la fecha, para aproximarnos a un diálogo entre la cultura global y la local, que viabilice una inserción global del ciudadano boliviano de cada región y diversas identidades, que le permita adquirir las competencias y habilidades educativas del siglo XXI. Es decir, apostar por un ciudadano con identidad local, conciencia global y talentos entrenados para participar en las oportunidades que el mundo de hoy ofrece.

Para ello se desarrolló un cuadro descriptivo de la legislación educativa y cultural de Bolivia, y otra que expresa 3 variantes de experiencias-percepciones del profesorado (obtenidas de una muestra de 200 profesores entrevistados) en relación a i) interculturalidad, ii) memoria y tradición oral, iii) TIC. Se realizaron entrevistas conversacionales (Tuhiwai y Lehman, 2016), siguiendo el protocolo cultural y ética intercultural que plantean los estudios culturales educativos (Dietz, 1991).

2. Desarrollo

A continuación, se presentan dos acápites con sus respectivos hallazgos, preguntas y exploraciones, los cuales abren esta propuesta a futuros diálogos sobre interculturalidad intermediada por las TIC en el siglo XXI, el impacto de esta intermediación en las identidades locales y en entornos globales propiciados por las TIC como factor transformador para su visibilización, y a la vez como factor de resguardo y transferencia sistemática del patrimonio cultural y natural de la ecorregión Chiquitana de Bolivia.

2.1. Metarelatos sobre la interculturalidad: de lo político-jurídico a lo ontológico-semántico

Aquí se abordan los metarelatos sobre la interculturalidad: de lo político a lo ontológico, a partir del marco teórico político en relación al surgimiento de dicha categoría conceptual (la interculturalidad) y las posibilidades en derechos políticos educativos y culturales generadas a partir de la interculturalidad. Seguidamente, se amplía el desarrollo de las nociones ontológicas para asumir una perspectiva relacional, desde las percepciones de los profesores Chiquitanos de Bolivia, en relación a las categorías de análisis establecidas en este ensayo: i) interculturalidad, ii) TIC y iii) memoria y tradición oral.

El razonamiento ontológico es propio de la perspectiva filológica (Ong, 1996), los estudios del lenguaje y la lingüística (Wittgenstein, 1973), al momento de reflexionar sobre la diversidad cultural desde las identidades lingüísticas y las formas en las que éstas expresan su pensamiento, generando así campos semánticos distintos para el despliegue de sus identidades, y el posicionamiento de otras perspectivas en torno a un mismo tema: lo intercultural y las TIC, visto desde la experiencia del profesorado Chiquitano (entendido como la sustancia del mestizaje y con los rasgos transculturales que esta región de Bolivia ha experimentado), en un mundo intermediado por las tecnologías, las transformaciones y posibilidades de transferencia de la memoria y tradición oral, de desarrollo del talento humano desde las singularidades y hábitos culturales, en contexto intercultural y comunidades virtuales (Careaga, Sepúlveda y Badilla, 2015) a nivel intergeneracional y a escala humana.

Dicho esto, queda explicitado que en el ámbito de la interculturalidad subyace la categoría de memoria y tradición oral. Ésta se ubica en el proceso de interacciones comunicativas familiares, escolares e intermediaciones de tecnologías de información y comunicación (Habermas, 1989), en un mundo de transición

cultural (Careaga y Avendaño, 2017) que urge reconocer la doble condición del ser humano, como señala Morin (2018): “como individuo con una identidad particular y a la vez como miembro de un determinado grupo social o colectivo, donde cada ser humano está habitado por tres dimensiones: cerebro-mente-cultura, razón-afecto-impulso y el tercero es individuo-sociedad-especie”.

En relación al marco político-jurídico sobre los derechos culturales y educativos, hay un despliegue legislativo vigente desde 1989 hasta la fecha a nivel mundial, que impactó e interpeló a los diversos países del mundo, y a partir de los despliegues legislativos globales se generaron las reformas educativas y culturales en diferentes países (Esterman, 2014). Bolivia no fue la excepción a ello, se experimentaron reformas educativas y constitucionales que impactaron el modo de hacer educación.

Estos derechos y deberes en los distintos sistemas educativos se lograron a partir de constructos conceptuales filológicos, sociológicos, históricos, filosóficos y políticos, entre ellos: la educación intercultural, la lectura, memoria oral y educación, y la patrimonialización. A cada noción se le generó una lista de significados, que resultaban de los debates y mesas de trabajo en torno a lo intercultural, los derechos políticos, laborales, culturales de los pueblos (Kauffman, 2014) y que estuvieron presentes en distintos procesos de congresos y de actualización legislativa en educación (Ibáñez, 1961). Esta dinámica de trabajo permitió identificar metarelatos en torno a lo intercultural y consensuar agendas políticas de trabajo para resarcir daños políticos a determinados pueblos nativos; así mismo, confundió más a la población, dado el caos político partidario y los diversos intereses en juego, por parte de actores políticos internacionales y nacionales.

En el caso de Bolivia, en 1990, se inician marchas por el territorio y los derechos laborales, que las abuelas y los abuelos Chiquitanos emprenden con ahínco, y conquistan derechos educativos y laborales que les habían sido negados (Chuvé y Tomichá, 2021), lo cual dará lugar al mejoramiento de sus condiciones de vida, acceso a servicios básicos de salud y educación primaria (Torrico, 1947; Vaca, 2019). En estas luchas se van posicionando los constructos de interculturalidad, derechos culturales, memoria y tradición oral, en el discurso de los profesores, tanto los de la generación étnica del 1990 (Arze, 1947), como los de la generación actual, lo cual devendrá, para bien y para mal, en una etnopolítica de la educación, que ha agravado el marco competencial pedagógico, didáctico y debilitado la inserción de las singularidades locales a escala global.

Se seleccionaron aleatoriamente las entrevistas realizadas al profesorado, para ampliar el marco de análisis; ello permitió la incorporación de constructos nuevos, para actualizar agendas políticas y el mismo marco teórico de la investigación en rigor. Entiéndase el concepto de agendas, a partir de las agencias ciudadanas, desde la perspectiva planteada por Sen (2000) en su obra: “Desarrollo y libertad”, la cual forma parte de los indicadores de Desarrollo Humano (salud y educación), que permitieron avanzar en el desarrollo de sociedades más equitativas, e identificar brechas como las que todavía persisten, para encontrar caminos de transformación, y disminuirlas, hasta lograr cierto equilibrio en las relaciones sociales y humanas (Kauffman, 2014).

En este sentido, los metarelatos en torno a la interculturalidad parten de necesidades político-jurídicas que son producto de condiciones históricas y razonamientos del pasado, que sometieron a unos sobre otros (Vaca, 2019), generando las brechas y desigualdades que persisten todavía (Aguayo, 1932).

A nivel ontológico estos metarelatos en torno a la interculturalidad pasan por la necesidad de revisar nuestros patrones de pensamiento y razonamiento, a partir de los campos semánticos y procesos históricos asociados con las autonomías departamentales, en el caso boliviano, donde la población participó con sus propios argumentos, pero como éstos no son grandilocuentes, el mismo sistema los omite al momento de tomar decisiones, generándose maquinarias legislativas y procesos autocráticos en la generación de políticas públicas, tanto a nivel mundial como nacional.

Es imprescindible observar estas autopercepciones de las experiencias docentes en torno a sus prácticas didácticas, y la capacidad resolutoria de los problemas financieros en la administración de recursos educativos, valorar y posicionar argumentos, basados en la experiencia, validarlos como conceptos con los cuales se viabilice el replanteamiento de las agendas educativas y culturales, se actualicen, así mismo, los marcos jurídico-políticos, libre de partidismos arribistas. Lo dicho en líneas anteriores deberá abrirse a nivel nacional, en cada distrito municipal, porque los idiomas y lenguajes para comunicar las experiencias docentes, con sus identidades multidimensionales, van forjando una especie de ensamblaje del lenguaje, que el mismo Wittgenstein (1973) nos muestra, para realizar nuestras reflexiones y ampliar los marcos de diálogo y búsqueda compartida de soluciones a los problemas que atañen como humanidad en un determinado territorio y sociedad, que hoy por hoy, traspasa las fronteras desde la vigencia y uso frecuente de las TIC.

En el nivel ontológico de lo intercultural, se observa como resultado de las entrevistas y el test aplicado al profesorado boliviano, que las palabras e identidades culturales diversas van redibujando significados en relación la secuencia: pensamiento-palabras-acciones-decisiones cotidianas en la praxis cultural-educativa del profesorado (Vitón de Antonio, 2012) y que en esta investigación están identificadas como parte de las categorías de análisis, emanadas como constructo, y seleccionadas para este artículo: interculturalidad, memoria y tradición oral, y TIC. Así como se posicionaron estos constructos en 1989 (Gallicchio, 2010) para identificar cadenas de significados, que permitan abordar problemas de derechos educativos, culturales a nivel global, en el siglo XXI, esta misma lógica podría permitir identificar cómo profundizar y afianzar el desarrollo de estos derechos educativos y culturales conseguidos en el siglo pasado, para dar lugar a un relacionamiento humano basado en el diálogo y la valoración de la diversidad, en la cual se asuma la presencia de la globalización desde las TIC, como factor de revitalización y visibilización de las identidades culturales singulares de cada localidad.

Lo analizado hasta aquí se amplía en torno al marco político jurídico de Bolivia. Este cuadro 1, emanado de la indagación jurídica boliviana, en el área de educación, cultura y sociedad, entre los años 2006 y 2019, identifica leyes, sus fuentes y el alcance a nivel de metarelatos que una ley genera, en este caso en el ámbito de la interculturalidad:

Cuadro 1
Metarelatos interculturales: los alcances del marco legislativo de Bolivia

Nombre	Alcance en los metarelatos interculturales	Fuente de la ley
Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia.	Constitución, de alcance nacional e internacional, diálogo con los ODS-2030 y los mandatos de la UNESCO.	Asamblea Legislativa del Estado Plurinacional de Bolivia/ Gaceta oficial del Estado.
Ley de educación del Estado Plurinacional de Bolivia, Avelino Siñani (2009-2010).	Ley, de alcance nacional, diálogo con la reforma educativa del 1994, reestructuración completa del sistema educativo, impacto en el proceso evaluativo y ausencias de actualización pedagógica global, para imponer lo local; lo cual generó, en 15 años de su vigencia, un deterioro en competencias y habilidades comunicacionales a escala humana, que perjudica a la población en edad escolar. Politización del sistema de formación de profesores.	Asamblea Legislativa del Estado Plurinacional de Bolivia/ Gaceta oficial del Estado.

Nombre	Alcance en los metarelatos interculturales	Fuente de la ley
Ley marco de autonomías indígenas y departamentales (2009).	Ley, de alcance nacional, con fuerza local en niveles: campesino, originario, municipios, departamentos. Se mantiene la centralización de recursos y competencias de servicios educativos y culturales, se inicia el debate de currículo regionalizado, el cual queda truncado por falta de la descentralización en la administración de recursos y autonomía en el manejo de los mismos para las oficinas locales de educación y cultura. La descentralización solamente a nivel competencial no es suficiente, se necesitan recursos permanentes para instalar una infraestructura patrimonial, que permita consolidar los repositorios del patrimonio cultural y natural, ampliar programas de divulgación y educación al respecto, equipos de investigación, etc.	Asamblea Legislativa del Estado Plurinacional de Bolivia/ Gaceta oficial del Estado.
Ley del libro y la lectura Oscar Alfaro (2013).	Ley, de alcance nacional, que queda truncada porque no se reglamenta, no se amplía el diálogo con los profesores, junta de familias de las escuelas, se limita el trabajo con librerías, editores y escritores. No se involucra al eje del proceso, comunidad educativa, para iniciar el desarrollo de un plan nacional de lectura, la incorporación de bibliotecas escolares, inversión en mediación lectora y animación sociocultural, para sostener la cadena dialógica entre diversas culturas que conforman Bolivia.	Asamblea Legislativa del Estado Plurinacional de Bolivia/ Gaceta oficial del Estado.
Bono escolar de transferencia condicionada Juancito Pinto y Programa de Alfabetización "Yo sí puedo".	Programa enmarcado en la Ley 070 de educación, su alcance fue nacional, estuvo limitado a ampliar la escolarización, para aumentar la estadística de niños, niñas de zonas rurales, disminuir la brecha de escolarización entre campo y ciudad. No se asumió un plan de desarrollo educativo, simplemente se instrumentalizó a cada habitante, niño, niña del área rural, para resolver el aspecto estadístico de la brecha educativa campo-ciudad.	Asamblea Legislativa del Estado Plurinacional de Bolivia/ Gaceta oficial del Estado/ Ministerio de Educación de Bolivia.

Fuente: Elaboración propia, a base de entrevistas al profesorado y personal administrativo de escuelas públicas (Diciembre, 2021).

Este cuadro da cuenta del marco legislativo generado para sustentar los metarelatos de interculturalidad educativa en Bolivia, para incorporar cambios en las agendas del sistema educativo, que, sin embargo, han naufragado porque faltó una perspectiva ontológica para desarrollar cada una de las instancias políticas logradas. Se observa desde este análisis que no alcanzan las leyes para resolver problemas estructurales de la interculturalidad educativa y de la convivencia intercultural. Es necesario asumir un desarrollo ontológico, para incorporar agendas políticas con perspectiva intercultural, que posibiliten la valoración de la diversidad cultural, desde la escucha activa al otro, su identidad lingüística y sus variantes socioculturales.

En el caso boliviano, los metarelatos sobre interculturalidad generados con marcos jurídico-políticos, como el del cuadro 1, solo sustentan discursos partidarios, no asientan la esencia de lo intercultural: el diálogo y lo relacional entre unos y otros, las posibilidades de aprender unos de otros al convivir en diversidad (Esterman, 2014). Sin embargo, lo positivo de estos metarelatos jurídico-políticos ha sido que se posicionaron agendas locales con perspectiva global (Gordillo, 2013); además, con el acceso a internet y los debates en comunidades virtuales, desde las TIC, se ampliaron las posibilidades de hacer oír las demandas en derechos humanos, educativos y culturales, a una escala humana.

A partir de ello, se establecieron debates internacionales (Gallicchio, 2010), agendas de trabajo en educación y cultura, que han transformado la sociedad, y de donde provienen las agendas de descentralización política para administrar derechos políticos educativos y culturales conquistados, y expresados desde servicios públicos, a través de las instancias de gobierno de los países, y en torno a ella, las mismas agendas de los Objetivos de Desarrollo Sostenible-ODS 2030 (Valenzuela-Van Treek y Vaca, 2020), para brindar a los habitantes de diversas latitudes del planeta mejores condiciones que les permitan acceder a estos recursos tecnológicos, que ampliarán sus posibilidades de participación política (Valenzuela, 2012) y visibilización de sus problemas locales. Esto se consolida desde las agendas de descentralización administrativa y demanda de autonomía de los territorios y conformación de ciudades contrapeso (Valenzuela-Van Treek y Vaca, 2020), dado el excesivo centralismo del poder político económico por parte de los gobiernos centrales en relación a las regiones, que sin embargo sigue irresuelto porque las competencias políticas de educación y cultura, en el caso boliviano, se mantienen centralizadas, lo cual impide la transformación y toma de decisiones directa, en relación a sus derechos culturales y educativos, desde una perspectiva identitaria local.

Si bien se establecieron derechos políticos educativos y culturales a nivel mundial entre los años 1989 y 2020 (Rivero y Martínez, 2016), la responsabilidad entre los diversos países se asumió de manera fragmentaria, sobre todo en el caso latinoamericano, donde se otorgan derechos laborales y políticos a los pueblos originarios, se indigenizan las políticas y los discursos populistas, se relativiza la brecha social y tecnológica en estos territorios. Por lo tanto, no se resuelven en paralelo dos derechos educativos en relación a las dos habilidades educativas para el ciudadano del siglo XXI y la gestión de los talentos desde los sistemas educativos (Careaga Butter *et al.*, 2015); estos son: a) alfabetización digital con acceso a TIC y b) comunicación intercultural.

Lo establecido en líneas anteriores dio lugar a que en muchos territorios de la región latinoamericana aumente la brecha y desigualdad social en relación al acceso a las tecnologías, no se llega a los pueblos originarios con este derecho, se generan sistemas de poder interétnico en el caso boliviano, que fragmentarán las relaciones y agudizarán la pre republicana crisis política entre los andes y la amazonia (Krugman, 2013).

En el caso de la ecorregión chiquitana de Bolivia, esta situación de centralismo educativo y cultural, al igual que la brecha tecnológica, ha dado lugar a que el patrimonio cultural inmaterial de la memoria y tradición oral no se resguarde en su totalidad. Tal como lo expresan los profesores entrevistados en la recolección de muestras, está disperso el patrimonio cultural inmaterial y no se admiten las atmósferas de aprendizaje que ofrece el patrimonio natural de la ecorregión, como parte de las didácticas educativas, desperdiándose así el potencial que tiene el territorio y el profesorado. No hay una política de investigación sistemática para resguardar este patrimonio natural y tampoco la hay para la memoria y tradición oral en bancos de datos culturales, a los cuales los profesores puedan acceder con facilidad. Por último, tampoco hay políticas para transferir desde el sistema educativo regular, solo hay algunos avances independientes y dispersos de investigadores y profesores Chiquitanos.

2.2. Aproximaciones semióticas de lo intercultural en profesores chiquitanos desde las TIC

Es relevante incorporar un foco ontológico en relación al patrimonio cultural y patrimonio natural Chiquitano, para posicionar una educación patrimonial que posibilite la transferencia sistemática de valores en torno a ambos patrimonios, así como el resguardo transgeneracional del mismo y aumente la

conciencia en relación a la riqueza patrimonial de la ecorregión chiquitana de Bolivia.

La perspectiva intercultural y su diálogo con la memoria y tradición oral, desde las TIC, permiten entender las interacciones comunicativas (Habermas, 1989) que suceden entre las categorías de análisis establecidas al inicio de este ensayo, las cuales pueden guiar un camino de argumentación y diálogo hacia una interculturalidad con base en lo relacional, siguiendo, por ejemplo, los aportes en torno a la argumentación (Walton, 2013), desde una perspectiva de estructuración de mapas de vida-pensamiento, que permitan mirar otros significados en relación a las palabras con las que se han construido los marcos político-jurídicos descritos en el acápite anterior.

El siguiente cuadro explicita las definiciones y reflexiones realizadas hasta el momento por los profesores del idioma besiro-chiquitno entrevistados, quienes permitieron revelar sus nombres: Josefa Supayabe (33 años), Ignacio Chuvé (57 años) y Carmen Teresa Landívar Flores (70 años). Con ellos se dialogó sobre las categorías de análisis eje de este ensayo, y se exploraron las variantes semánticas y diversidades semióticas identitarias que subyacen en los mapas de pensamiento de cada profesor, así como en el Patrimonio Natural y Cultural Inmaterial Chiquitano y su diálogo con la cultura a escala humana, que se posiciona desde las Tecnologías de información y Comunicación que han incorporado los profesores en sus vidas, junto a otros medios de comunicación como la radio y la televisión. Para realizar esto, se siguió el ejercicio de mapa argumental de Walton (2013) y la categorización semiótica barthiana (1996). Este cuadro contiene expresiones y definiciones más relevantes al objetivo del artículo, que entre las tres entrevistas seleccionadas se han triangulado en datos asociativos con las otras entrevistas y datos recogidos.

Cuadro 2
Mapa de experiencias-percepciones semióticas y semánticas de profesores chiquitanos

Memoria oral y patrimonio	Interculturalidad	Tecnologías de información y comunicación	Identidad semiótica y semántica	Expresiones socioculturales en relación al patrimonio natural y cultural
<p>Una vida en armonía con todo lo vivo, ampliando el concepto de bienestar occidental hacia una visión comunitaria, recíproca, complementaria, diversa, con recuerdos y formas distintas de contar las tradiciones orales. Cambios en los nombres de los personajes, de las plantas, de acuerdo al modo propio de hablar y cantar las tradiciones en cada familia y zona de la Chiquitania.</p> <p>Todo ello contiene acepciones antropológicas, ontológicas, jurídicas, políticas, que son entendidas de</p>	<p>Esta es una palabra que aquí es mala, por la asociación con el "Movimiento al Socialismo", pero a la vez, sabemos que es una palabra vieja, porque es resultado de algo que fue inevitable y llamábamos: la migración.</p> <p>En esta migración todo se mezcla, aprendemos lo que otros traen, olvidamos lo nuestro y al revés.</p> <p>Lo intercultural es la permeabilidad del ser humano en las interacciones que tenemos desde las formas en que mezclamos los alimentos, preparamos la comida, hablamos, cuando algo nuevo llega, y no hay palabra para decirlo desde nuestro idioma, aprendemos el idioma de aquella nueva cultura que</p>	<p>En general es muy útil la tecnología de comunicación, porque antes por ejemplo se gastaba mucha plata en comprar el periódico, en pagar la antena de cable, la emisora de radio era más accesible, y lo sigue siendo, incluso el internet mejoró y amplió la emisora de radio.</p> <p>Ahora, con las TIC podemos leer las noticias del mundo y hacemos mejor control social. El año pasado cuando hubo los incendios, las TIC permitieron que pidamos ayuda internacional, porque el gobierno no dio abasto con todo el caos que hubo. Llegó mucha ayuda desde Europa y EE.UU., para las familias</p>	<p>Nuestros idiomas y lenguajes nunca desaparecieron, la dialogaron con la colonia y hoy en día con la tecnología. Nosotros hacemos música, arte visual, lenguajes diversos de nuestro patrimonio cultural inmaterial y arqueológico y el idioma besiro coexiste con todo lo nuevo, incluso si se mueren los que lo hablaban, algo siempre nos han heredado. Han quedado, por ejemplo, las formas en que nombramos los frutos silvestres o los nombres de los personajes de nuestras leyendas y tradición oral. Todo eso está vivo y es nuestro patrimonio cultural, es identidad lingüística. El besiro-chiquitano está vivo, hay más de 400 mil hablantes. Son diversas las formas de hablarlo. Varían de un pueblito a otro, no hay un banco de datos que centralice</p>	<p>Más allá de la palabra y lo lingüístico están también los otros lenguajes que nosotros llamamos expresiones socioculturales, y están reflejados en los tejidos, pinturas rupestres y pinturas de máscaras, las danzas, cantos, música, comida, rituales de las 42 áreas culturales de la vasta ecorregión chiquitana de Bolivia.</p> <p>Todo ello se mira en distintas festividades de cada pueblito. Es muy grande la riqueza que hay y no alcanza el sistema educativo para transferirla, por eso se valora mucha el compartir en las fiestas</p>

Memoria oral y patrimonio	Interculturalidad	Tecnologías de información y comunicación	Identidad semiótica y semántica	Expresiones socioculturales en relación al patrimonio natural y cultural
<p>formas distintas en cada una de las 42 variantes lingüísticas e identidades culturales que coexisten en la vasta ecorregión Chiquitana de Bolivia y que están afectadas por las redes sociales y los modos en que los jóvenes las comunican. Todo se está transformando constantemente en las redes. Las TIC impactan el modo de contar las tradiciones orales y de establecer la memoria oral, lo cual es positivo porque podemos contarle al mundo. Hay un riesgo de que se cambie demasiado la versión</p>	<p>llega. Los chiquitanos somos claro ejemplo de ello, somos mestizos. En realidad, el nombre Chiquitanos nos lo dieron los españoles porque pensaron que éramos indios chiquitos, porque al llegar aquí, vieron chozas pequeñas, mientras nuestros ancestros cazaban en el monte.</p> <p>La interculturalidad para nosotros está asociada con la transformación de la población, más que algo político, como lo hacen los partidos de turno, para nosotros es algo natural, que, aunque no se hable, está ahí, siempre nos estamos relacionando, solo que hay que revisar cómo nos estamos relacionando, entonces ahí</p>	<p>y comunidades que fueron completamente avasalladas por el fuego. Y nosotros, como profesores y activistas políticos que somos, seguimos de cerca ese proceso y hasta ahora visibilizamos la realidad nuestra, hacia afuera, porque los medios oficiales no conocen nuestra realidad. Entonces, somos nuestros propios periodistas, gracias a las TIC.</p> <p>Esto de lo intercultural se complejiza más con la llegada del internet, porque ahí nuestro idioma y palabras se expanden. Es una oportunidad si lo vemos con organización, es decir, si aprovechamos bien las TIC podemos dar a</p>	<p>todo, pero si hay familias que lo hablan, y desde el 2011 tenemos el Instituto de Lengua y Cultura Chiquitana, ILCCH, desde donde hemos iniciado los cursos lingüísticos, eso es un gran avance, que hemos podido hacer gracias a que hemos accedido a educación universitaria, y con esos conocimientos hemos aplicado para el resguardo y estudio de nuestra propia cultura. Es decir, los derechos educativos que conquistaron nuestros abuelos nos han beneficiado para acceder a la educación superior, y nosotros tenemos responsabilidad con nuestra cultura y próximas generaciones. Sabemos que hay aspectos de la identidad lingüística que todavía no se han posicionado, y estamos trabajando en ello, en ese sentido, las TIC son aliado,</p>	<p>patronales. Además, hay turismo en esas fechas, y eso influye en la economía de las familias. La escuela tendría que alinearse con esta característica cultural de nuestras regiones, para que se reflexione sobre el valor patrimonial de todas estas expresiones socioculturales.</p>

Memoria oral y patrimonio	Interculturalidad	Tecnologías de información y comunicación	Identidad semiótica y semántica	Expresiones socioculturales en relación al patrimonio natural y cultural
<p>original, pero de todas formas todo cambia.</p>	<p>la palabra interculturalidad cobra más sentido. La migración está muy asociada a esta palabra, ya sea entre pueblos, de la misma zona, ya sea del campo a la ciudad, o de la ciudad al campo. Últimamente, muchos de la ciudad se vienen al campo, o también de otros países, eso afecta la demografía, la gente, los humanos y todas las especies siempre estamos en búsqueda de mejores condiciones y oportunidades. Uno se mueve hacia donde está aquello que necesita, en cada época es así, lo hacen los humanos, lo hacen las aves y todos los animales.</p>	<p>conocer nuestra cultura, nuestra riqueza; antes eso era menos posible. Hoy hasta podemos mostrar nuestras danzas, cantos, a otros países del mundo, sin mucho gasto, sin viajar físicamente tanto. Es muy práctico y económico difundir nuestra cultura. Hasta podemos vender rutas turísticas, promocionar trajes típicos que hacen las abuelas; es un factor que impacta la economía, siempre que se lo utilice con orden y sin dejarse llevar por el vicio de solo mirar y pasar el tiempo ahí en el teléfono.</p>	<p>porque se almacena de modo gratuito mucha información en estas tecnologías, y a la vez participamos de instancias globales, donde socializamos nuestra riqueza cultural y aprendemos también de otras culturas, sin necesidad de viajar de un país a otro. Desde las TIC se intercambia muchísimo, hasta hemos abierto un canal donde vamos enseñando vocabulario básico del besiro -chiquitano. La identidad lingüística es para nosotros un aspecto que puede transformar positivamente las relaciones humanas entre unas y otras culturas, dejar de imponer una sobre otra y aprender la una de la otra. Eso es posible cuando se valora la identidad lingüística.</p>	

Fuente: Elaboración propia, con base en entrevistas dialógicas y semiestructuradas, aplicada a profesorado de la ecorregión chiquitana de Bolivia (enero, 2022).

Con base en este cuadro se podría generar un diálogo entre profesores y sociedad en general, con la finalidad de ampliar los criterios políticos, educativos y culturales, de la interculturalidad, su relación con las TIC y entender la comunidad virtual como parte innata del mundo actual; además, filosofar en torno a ella, con miras a dar lugar a mapas-rastros para futuras argumentaciones y debates que se podrían realizar como consecuencia de este ensayo, y de esta manera seguir profundizando sobre las percepciones de los profesores, las categorías analíticas e identificar otras, que permitirían una actualización del marco jurídico-político de la interculturalidad y los derechos sociales, educativos y culturales.

De las tres categorías iniciales planteadas, y en las entrevistas dialógicas con los profesores, surgieron dos categorías emergentes: i) identidades lingüísticas y ii) expresiones socioculturales. Como parte de su forma natural de convivencia, que los Chiquitanos llaman “vivir bien y estar bien”, como vida en armonía con todo lo vivo, se establece una estrecha relación entre las TIC y las reflexiones ontológicas para la interculturalidad y el desarrollo de la memoria y tradición oral Chiquitana. Ambas se visualizan como caminos ontológicos y epistémicos para la educación de todos los actores que conviven en una misma red de interacciones, en este caso el sistema escuela (Vitón de Antonio, 2012). En este sentido, el nivel ontológico de lo intercultural (Boff, 2012), permitiría superar las fricciones y mallas de poder entre una y otra cultura (Foucault, 1976), es decir: dejar de imponer una sobre otra y pasar a aprender la una de la otra.

Se identificó la vigencia de mitos como el Kuyurí y el Jichi, en el imaginario colectivo, que ha experimentado variantes entre un territorio y otro durante los incendios del 2019. Se observa, además, un aspecto propio de los procesos de transferencia de memoria y tradición oral (Bartra, 2005) que emerge en momentos de crisis y trauma colectivo, como lo fueron los incendios. Al respecto se puede ampliar el debate con los aportes de la antropología del cerebro en contextos de alta densidad cultural y crisis climática, que impacta el desarrollo cognitivo de los habitantes de un lugar, así como la adaptación de la praxis didáctica del profesorado en contextos de crisis. Estos aspectos han sido descritos en estudios interculturales de interpelación a la memoria (Panikkar, 2002; Candau, 1996; Pozo, 2019) que se transfiere desde las TIC y las formas variadas en las que se los comprende entre una y otra identidad lingüística y los discursos con los cuales interactúa, sea nivel oral, escrito o de otras expresiones culturales (Van Dijk, 2003), incluyendo la versión hispanoamericana de Santiago y Roboré de Chiquitos, al igual que San Antonio de Lomerío. Si se amplía el cuadro se pueden generar bancos de variantes léxicas y semánticas en

torno a estos mitos, así como la comprensión multidimensional del patrimonio natural en cuanto atmósfera de aprendizaje y desarrollo humano, con sus personajes legendarios, a los frutos y elementos del ecosistema en el cual están desarrollados estos mitos que forman parte viva de la memoria y tradición oral Chiquitana. Este cuadro abre también un camino para reflexionar sobre el impacto en la construcción de identidades de género, que han trascendido el tiempo, su relación con el monte y el humano, y cómo estos elementos patrimoniales podrían resguardarse desde las intermediaciones tecnológicas propias del siglo XXI, que con la vigencia del covid 19 han aumentado la frecuencia de uso, no así la calidad del mismo.

3. Conclusiones

A modo de ideas concluyentes, se observa que es relevante iniciar una actualización docente desde la perspectiva ontológica de lo intercultural y su relación con las TIC; retomar el debate sobre la autonomía del sistema educativo; considerar la optimización del sistema de capacitación técnica-tecnológica, implementado en varias instancias del desarrollo cruceño, para resguardar, divulgar y transferir el patrimonio natural y cultural diverso de la ecorregión Chiquitana de Bolivia y de los distintos territorios del país. Esto mismo se puede replicar en las otras culturas del país, desde sus propias identidades y expresiones socioculturales (Vitón de Antonio, 2012), para ampliar la convivencia educativa, superar las brechas político-jurídicas y generar la cohesión social que Bolivia necesita.

A partir del análisis de la praxis cultural dialógica de los profesores chiquitanos, se identifica una relación estrecha con la autonomía del pensamiento propia del profesorado, que ha permitido el resguardo del habla y tradiciones culturales; sin embargo, no es suficiente porque gran parte de los docentes de los años 1960 y 1970 están falleciendo. Es evidente la urgencia de la autonomía en el sistema de la administración educativa, la riqueza semiótica y semántica del territorio en relación con las transformaciones de sus identidades al interactuar con las tecnologías de información y comunicación.

Los resultados del estudio son: a) un cuadro descriptivo que permite ver el alcance político y social de la legislación educativa y cultural de Bolivia, durante los últimos quince años en las relaciones identitarias, desde la diversidad semiótica identitaria expresada, en el Patrimonio Cultural Inmaterial y en el patrimonio Natural, identificándose la urgencia de una educación patrimonial

y autónoma en lo administrativo y lo político, b) un cuadro de aproximación a las experiencias-percepciones del profesorado en relación a la realidad educativa del país, el resguardo del patrimonio cultural y natural. Desde dicho cuadro de experiencias-percepciones, se identifica una nueva categoría de análisis en las nociones conceptuales que incorporan los profesores al auto reflexionar sus praxis educativo-culturales y observar sus propias didácticas: la autonomía de pensamiento y acción, ante la ineficiencia del sistema centralista imperante desde la época republicana hasta la actualidad y el centralismo político-administrativo que se ha agudizado con la ley educativa actual.

El cuadro 2, con experiencias-percepciones de los profesores entrevistados, podría posicionarse como herramienta de debate y de actualización docente, en torno a las didácticas vigentes y ausentes, para un diálogo intercultural entre las diversas culturas y lenguas de Bolivia, en distintas regiones de América Latina. Asimismo, para tensionar, disentir y profundizar las categorías conceptuales instaladas y expresadas en el pensamiento-palabra-acción-decisión, tanto en el inconsciente colectivo, como en el consciente de una minoría creativa que existen entre los actores del sistema educativo de Bolivia. Esto podría resolver las brechas sociales, abrir camino a categorías que pueden estar latentes en el imaginario ciudadano y entre las fronteras culturales, para acercarnos a una educación de calidad, que instale al ciudadano boliviano en el mundo, con un nivel excelente en la ejecución de sus habilidades educativas y culturales, logrando así el cumplimiento de un marco jurídico internacional en materia de derechos culturales y educativos.

Por ahora, existe la ausencia de instancias para debatir y tensionar lo establecido, con neutralidad axiológica y profundidad democrática, superando las brechas cognitivas entre unos y otros. Desde 1989 no se interpelan los constructos que se han incorporado en la cotidianeidad docente, se utilizan y revisan formularios, documentos ministeriales, sin mayor espacio para poner en entre dicho al sistema (Grimson, 2012).

Siguiendo con las perspectivas que genera un estudio como éste, todo lo mencionado anteriormente, se podría realizar desde las tecnologías de información y comunicación, tal y como lo vienen haciendo algunos de los profesores entrevistados. Empleando programas radiales y de redes sociales para conversar sobre temas de interés local, cada semana, con el apoyo del Instituto Radiofónico Fe y Alegría (IRFA), o con programas de análisis y relevancia actual, como el de Maggy Talavera, que tienen un alcance global, con actores nacionales de diversas áreas del sistema político educativo y cultural.

En el cuadro 2 sobre experiencias-percepciones de los profesores y en relación al objetivo del ensayo (analizar el vínculo entre la interculturalidad y las habilidades en TIC, para la memoria y tradición oral, desde las percepciones de los profesores chiquitanos), se observó un vínculo directo, influyente de ida y vuelta a nivel de cómo se percibe y se vive la interculturalidad, desde las transiciones culturales (Careaga y Avendaño, 2017) experimentadas al transferir un hábito, un mito, tradición oral en idioma español con variantes quechuas, dada la migración del altiplano a tierras bajas de Bolivia, la presencia de variantes literarias y problemas de comunicación, así como la ausencia de una reflexión por parte del profesorado en torno a esta realidad sociolingüística y al patrimonio cultural inmaterial. Dicha ausencia impacta en la calidad de sus didácticas y en el aprendizaje del estudiante, entre una generación y otra.

Así mismo, existe una noción positiva y pragmática, libre de dogmas e ideologías en los profesores, en relación a las TIC y la interculturalidad. Los docentes establecen un vínculo didáctico y de facilitación de sus propios procesos sociales, educativos, políticos y culturales. Ellos entienden las TIC como instrumentos para divulgar y transferir el patrimonio cultural hacia el mundo, y exigen que se mejoren las condiciones de conectividad, para disminuir la brecha digital, que en el siglo XXI es un derecho humano, dadas las posibilidades de recursos educativos y expresión de sus necesidades políticas, que ellos expresan a escala global desde las TIC.

En relación a las reflexiones emanadas del marco político-jurídico de la interculturalidad en Bolivia y los aspectos ontológicos de la misma, emanados de las percepciones que tienen los profesores chiquitanos en torno a las siguientes categorías de análisis: i) interculturalidad, ii) memoria y tradición oral, iii) TIC, surgió un diálogo en relación a las investigaciones teóricas sobre interculturalidad (Dietz y Mateos, 2017; Vaca, 2018; Grimson, 2012) y el potencial de la praxis didáctica y cultural (Vitón de Antonio, 2012) de los profesores entrevistados.

Es urgente instalar una agenda de debates y diálogos entre investigadores educativos a nivel interdisciplinario, y, asimismo, con agentes políticos en educación, dado que, en el siglo XXI, son necesarias las distintas transformaciones políticas y culturales generadas por la búsqueda de mejores oportunidades de vida y opciones para el diálogo ontológico entre las distintas identidades locales y globales, con diversas expresiones socioculturales. Será imperativo que se asuma este camino desde una perspectiva interdisciplinaria, para favorecer la praxis cultural y educativa (Vitón de Antonio, 2012) de los profesores y relevar

categorías de análisis que permitan reconceptualizar la interculturalidad en el siglo XXI.

El siguiente desafío sería: ii) involucrar a los profesores y a los estudiantes con la sociedad, la política y la cultura, para optimizar las posibilidades de agencia política en el desarrollo de un nuevo currículum educativo y didácticas acordes a las necesidades del siglo XXI. De este modo se podrán posicionar agendas educativas y culturales que coincidan con las demandas de cada uno de los habitantes y no solo del sistema imperante y la matriz de desarrollo extractivista cognitivo (Osses, 2020).

Recibido: Marzo de 2022

Aceptado: Abril de 2022

Referencias

1. Aguayo, A. M. (1932). *Filosofía y nuevas orientaciones de la educación*. La Habana: Cultural.
2. Bartra, R. (2005). *Antropología del cerebro*. México: Fondo de Cultura Económica.
3. Arze, J. A. (1947). *Versión taquigráfica de la intervención efectuada en la sesión del 25 de marzo de 1947*, en la Cámara de Diputados de Bolivia. La Paz-Bolivia.
4. Arrien, G. M. (2008). *Sistemas de subsistencia y cosmovisión de los chiquitanos*. Santa Cruz de la Sierra: CLWR
5. Barbero, Jesús Martín (2002). *Jóvenes, comunicación e identidad: transformaciones de la sensibilidad y des-ordenamiento cultural*. Recuperado de: <https://www.oei.es/historico/pensariberoamerica/ric00a03.htm>
6. Boff, L. (2012). *El cuidado necesario*. Madrid: Trotta.
7. Bronfenbrenner, U. (2008). "Environments in developmental perspective: theoretical and operational models". En S.L. Friedman (ed.), *Measuring environment across the life span: emerging methods and concepts*, pp 3-38. Washington, DC.: American Psychological Association.
8. Candau, J. (1996). *Antropología de la memoria*. Buenos Aires: Nueva Visión.
9. Careaga Butter, M., E. Sepúlveda Valenzuela y M. G. Badilla Quintana (2015). "Intercultural Talent Management Model: Virtual communities to promote collaborative learning in indigenous contexts. Teachers' and students' perceptions". *Computers in Human Behavior*, 51, 1191-1197. Recuperado de: <https://doi.org/10.1016/j.chb.2015.01.030>
10. Careaga, M. y A. Avendaño (2017). *Curriculum cibernético y gestión del conocimiento: Fundamentos y modelos de referencia*. Santiago: RIL Editores.
11. Chuvé, Tomichá y Parapaino Vaca (2008). *Grabaciones de las abuelas y profesores chiquitanos con cantos y memoria oral en lengua bésiro*. Recuperado de <https://soundcloud.com/monkox-besiro>
12. Ciucci, L. (2019). *Estudios lingüísticos: diccionario del bésiro-chiquitano*. Museo de Historia Regional de la UAGRM, Santa Cruz de la Sierra.
13. Dietz, G. (2017). "Interculturalidad: Una aproximación antropológica". *Perfiles Educativos*, 39(156). Recuperado de <https://doi.org/10.22201/iisue.24486167e.2017.156.58293>
14. Estermann, J. (2012). "Crisis civilizatoria y Vivir Bien: una crítica filosófica del modelo capitalista desde el *allin kawsay/suma qamaca* andino". *Polis* 11(33), 149-174. Recuperado de: <https://doi.org/10.4067/S0718-65682012000300007>
15. ----- (2014). "Colonialidad, descolonización e interculturalidad: Apuntes desde la filosofía intercultural". *Polis*, 13(38), 347-368. Recuperado de: <https://doi.org/10.4067/S0718-65682014000200016>
16. Finot, E. (1917). *Historia de la pedagogía boliviana: estudio histórico-crítico*. La Paz-Bolivia.
17. Foucault, M. (1976). *Las redes de poder*. Madrid: Prometeo Ediciones.
18. Freire, P. (1997). *A la sombra de este árbol*. Barcelona: El Roure Editorial.
19. Gallicchio, E. (2010). "El desarrollo local: ¿territorializar políticas o generar políticas territoriales? Reflexiones desde la práctica". *Eutopía. Revista de Desarrollo Económico Territorial*, (1), 11-23.

20. Gordillo Ríos, Carlos Alberto (2013). La memoria asediada. “La disputa por el presente en la conmemoración del bicentenario”. *Secuencia*, (87), 177-204.
21. Grimson, A. (2012). *Los límites de la cultura: críticas de la teoría de la identidad*. Buenos Aires: Siglo XXI.
22. Habermas, J. (2003). *Teoría de la acción comunicativa*. España: Taurus.
23. Hyslop-Margison, E. y N. Ayaz (2007). *Scientism and Education. Empirical research as neo-liberal ideology*. Springer.
24. Ibáñez M. (1961). *Fundamentos para un régimen autónomo de la educación en Bolivia*. Santa Cruz: Universidad Autónoma Gabriel René Moreno.
25. Kauffman, J. (2014). “Promoting integration and cooperation for sustainability views from the symposium held at UNESCO headquarters, September 19, 2013”. *Sustainability Science*, 9(4), 419-430. Recuperado de: <https://doi.org/10.1007/s11625-014-0255-7>
26. Krugman, P. (2013). Currency Crises (National Bureau of Economic Research Conference Report) (September 2013), ISBN 0-226-45462-2.
27. Ong, Walter (1996). *Estudios sobre oralidad y escritura*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
28. Osses, C. (2020). *El nihilismo de Nietzsche y la autarquía cínica: perspectivas para una transvaloración de todos los valores*. Repositorio institucional de la Universidad de Chile. Recuperado de: <https://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/147346/El-nihilismo-de-Nietzsche-y-la-autarquia-cinica.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
29. Panikkar, R. (2002). *La interpelación intercultural: prolegómenos a una filosofía intercultural*. Editado por Graciano González R. Arnaiz. España: Biblioteca Nueva.
30. Pozo, G. y M. Canio (2019). *Pu nekulfilu Ci Gulkantun Enjun: Memoria oral mapuche en los cantos de la familia Neculfilo*. Santiago: Ocho Libros Editores
31. Ricoeur, Paul (2001). *La memoria, la historia y el olvido*. México: Fondo de Cultura Económica.
32. Riester, Jürgen (1981). *Arqueología y arte rupestre en el Oriente boliviano*. La Paz: Los Amigos del Libro.
33. Rivero, P. J. y V. S. Martínez (2016). “Cultura e identidad. Discusiones teóricas-epistemológicas para la comprensión de la contemporaneidad”. *Antropología Experimental*, 16. Recuperado de: <https://doi.org/10.17561/rae.v0i16.3132>
34. Sen, Amartya (2000). *Desarrollo y libertad*. Traducción de Esther Rabasco y Luis Toharia. Buenos Aires: Editorial Planeta.
35. Tuhiwai, Linda (2016). *A descolonizar las metodologías. Investigación y pueblos indígenas*. Santiago: Lom Ediciones.
36. Torrico, B. (1947). *La pedagogía en Bolivia*. La Paz: Don Bosco.
37. Traverso, Ana Carola (2022). *El proyecto cruceño. Historia, desarrollo y región*. Ediciones Museo de Historia UAGRM, Centro de Estudios Cruceños.
38. Vaca, Claudia (2020). *Ethos lector e identidad territorial desde la lectura: del libro lector al libro habitante / Ethos Reader and territorial identity from reading: from the reading book to the inhabitant book*. Recuperado de: <https://doi.org/10.5281/ZENODO.3956868>

39. ----- (2020). *Conferencia para el IX Congreso de educación y aprendizaje, línea de diversidad cultural*, Chicago, EE.UU. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=du1pZjMkLvs>
40. Valenzuela-Van Treek, E. y C. Vaca Flores (2020). "Ciudades contrapeso al centralismo unitarista en Sudamérica: Santa Cruz, Guayaquil y Concepción". *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, 68. Recuperado de <https://doi.org/10.17141/iconos.68.2020.4127>
41. Van Dijk, T. 2003. *Dominación étnica y racismo discursivo en España y América Latina*. Barcelona: Gedisa.
42. Vitón de Antonio, M. J. (2012). *Diálogos con Raquel: praxis pedagógicas y reflexión de saberes para el desarrollo educativo en la diversidad cultural*. Madrid: Editorial Popular.
43. Walton, D. N. (2013). *Methods of argumentation*. Cambridge University Press.
44. Wittgenstein, L. (1973). *Tractatus lógico-philosophicus*, Escuela de Filosofía, Universidad de ARCIS. Recuperado de <http://juango.es/files/tractatus-logico-philosophicus-biling.pdf>



Izquierda: Vista de la esquina de las calles Pedro Domingo Murillo y Charcas. Año 1960.

Derecha: Vista de la esquina de las calles Pedro Domingo Murillo y Charcas. Año 2005.

DOI: <https://doi.org/10.35319/10.35319/rcyc.2022481277>

Las Misiones Jesuíticas de Chiquitos, Patrimonio de la Humanidad: descubrimiento y resurrección

The Jesuit Missions of Chiquitos, World Heritage Site: Discovery and Revival

Eckart Kühne*

Resumen

Las Misiones Jesuitas de Chiquitos en las tierras bajas de Bolivia se inscribieron en 1990 en la lista del patrimonio mundial de la Unesco, pero hasta alrededor de 1950, el patrimonio cultural de estos pueblos quedó casi totalmente desconocido, tanto para los bolivianos en general, como para los científicos especializados. Gracias a que el jesuita suizo Martín Schmid, estando en su tierra natal, se acordó de éstas, fue posible iniciar desde 1972 un programa de restauración de sus iglesias dirigido por el arquitecto suizo Hans Roth, lo que desencadenó la reanimación de la herencia chiquitana tangible e intangible, hasta llegar a formar parte de la identidad cultural cruceña. El artículo cuenta la historia de la creación, supervivencia, descubrimiento y resurrección del patrimonio de Chiquitos, con un enfoque especial del aporte suizo a este proceso.

Palabras clave: Patrimonio de la Humanidad; Misiones Jesuíticas; Chiquitos; Santa Cruz; Martín Schmid; Hans Roth.

* El trabajo es un resumen parcial de mi tesis de doctorado (Kühne, 2008), de varios artículos (Kühne, 2005, 2007, 2017 y 2019) y de investigaciones inéditas. Agradecimientos a María José Díez por revisar el texto.
Contacto: eckart.kuehne@gmx.net;
ORCID: 0000-0003-4940-9520

Este trabajo no entraña conflicto de interés con institución o persona alguna

Abstract

The *Jesuit Missions of Chiquitos* in the lowlands of Bolivia were inscribed in 1990 in the Unesco World Heritage List, however the cultural heritage of these sites was almost completely ignored until about 1950 by most Bolivians and well as by specialized scientists. Thanks to the reminiscences of the Swiss Jesuit Martin Schmid in his homeland, it was possible to start in 1972 a restoration project of his churches directed by the Swiss architect Hans Roth, that stimulated the reactivation of the tangible and non-tangible heritage of Chiquitos, until it became part of the cultural identity of Santa Cruz. The paper tells the story of the creation, survival, discovery and revival of the heritage of Chiquitos, with a special approach to the Swiss contribution to this process.

Keywords: World Heritage Sites; Jesuit Missions; Chiquitos; Santa Cruz; Martin Schmid; Hans Roth.

1. Introducción: el patrimonio cultural de Chiquitos en 1950 y hoy

Hasta alrededor de 1950, Chiquitos fue una región muy aislada, sin importancia económica a excepción de la explotación maderera. El acceso por tierra era muy difícil y requería mucho tiempo, no existían carreteras, se usaban carretones y mulas, los ríos se cruzaban en balsas, los camiones madereros sólo entraban en estación seca. Los aviones ya conectaban a los pueblos más importantes, mientras que el ferrocarril de Corumbá a Santa Cruz seguía todavía en construcción. Los pueblos eran pobres, estaban dormidos y despoblados. Sus iglesias viejas que habían servido siempre al culto, estaban a punto de desplomarse pese al esfuerzo de los habitantes que con recursos insuficientes intentaron una y otra vez salvarlas del desplome. La iglesia más importante, la de San Ignacio de Velasco, fue derribada en 1948, por falta de mantenimiento y estimación por parte de las autoridades civiles y eclesiásticas de entonces (Figura 1). A casi nadie se le ocurría valorar la importancia cultural de estas naves enormes. Para la opinión pública de Santa Cruz de la Sierra y del resto del país, el patrimonio cultural de Chiquitos era simplemente inexistente. Incluso los especialistas del arte colonial americano lo ignoraron totalmente. La arquitectura típica de estas iglesias de madera pasaba inadvertida, no solamente en los libros sobre Bolivia, sino también en las obras sobre arquitectura colonial o sobre misiones jesuíticas.



Figura 1: San Ignacio, restos del frontis de adobe de la iglesia destruida en 1948.
Foto: Félix Plattner y Albert Lunte, 1957, Bildarchiv Jesuiten Weltweit Zürich.

En la actualidad, el patrimonio cultural de las antiguas misiones de Chiquitos está inscrito desde hace 30 años en la lista del patrimonio mundial de la Unesco y constituye uno de los destinos turísticos más sustantivos del país, siendo visitado por turistas de Bolivia, de América y aún de Europa. Los pueblos principales crecen rápidamente y son accesibles desde Santa Cruz de la Sierra con carreteras asfaltadas y con un aeropuerto moderno en San Ignacio de Velasco. Las iglesias restauradas lucen las columnas talladas, las coloridas pinturas murales, los retablos dorados y los manuscritos de música barroca hallados en sus coros. Pero el impacto de este patrimonio cultural tangible e intangible va más allá de los pueblos chiquitanos y adquiere un papel primordial en la formación de la identidad cultural cruceña actual, en el empeño de los cruceños de hacer conocer y difundir su identidad cultural y de mantener su esencia para no sucumbir a una aculturación por parte de la cultura nacional dominante. Por tanto, las columnas salomónicas chiquitanas resurgen en los corredores de centros comerciales y mansiones de Santa Cruz. Los ángeles y ornamentos pintados o tallados aparecen en anuncios comerciales, escaparates y desfiles de moda. Incluso el nombre “chiquitano”, que denominaba antes a los indígenas de la región, ahora sirve también como autodenominación de los criollos de descendencia europea, orgullosos de haber nacido en la Chiquitania. Los Festivales de Música Renacentista y Barroca Americana “Misiones de Chiquitos” constituyen los eventos culturales más trascendentes de la ciudad, que dan a conocer el patrimonio cultural de los pueblos vivos de Chiquitos y de los ricos archivos musicales de Chiquitos y Moxos a todo el mundo.

2. Reseña histórica: creación y supervivencia del patrimonio cultural de Chiquitos¹

Las misiones jesuíticas de Chiquitos en el oriente del actual Departamento de Santa Cruz se fundaron a partir de 1691 con grupos de indígenas sedentarios de habla chiquitana o *besiro* y de grupos de otras lenguas, incluso de cazadores nómadas como los zamucos o ayoreode. De esta multitud de grupos nativos agrupados en reducciones por los jesuitas nació el pueblo chiquitano. Las reducciones guardaban muchas semejanzas con las famosas misiones jesuíticas de guaraníes del Paraguay y pertenecían a la misma provincia *Paracuaria* de la Compañía de Jesús. Hasta la expulsión de los jesuitas de los dominios de España en 1767 se establecieron diez pueblos misionales en Chiquitos. Seis de ellos conservan sus iglesias coloniales hasta hoy.

Muchas experiencias de las misiones guaraníes se aplicaron también en Chiquitos, sobre todo el sistema económico en parte comunitario y el trazado de los pueblos: una plaza grande en el centro; la iglesia junto a la parroquia; talleres, huerta y cementerio a un costado de la plaza y las hileras paralelas de casas de indígenas en los otros lados. También las iglesias presentaban muchas características en común: el sistema constructivo con un esqueleto de madera y horcones con bases enterradas en el suelo; un techo enorme a dos aguas, construido antes de las paredes no portantes; un pórtico en la fachada principal y corredores laterales abiertos que protegen los muros de las lluvias; amén de un espacio interior muy amplio con tres naves separadas por columnas de madera (Kühne, 2005; Kühne, 2008, pp. 26-35).

Las fases de la evolución institucional de las misiones jesuíticas en general, según Javier Matienzo (2009), corresponden a fases análogas establecidas para la arquitectura misional (Kühne, 2017, pp.78-80):

1. La *fase preliminar* empieza en Chiquitos en 1691 merced a los primeros contactos de indígenas chiquitanos con jesuitas de la provincia *Paracuaria*, sin tomar en cuenta los contactos anteriores con jesuitas de la provincia peruana. Los edificios de esta fase son provisorios y netamente indígenas.
2. Otra, la *fase reduccional*, empieza también en Chiquitos con el primer asentamiento estable registrado en un libro de bautismos después de pocos años de la primera, vale decir, en 1695. Los edificios, sencillos, evi-

1 Bibliografía básica sobre Chiquitos y su patrimonio cultural: Menacho (1991); Parejas y Suárez (1992); Strack (1992); Querejazu (ed.) (1995); Kühne (ed.) (1996); Tomichá (2002); Tonelli (2004); Diez (2006).

dencian un esqueleto de madera con paredes de tabique o adobe y techos fabricados de paja o con troncos de palmeras ahuecados.

3. La *fase municipal*, correspondiente a la aprobación de la misión por cédula real y por el obispo, que convierte a las reducciones en municipios y parroquias, empieza en Chiquitos hacia 1745 con el empadronamiento o primer censo demográfico. Se construyen edificios nuevos muy sólidos, representativos y ricamente decorados, con esqueleto de madera y paredes de adobe o piedras mezcladas con barro, resguardados por techos de tejas; a la misma fase pertenecen unos pocos edificios de mampostería con bóvedas.
4. *Fase civil-secular*. Se inicia en la región ya mencionada con la expulsión de los jesuitas en 1767 y con la introducción gradual de una administración civil. Aparecen escasos edificios nuevos, pero los existentes se enriquecen con nuevos retablos, imágenes y pinturas murales.
5. La *fase republicana* de las misiones empieza en Chiquitos con la independencia de Bolivia en 1825, y dura hasta la disolución del sistema misional en la década de 1850. Se mantienen los edificios de las fases anteriores sin cambios o complementos sustanciales conocidos.

Fue la persona decisiva para la asignación de Chiquitos como patrimonio cultural, el padre jesuita Martín Schmid, de Baar (cantón Zug, Suiza, 1694-1772)², que llegó en 1730 a Chiquitos donde se quedó durante 37 años. Su primera tarea en *San Javier* consistió en la introducción de la música polifónica barroca. Llevó copias de las partituras de Domenico Zipoli desde Córdoba y un órgano desarmado desde Potosí como modelo para construir otros. Compuso o arregló piezas de música religiosa, confeccionó instrumentos musicales, enseñó la música a los niños y mandó sus mejores alumnos a otros pueblos para que fundasen allí nuevas escuelas de música –tal como acontece ahora en las escuelas de música actuales en Chiquitos. Hacia 1745 recibió en San Rafael al juez encargado del empadronamiento, Francisco Javier de Palacios, con ciertos de música solemne. Conserva el archivo musical del pueblo seis piezas dedicadas a Palacios (Figura 2), quien elogió en su informe el adelanto de las artes agradeciendo al pueblo con donaciones valiosas. Durante el mismo año, Schmid empezó la construcción de la iglesia, y la terminó en solamente cinco años. A continuación, construyó otros templos en San Javier (1749-1752) y Concepción (1752-1755), cada uno de mayor dimensión que el anterior,

2 Bibliografía básica sobre Martín Schmid: Plattner (1944 y 1959); Hoffmann (1981); Fischer (ed., 1988); Roth (1988); Kühne (ed., 1996); Kühne (2008).

y levantó los retablos de Concepción (1760-1762). Schmid construyó estas iglesias de madera y adobe con gran esmero y exactitud, en un estilo singular, dignificando los materiales toscos empleados. Según su primer biógrafo, José Manuel Peramás, “Schmid cambió con sus obras totalmente el aspecto de los pueblos” (Fischer, 1988, p. 194). Según los relatos de sus compañeros, este jesuita, cuya fama era de santo, era humilde y apacible, que nunca se enojaba. Fue expulsado en 1767, debiendo volver siendo muy anciano a Europa; murió en 1772 en Lucerna, poco antes de la disolución de la orden.



Figura 2: San Rafael, *Sonata III Palatina*, música para la recepción del Juez Francisco Javier de Palacio en 1745, de un cuaderno del bajo continuo (recortado), Archivo Musical de Chiquitos, Concepción.

Otros misioneros jesuitas construyeron al mismo tiempo los edificios de San José, San Miguel y San Ignacio³. El jesuita andaluz Bartolomé de Mora (1691-1760), cura del pueblo de *San José*, inició en 1747, dos años después del censo, la refacción de los edificios de San José, dedicándose a la composición, hasta 1754, de la imponente fachada así como de capilla de difuntos, frontis de la iglesia, campanario y casa parroquial, con muros de piedra y cal además de bóvedas enladrilladas (Kühne, 2010b, pp. 53-61). Un maestro de obras anónimo enseñó el procedimiento de la quema de tejas, baldosas y ladrillos, la producción de mortero de cal y la construcción de bóvedas, todas de muy alta calidad, para las obras de San Rafael, San Juan Bautista⁴ y San José. Posteriormente, el jesuita alemán Juan José Messner (1703-1768) construyó un poco más tarde el templo de *San Miguel*, quizás junto con el artista laico cruceño Antonio Rojas, que trabajó, contrariando las leyes durante al menos 15 años con su familia en Chiquitos (Fischermann, 2000). Años después, ambos colaboraron en la edificación del magnífico templo localizado en San Ignacio, trazado probablemente por Martín Schmid y terminado en 1761. Las últimas obras jesuíticas importantes son los tres retablos de Antonio Rojas en San Miguel y concluidos en el año de su muerte en 1769 (Kühne, 2019, pp. 246-247).

3 Atribuciones basadas en estudios inéditos.

4 Las ruinas del pueblo jesuítico con una torre de aprox. 1746 se encuentran en Taperas de San Juan, cerca de la estación de ferrocarril.

Después de la expulsión de los jesuitas en 1767, el obispo de Santa Cruz, Francisco Herboso intentó en vano mantener el sistema administrativo de los jesuitas, pero la producción se estancó, mientras que los gastos aumentaron. Con un nuevo plan de gobierno en 1790 y la introducción de administradores civiles en cada pueblo, aumentó la producción y exportación de cera de abejas silvestres y de tela de algodón, pero se agravó más y más la explotación de la mano de obra indígena y bajó su calidad de vida (Diez, 2006). Entonces, los nuevos dueños compensaron esta opresión creciente efectuando regalos en las fiestas y valorando las tradiciones católicas, para mantener a los indígenas de buen ánimo y prevenir las rebeliones sangrientas. Los chiquitanos ganaron paulatinamente el control cultural sobre las fiestas religiosas y sobre el mantenimiento de las iglesias. La importancia de los sacramentos disminuía, mientras que las procesiones suntuosas, la música, los bailes y los sermones en *besiro* adquirieron mayor significado. La plata de vasos sagrados rotos se convirtió en atributos de imágenes de procesión. Se construyeron capillas procesionales en las esquinas de las plazas. Las iglesias se decoraron cada vez más, en la medida de lo posible, con revestimientos de mica brillante, nácar y colores de la tierra en lugar de materias primas importadas (platería, tejidos y pigmentos), sin respetar la jerarquía espacial entre la nave y el presbiterio, establecida por los jesuitas (Kühne, 2017, pp. 82-83; Kühne, 2019, pp. 246-263).

No es exagerado denominar las décadas comprendidas entre 1770 y 1810 como segundo apogeo cultural de las misiones de Chiquitos, a pesar (o a causa) de la explotación creciente. Gran parte del patrimonio tangible e intangible de Chiquitos que hoy admiramos data de esta época: casi la mitad de las imágenes y del mobiliario arquitectónico, muchas pinturas murales y una parte del archivo musical. En Santa Ana se levantó una iglesia nueva, más pequeña y más sencilla que las jesuíticas. En San Rafael persistió el taller del difunto Antonio Rojas hasta la década de 1790, fabricando retablos y pinturas murales. De las mismas décadas datan los retablos y la fachada en San Ignacio y las pinturas murales de Gregorio Villarroel en San José (Kühne, 2012 y 2019).

Las guerras de independencia de 1810 hasta 1825 desolaron gravemente a Chiquitos, que sufrió los reclutamientos y acuartelamientos forzados de ambos antagonistas, una breve invasión brasilera, epidemias y hambrunas. Los caudillos republicanos prometieron liberar a los chiquitanos de la tiranía, pero se mantuvo el sistema misional establecido aun después de la independencia de Bolivia.

Escasamente investigada se halla la fase republicana de las misiones. Los documentos más conocidos son las descripciones de los viajes de Alcide D'Orbigny

en 1831 (1994), y de Francis de Castelnau en 1845 (2001). En éstas se refiere que los coros, orquestas y bailes tenían un vigor inusitado, que se observaba mucho trabajo comunal y que los talleres funcionaban normalmente. Lo mismo demuestran algunos objetos fechados y los inventarios. La fundición de campanas, una técnica introducida por un hermano jesuita en 1759, fue transmitida por maestros indígenas hasta la fundición de la última campana en 1868.

La fecha exacta de la disolución del sistema misional se ubica en la década de 1850, sin embargo los decretos correspondientes son desconocidos. Con la anulación de la propiedad comunitaria, se cerraron los talleres y se terminó la asistencia espiritual continua. Los curas, que antes se habían sustentado del trabajo comunal, ahora visitaban solo raramente los pueblos. Las provincias se abrieron a colonos blancos y mestizos que se repartieron entre sí los terrenos y el ganado ocupando los centros de los poblados, donde dominan hoy sus casas con corredores, amplios patios y techos de tejas. Si bien algunos indígenas se desplazaron a la periferia, otros se asentaron en las fincas de los nuevos dueños, aunque no faltaron aquellos que se retiraron a zonas inaccesibles como Lomerío. Más tarde trabajaron en los campamentos de explotación de la goma (primer auge 1880-1920) y en la construcción del ferrocarril (1939-1959).

Los chiquitanos permanecieron fieles al cristianismo volviendo al menos en la Semana Santa y en la fiesta patronal a las antiguas iglesias misionales. El cabildo indígena perdió su función política, pero es hasta hoy responsable de organizar las fiestas religiosas y transmitir las tradiciones cristianas, que si aún siguen siendo elementos centrales de la cultura indígena chiquitana, sólo parcialmente corresponden a lo que los misioneros jesuitas les han enseñado. Ciertas doctrinas católicas se mezclaron con conceptos indígenas, mientras que otras se rechazaron, como las doctrinas del pecado original, del purgatorio o del infierno (Kühne, 2010a, pp. 225-226). Quizás, fue justamente la expulsión de los jesuitas y el abandono eclesiástico en tiempo republicano lo que impulsó a los indígenas a apropiarse y transformar la doctrina católica según sus propios conceptos y arraigar así el cristianismo profundamente en su cultura. Durante la Semana Santa, el pueblo entero vive la pasión de Cristo en procesiones y escenas teatrales, como la última cena con el cura y doce caciques. Acompañan estos eventos con carne de res, yuca y chicha. La tradición de la música religiosa barroca se ha mantenido en algunas iglesias hasta nuestros días, aunque en forma alterada (Figura 3), como también la lectura de los sermones transmitidos en *besiro* (Falkinger, 2010 y 2012). Algunos se basan en textos escritos por los jesuitas, otros se compusieron más tarde a partir de

recuerdos vagos; por lo tanto, se parecen más a mitos indígenas que a pláticas jesuíticas.



Figura 3: San Rafael, músicos en el coro de la iglesia, usando cuadernos del archivo musical.
Foto: Hans Ertl (recortada), 1951, Archivo Misional de Chiquitos, Concepción.

El mantenimiento de las iglesias por parte de los indígenas chiquitanos se realizó bajo circunstancias precarias y con recursos insuficientes, por encargo de autoridades civiles o eclesiásticas. Cuando era necesario cambiar un horcón de la iglesia podrido a ras del suelo, se organizaba después de Pascua una romería con una imagen pequeña del santo del pueblo a las estancias y comunidades vecinas para recaudar fondos, materiales de construcción y víveres, pero sobre todo una res para alimentar a los obreros no asalariados. El maestro de obras tenía que organizar los trabajos de manera que la carne alcanzara hasta el fin de las obras. En mayo, comenzando la temporada seca, buscaban un árbol enorme en la selva, lo cortaban, lo llevaban en procesión al pueblo y lo tallaban. Cuando bajaban el horcón viejo, se tañían las campanas como para un entierro, y al alzar el nuevo sonaban las campanas de alegría (Kühne, 2017, p. 84). La fecha y los nombres de los responsables se tallaron con orgullo en la madera. Pero el esfuerzo enorme de este trabajo colectivo sobrepasó cada vez más las fuerzas de los pueblos, aumentando el peligro de derrumbes, usándose cada vez troncos más delgados o torcidos, y resultando los tallados cada vez más toscos (Figura 4).



Figura 4: San Rafael, obras de refacción de una cercha quebrada con medios primitivos.
Foto: Padre Agustín Harrer, 1960, Archivo Eckart Kühne, Zürich.

Misioneros franciscanos del Tirolo (Austria) fundaron en 1931 el Vicariato Apostólico de Chiquitos y reanimaron la asistencia espiritual de los pueblos. Las misiones vecinas de Guarayos, fundadas en el siglo XIX, habían seguido el modelo de las misiones jesuitas del siglo anterior hasta la secularización en 1937-39. En 1951, se separó el recién creado Vicariato Apostólico de Ñufflo de Chávez, con sede en Concepción, asignado a los misioneros franciscanos de Baviera. Ambos Vicariatos tuvieron un impacto importante en el desarrollo de la región descuidada por el Estado, puesto que construyeron escuelas, hospitales, caminos, puentes y otras obras de infraestructura.

Con la revolución de 1952, los indígenas chiquitanos fueron liberados paulatinamente de la servidumbre. La enseñanza escolar llegó por fin a los chiquitanos, pero en las escuelas se prohibió el uso de la lengua indígena *besiro*, que casi se extinguió en las décadas siguientes. El partido MNR decía a los chiquitanos que ya no eran “indios” sino “campesinos”, no obstante, el paternalismo y la dependencia sobrevivieron en nuevas formas (70 años más tarde será el MAS que dirá a los chiquitanos que no son “campesinos” sino “indígenas”, de manera no menos paternalista. Siempre son otros los que denominan a los chiquitanos).

3. El recuerdo de Martín Schmid en Suiza

Aunque fue, el padre Martín Schmid, una figura sobresaliente para Chiquitos durante mucho tiempo no se lo colocó en el sitio que le correspondía. Ninguna de sus cartas se incluyó en las colecciones de cartas de misioneros publicadas en el siglo XVIII, y tampoco apareció entre las necrologías o en los manuales de consulta de misioneros ilustres de la Compañía de Jesús publicados hasta fines del siglo XIX –con una sola excepción: el jesuita José Emanuel Peramás (1732-1793) publicó en 1793 en Faenza (Italia) el libro *De la vida y muerte de trece hombres del Paraguay* en latín, con una biografía extensa⁵ de Martín Schmid (Peramás, 1793, pp. 405-460), basándose en los testimonios de misioneros expulsados en los Estados Pontificios, escrito en el estilo de leyendas de santos, ya anticuado en la época. El libro alcanzó poca difusión y hoy es muy raro. Incluía un grabado con una representación de la misión guaraní de Candelaria, reproducido a menudo (Figura 5), y una introducción que compara las reducciones guaraníes con *El Estado* de Platón: este texto ha originado la idea de que las reducciones del Paraguay fueron fundadas siguiendo un modelo utópico (Peramás, 2004). A diferencia del grabado y de la introducción, ambos famosos, la biografía de Martín Schmid pasó inadvertida⁶.

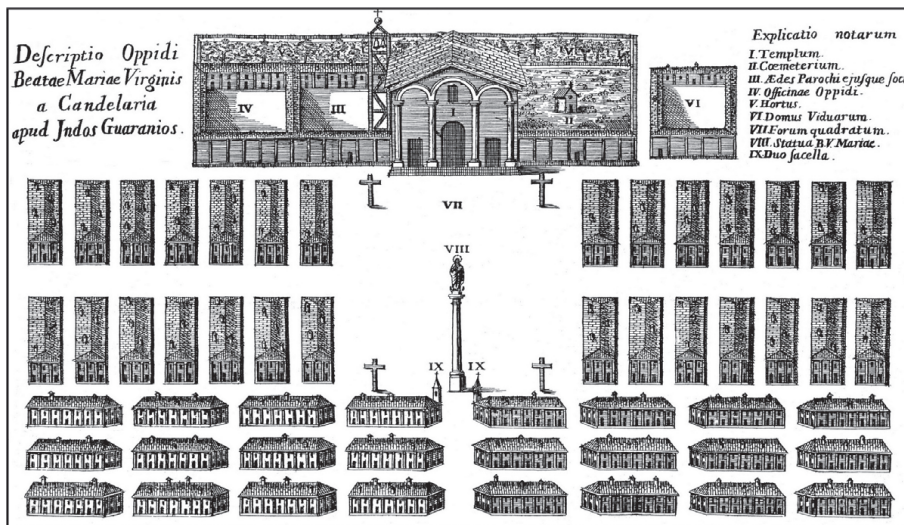


Figura 5: José Emanuel Peramás, plano esquemático de la misión guaraní de *Candelaria* (hoy Misiones, *Argentina), del libro *De vita et moribus tredecim virorum paraguaycorum*, Faenza, 1793.

5 Facsímil de la biografía latina y traducción alemana en: Fischer (editor, 1988, pp. 151-277). Falta publicar una traducción castellana de esta biografía, como la de las biografías de otros misioneros de Chiquitos (Chomé, Mesner y Pallozzi) en el mismo libro.

6 No he encontrado ni una sola referencia impresa a esta biografía, que sea anterior o independiente de las obras de Spillmann.

Otro camino por el cual se ha transmitido el recuerdo de Martín Schmid ha sido crucial para el posterior descubrimiento y resurrección del patrimonio de Chiquitos. La familia Schmid en Baar guardaba las cartas que Schmid escribió a sus familiares en Suiza, la fuente biográfica principal sobre su vida, como un tesoro en el archivo familiar⁷ (Fischer, 1988). De las 36 cartas conocidas, la mayoría corresponden a sus años de estudios, al viaje hacia Chiquitos y a su vida después de volver a su tierra natal. Las más destacables son las cinco misivas largas escritas en las misiones, donde relata su vida como misionero, músico, arquitecto y artesano, en un estilo ameno y alegre (Figura 6).

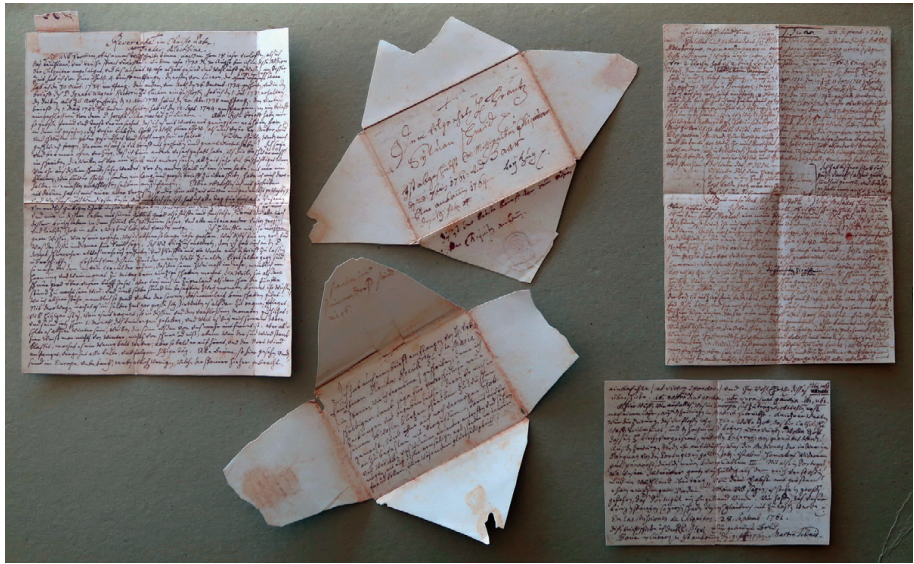


Figura 6: Martín Schmid, dos cartas a sus familiares en Suiza, con sobres, 1744 y 1761.
Foto: Eckart Kühne de facsimiles; originales en el archivo de la familia Schmid, depositado en el Staatsarchiv Zug.

La familia Schmid preservó durante seis generaciones el recuerdo del antepasado ilustre e hizo copias manuscritas de sus cartas para difundirlas. Josef Anton Schmid (1773-1860), un sobrino nieto de Martín Schmid, tradujo libremente la biografía de Peramás y las cartas latinas al alemán, y escribió unas notas biográficas que nunca se publicaron. Mucho más tarde, Mechtild Schmid (1897-1978) copió las cartas y las dos biografías a máquina, en dos volúmenes encuadernados, que posteriormente se fotocopiaron. Estas pocas copias⁸ únicamente llegaron a un grupo muy restringido de parientes, amigos

7 El archivo familiar está depositado en el *Staatsarchiv Zug* (Archivo Cantonal de Zug, Suiza). Traducción castellana de algunas cartas en Hoffmann (1981, pp. 120-156).

8 Copias manuscritas o dactilógrafas de las cartas existen en los Archivos Parroquiales de Baar y de Zurzach, el Archivo Cantonal de Zug, la Biblioteca Jesuítica de Lovaina y en archivos privados (Fischer, 1988, p. 13).

locales y jesuitas allegados, pero, no obstante, tuvieron un impacto imprevisible para el patrimonio cultural de Chiquitos.

Uno de los jesuitas que se enteró mediante esta vía acerca del padre Martín Schmid fue el escritor popular Josef Spillmann (1842-1905), nacido en Zug, a escasos kilómetros de Baar, el pueblo natal de Schmid. Redactor de dos revistas católicas, escribió con éxito estudios y novelas históricas, libros geográficos ricamente ilustrados para jóvenes y los libritos *Desde lejanas tierras*, cuentos edificantes para niños. También escribió una nueva biografía del “misionero de indios” Schmid, recurriendo al texto de Peramás y a las cartas originales, y la publicó en una de sus revistas (Spillmann, 1876), además como folleto anónimo separado y como capítulo en un libro geográfico sobre América del Sur (Spillmann, 1894, pp. 141-153). El mismo Spillmann escribió un cuento para niños, *La fiesta del Corpus de los indios Chiquitos* (Spillmann, 1901), cuyo protagonista es el Padre Martín Schmid, y que relata el drama de la expulsión de los jesuitas visto por el hijo del oficial encargado de su ejecución; en este escrito, Schmid convierte al joven holgazán y despierta su vocación de misionero (Figura 7). El cuento se tradujo al castellano, francés, inglés, holandés y, quizás, a otras lenguas, tuvo muchas ediciones hasta mediados del siglo XX, e impresionó a muchos niños. Uno de ellos fue el pequeño Hans Roth, cuyos padres también eran del cantón de Zug, y quien siguió más tarde las huellas de Schmid.

Gracias a las publicaciones de Spillmann, Martín Schmid entró en los manuales de consulta biográfica y bibliográfica de Suiza y de la Compañía de Jesús, como los de Anton Huonder (1899, p. 149) y Vicente Sierra (1944, pp. 399-400).

El padre jesuita Félix Alfred Plattner (1906-1974) fue el tercer biógrafo importante de Martín Schmid. Nacido hacia 1906 en Chur, Suiza, ingresó en la Compañía en 1925 y fue ordenado sacerdote en 1936. Desde 1941 hasta su muerte en 1974, fue procurador de las misiones de la provincia suiza de la orden, apoyando la obra misionera, sobre todo en la India, pero también en otras partes del mundo. Escribió varios libros históricos sobre las misiones jesuíticas en Asia y en América del Sur. Su primer libro fue *Un mercenario de Dios: la vida aventurera del jesuita suizo Martín Schmid de Baar* (Plattner, 1944), una biografía más extensa que la de Spillmann, basada en Peramás, las cartas de Schmid y los relatos de otros testigos de la época y posteriores (Figura 8).



Figura 7: Josef Spillmann, *La fiesta del Corpus de los indios Chiquitos*, primera edición alemana, 1901, cubierta e ilustración con el Padre Martín Schmid que bendice al hijo del oficial español.



Figura 8: Félix Plattner, *Un mercenario de Dios*, biografía de Martín Schmid, 1944, sobrecubierta y foto anónima de la iglesia de San Miguel (década de 1930).

Pero el contexto político impidió una percepción amplia de las publicaciones de Spillmann y Plattner en Suiza, más allá de los jesuitas y de sus partidarios. En 1847, todos los jesuitas fueron expulsados de Suiza, y la Compañía quedó prohibida por la constitución federal desde 1848 hasta 1973, acusada por los gobiernos liberales de agitación contra el estado federal y la libertad, lo que dificultó la difusión de sus publicaciones. Los libros y artículos de Spillmann se publicaron en Alemania, los de Plattner lograron una tirada muy modesta. Hoy, la actividad de los jesuitas suizos de la orden antigua está casi borrada de la memoria colectiva del país, a pesar de la importancia que tuvieron hasta la supresión de la orden en 1773 respecto a la educación superior en los cantones católicos, con colegios en Lucerna, Friburgo, Solothurn y otras ciudades. No hay monumentos o placas conmemorativas de jesuitas en el espacio público,⁹ y nunca se publicó un sello postal suizo que mostrara un jesuita, un edificio de la orden u otro tema jesuítico.

4. El descubrimiento del patrimonio cultural de Chiquitos a mediados del siglo XX

En 1943, Plácido Molina Barbero (1910-2005) llegó a San Ignacio de Velasco como miembro de la comisión demarcatoria de los límites de Bolivia con el Brasil. Al visitar por primera vez la enorme iglesia jesuítica, quedó maravillado por la belleza del templo, asombrado por su estado lamentable y asustado por la noticia de su demolición inminente (ejecutada en 1948). Se prometió hacer todo lo posible para salvar ésta y las otras iglesias de Chiquitos, pero se dio cuenta pronto que nadie le hacía caso y que estaba predicando en el desierto, tanto en San Ignacio de Velasco, en Santa Cruz de la Sierra como en La Paz. Entonces empezó a realizar una documentación fotográfica sistemática de las iglesias, para divulgar el patrimonio cultural de Chiquitos poniendo su empeño para salvarlo. Entre 1944 y 1958 tomó fotos en seis pueblos de Chiquitos (San Ignacio, San Miguel, San Rafael, Santa Ana, San José y Santiago), apoyado por el párroco austríaco de San Ignacio, Pio Waldthaler (1908-1991), por el fotógrafo profesional, camarógrafo y pionero alpinista alemán Hans Ertl (1908-2000) así como por otros más (Molina, 1995, pp. 229-230). Estas fotos resultaron más tarde decisivas para las restauraciones e investigaciones (Figura 9). El archivo fotográfico fue publicado íntegramente en 1995

⁹ Recién el año pasado se inauguró una placa conmemorativa dedicada a Martin Schmid en el interior de la iglesia jesuita de Lucerna.

(Querejazu, 1995, pp. 19-227)¹⁰. Según Alcides Parejas, Plácido Molina fue el primero que comprendió la importancia del patrimonio cultural de Chiquitos: “con justa razón se dice que don Plácido Molina Barbery es el ‘descubridor’ de Chiquitos,” pues a través de este descubrimiento lanzó a Santa Cruz al rescate de su identidad cultural” (Parejas, 2006).



Figura 9: San Ignacio, arcos tallados en la nave (destruidos).
Foto: Padre Pío Waldthaler, 1944-48, Archivo Plácido Molina, Santa Cruz.

Después de la destrucción de la iglesia de San Ignacio en 1948, Plácido Molina siguió su lucha para la salvación del patrimonio de Chiquitos. En 1950 consiguió que las demás iglesias chiquitanas fueran declaradas monumentos nacionales (Molina, 1995, p. 231), sin saber cuántas de las iglesias coloniales se conservaban, de modo que se protegieron también las iglesias de San Juan, Santiago y Santo Corazón, destruidas hacía mucho tiempo. De todos los especialistas de arte americano y restauración contactados, sólo uno se animó a emprender el viaje penoso hacia Chiquitos: el arquitecto canario Andrés Boyer Ruiz, restaurador del palacio Torre Tagle en Lima y de la catedral de Cuzco después del terremoto. Visitó Chiquitos en 1950, respondiendo a una invitación oficial, pero nunca terminó el informe prometido, a causa de la falta de pago de los viáticos por parte del ministerio; el paradero de sus planos y de su documentación fotográfica de ocho pueblos es desconocido (Molina, 1995,

¹⁰ En el *Archivo Misional* de Concepción hay algunas fotos de Ertl que faltan en el archivo de Molina.

p. 232; Kühne, 2010b, pp. 161-162). Años después Plácido Molina apoyó al arquitecto Hans Roth en la restauración de los templos e inició la idea de hacer gestiones con la Unesco para incluir los pueblos de Chiquitos en la lista del Patrimonio Cultural de la Humanidad (Parejas, 2006).

El arquitecto y docente argentino Mario Buschiazzo (1902-1970), el historiador de arquitectura más eminente de la época en el Cono Sur, fundador y director del Instituto de Arte Americano e Investigaciones Estéticas en Buenos Aires, publicó a partir de 1952 una serie de textos sobre las iglesias misionales de Mojos y Chiquitos, probablemente animado por las fotos enviadas por Plácido Molina, y que revelaban que algunas iglesias existían todavía. Buschiazzo no agradeció, ni siquiera mencionó al autor de las fotos publicadas¹¹ (Buschiazzo, 1952, 1956 y otros). Sus observaciones sobre Chiquitos se fundaban únicamente en documentos históricos: los inventarios de la expulsión de 1767, la descripción del viaje de Alcide D'Orbigny en 1831 y algunos documentos del Archivo General de la Nación en Buenos Aires. No obstante, estos textos de Buschiazzo poseen una relevancia especial. Aclaró por primera vez que las iglesias de las misiones guaraníes, de Mojos y Chiquitos, así como de los pueblos paraguayos representan en conjunto una tipología singular en América, con su construcción de esqueleto de madera, sus horcones enterrados, su techo enorme levantado antes de las paredes no estructurales, su atrio cubierto y sus corredores exteriores. Gracias a Buschiazzo, las iglesias de Chiquitos entraron en el canon de la arquitectura colonial americana.

En Suiza, Félix Plattner siguió publicando libros, pero esta vez sobre las misiones jesuitas en India y otros países de Asia. El éxito de un libro fotográfico titulado *La India cristiana* despertó en él la idea de emprender algo similar en América del Sur. Con permiso de sus superiores hizo en 1957-58 un viaje de medio año a través del continente entero, tras las huellas de los misioneros jesuitas, enfocado sobre todo en los jesuitas de lengua alemana. Viajó en un jeep Land Rover desde Río de Janeiro, atravesando Brasil, Argentina, Paraguay, Bolivia y Perú hasta Lima. Vía avión visitó además Recife, Salvador da Bahía, Chiquitos, Santiago de Chile, Quito, Popayán, Bogotá, Cartagena, Guatemala y Ciudad de México. De Río hasta Chiquitos estuvo acompañado por el fotógrafo profesional Albert Lunte (1917-2005) de Zürich.

Las misiones de Chiquitos con las iglesias de Martin Schmid eran el destino más deseado por Plattner. Solamente las conocía de unas pocas fotos bo-

11 Buschiazzo mencionó en el artículo de 1952 "algunas fotos que poseo" (p. 65), quizás se refería a la "abundante selección fotográfica" enviada por Plácido Molina (1995, p. 232), pero las fotos aparecieron recién en sus publicaciones posteriores.

rosas e insignificantes de la década de 1930, que publicó en su primer libro (Figura 8; Plattner, 1944)¹². En San Ignacio de Velasco fue recibido por el obispo José Calasanz Rosenhammer (1900-2003) y el párroco Pío Waldthaler (1908-1991), que le mostró los tristes restos de la iglesia derribada (Figura 1) y lo acompañó a San Rafael, como estaba previsto, en el día de la fiesta patronal, el 24 de octubre de 1957. Plattner quedó deslumbrado. Lo que vio sobrepasó todas sus expectativas. Se prometió salvar al menos esta iglesia de Martín Schmid del derrumbe. Además de los pueblos circundantes a San Ignacio de Velasco visitó San José, Concepción y San Javier (Figura 10).



Figura 10: San Javier, campanero franciscano en el pórtico del templo.
Foto: Félix Plattner, 1957, Bildarchiv Jesuiten Weltweit Zürich.

12 Cuatro fotos de una serie de aprox. 30 postales de San Ignacio, San Miguel, Concepción y San Javier, tomadas en la década de 1930 por un fotógrafo anónimo del Vicariato (Kühne, 2003, foto 2).

El beneficio de este gran viaje son más de 3500 fotos¹³, la gran mayoría en blanco y negro, y una película documental¹⁴ *La Panamericana*. De vuelta en Suiza, Plattner publicó dos libros que ilustran una pequeña parte de su cosecha fotográfica: primero *Genio en la selva: La obra del emigrante suizo Martín Schmid de Baar* (Plattner, 1959), que incluye una biografía actualizada de Schmid, y después *Maestros alemanes del barroco en América del Sur en los siglos XVII y XVIII* (Plattner, 1960). Además, publicó un gran número de artículos en diarios y revistas¹⁵. Lamentablemente, ambos libros alcanzaron una tirada modesta por las razones ya mencionadas, y nunca se publicaron traducciones castellanas, de manera que no tuvieron la resonancia merecida.

Las fotos y libros de Plattner y Lunte muestran la arquitectura y el arte colonial del continente, centrado en las obras de los jesuitas de habla alemana, y además en la gente, ciudades, paisajes y colegios jesuitas modernos. Probablemente, fue la primera documentación tan amplia del arte jesuítico americano, y la pionera en presentar estas obras de arte colonial al público centroeuropeo. Muchos edificios y obras de arte han sido renovadas o desfiguradas desde entonces, otros desaparecieron o fueron destruidos. Estas fotos entrañan, por tanto, gran importancia para investigadores y sobre todo para la restauración de edificios y obras artísticas. La parte más importante del archivo la constituyen las fotos de las misiones guaranícas y chiquitanas, aquellas de todas las ruinas visibles de las reducciones en Brasil, Argentina y Paraguay, y de casi 200 esculturas de santos en iglesias, capillas y colecciones de la región. La documentación de Chiquitos con unas 300 fotos muy nítidas es comparable en tamaño y calidad con el archivo de Plácido Molina, que comprende unas 400 fotos, incluidas las artísticas de Hans Ertl.

Merced a la fundación jesuita Stiftung Jesuiten Weltweit, el archivo fotográfico del viaje de Plattner fue escaneado enteramente en alta resolución y puesto en la red en 2011; de acceso libre, incorpora mis comentarios detallados, aunque solamente en alemán y con un manejo complicado. La película *La panamericana*, comentada en alemán, fue restaurada laboriosamente, digitalizada en 2K y publicada en DVD en 2017; también se encuentra accesible en la red¹⁶.

13 *Archivo de la Provincia Jesuita de Suiza, Zürich*: negativos en blanco y negro y diapositivas, tamaño 40 x 40 y 40 x 60 mm, pruebas por contacto y copias grandes de las fotos publicadas.

14 *Archivo de la Cinémathèque Suisse*: película color en alemán, 89 minutos.

15 Fotos de Plattner y Lunte se publicaron también en libros de Guillermo Furlong, Mario Buschiazzi, José de Mesa, Teresa Gisbert y otros, muchas veces sin indicación de la fuente.

16 Sitio web de la fundación: <<http://jesuiten-weltweit.ch>> Acceso al archivo fotográfico: <https://prometheus.uni-koeln.de/de/sources/plattner_panamericana> Pedido del DVD: <<https://jesuiten-weltweit.ch/la-panamericana/>> Acceso a la película: <<https://vimeo.com/jesuitenweltweit/panamericana>>

Los años localizados entre 1945 y 1960 no sólo fueron la época del descubrimiento de la arquitectura misional de madera. En toda América Latina, los arquitectos descubrieron el encanto de la arquitectura colonial menor y rural. El tamaño de muchas cámaras fotográficas permitió a gente no profesional portarlas hasta las partes más remotas del continente, así que se formaron las primeras colecciones fotográficas amplias y se publicaron los primeros libros con documentación fotográfica detallada de una región, de un país o del continente entero. En la misma época, se recuperaron muchas iglesias y capillas amenazadas, restaurándolas de manera purista, eliminando las adiciones neoclásicas del siglo XIX y neocoloniales de inicios del siglo XX. Pero también fue la época de las últimas destrucciones intencionales de obras sobresalientes correspondientes al arte colonial, como las iglesias de São Pedro dos Clérigos en Rio de Janeiro (1943) y de San Ignacio de Velasco en Chiquitos (1948), o de los incendios de iglesias en Buenos Aires incitados por Perón (1955).

5. El rescate del patrimonio cultural de Chiquitos

Las dos décadas subsiguientes a la declaración de las iglesias de Chiquitos como monumentos nacionales en 1950, atestiguaron la decadencia de éstos: derrumbe de dos horcones de la iglesia de San José con parte del techo, restablecidos recién después de cinco años, a pesar de la decisión de derribar toda la nave del templo; destrucción del tabernáculo del altar mayor perteneciente a San Miguel; derrumbe de dos horcones y una fracción del techo de San Rafael durante un ventarrón; destrucción del coro de la iglesia de San Javier, etc. De los 16 horcones con tallados salomónicos de la nave de San Miguel, fotografiados en 1957 por Plattner, sólo se conservaban ocho en 1978, los demás se remplazaron por horcones delgados casi sin tallado.

Pasaron 14 años hasta que Félix Plattner pudo cumplir su promesa de salvar al menos una de las iglesias de Chiquitos. Envío primero a los arquitectos Georg Küttinger (*1931) e Ingrid Küttinger (*1940) de Munich (arquitectos especializados en fábrica de iglesias, transformación de edificios históricos y construcciones de madera) que elaboraron en 1971 un proyecto de saneamiento estructural para la iglesia de San Rafael. La propuesta consistía en colocar los horcones existentes sobre cimientos de hormigón sin desarmar el techo; remplazar las maderas deficientes (tres horcones, vigas etc.) sin repasar el tallado de los horcones conservados; remplazar los postes empotrados en los muros por pilares de mampostería; asegurar todo con hierros planos, pernos roscados y clavos; no restaurar ni completar las pinturas murales y ornamentos de barro;

limpiar el mobiliario con cuidado, sin completarlo etc. Todo esto debía realizarse en los seis meses de la temporada seca de mayo hasta octubre.

En 1972, Plattner envió al arquitecto y jesuita suizo Hans Roth (1934-1999) a Bolivia para dirigir la restauración de la iglesia de San Rafael, a base del proyecto de Küttinger. Nacido en Zürich en una familia católica del cantón de Zug, entró joven en la Compañía, estudió Filosofía, Arquitectura y Teología, y realizó edificios de estilo modernista en India y Suiza. Aunque efectuó los estudios completos, no se ordenó sacerdote, porque consideraba que construir iglesias era una forma de servicio a Dios equivalente al sacerdocio; pero su reivindicación de igualdad entre hermanos y sacerdotes en la orden fracasó. Cuando se enteró del proyecto de Plattner, solicitó poder realizarlo “insistiendo que no era mera casualidad, más bien coincidencia providencial, que otro jesuita arquitecto pudiese restaurar la obra de Schmid, más aún cuando todos mis abuelos desde hace varios siglos son oriundos de la misma región de la que provenía el Padre Schmid” (Roth y Kühne, 1996, p. 97). Viajó con un pasaje de avión de ida y vuelta con un plazo de seis meses, pero tardó dos años hasta poder regresar a Suiza.

El párroco de San Rafael de entonces, el padre franciscano Godofredo Trenker (1920-1993), del Tirol del Sur, vivía desde 1956 en Chiquitos. Era una persona muy emprendedora, constructor de caminos y puentes y renovador de las iglesias de Santiago (republicana) y de San José, donde cambió 16 horcones grandes de la nave en sólo cuatro meses, por otros flamantes, aunque muy toscos, con bases enterradas, pero destruyó las cornisas y ornamentos de barro, pinturas murales y revoques en la nave de la iglesia (Kühne, 2010b, pp. 172-178). Más adelante, refaccionó el templo de San Miguel, construyó la iglesia nueva de Puerto Suárez y empezó el Santuario de El Chochís, todo ello junto a Hans Roth.

Cuando este arquitecto arribó a San Rafael, constató que el padre había empezado en la misma mañana a destechar la iglesia, por lo que se empeñó primero en recoger y proteger los bienes muebles guardados en el coro: la caja del órgano, el carillón, dos arpas, otros pedazos de instrumentos de música, pero sobre todo un armario de doce gavetas y una caja de cuero, llenos de cuadernos y hojas sueltas que consignaban música misional. Todo ello, junto con otras hojas recuperadas más tarde en Santa Ana, constituye el famoso Archivo Musical de Chiquitos, que consta aproximadamente de 3000 hojas,¹⁷ conservadas gracias a los solfas chiquitanos que las guardaban y al arquitecto Hans Roth que las

17 No son y nunca han sido 5000 hojas, como muchas veces se pretende.

llevó a Concepción. Más tarde, este material facilitó la investigación científica y la publicación, que culminó en los Festivales Internacionales de Música Renacentista y Barroca Americana “Misiones de Chiquitos” y en la fundación de escuelas de música barroca en los pueblos de Chiquitos y Guarayos.

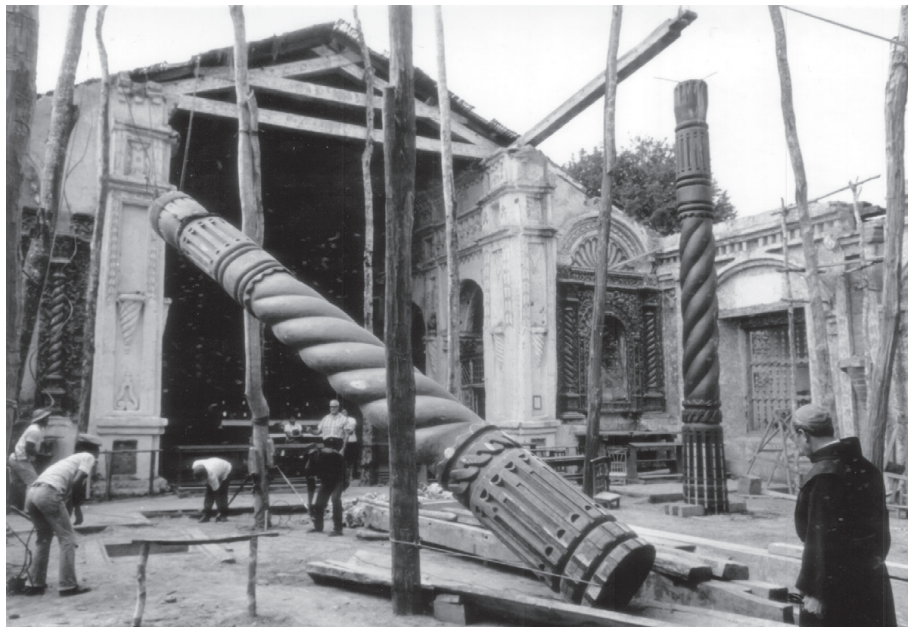


Figura 11: San Rafael, levantamiento de una columna de madera en la iglesia destechada.
Foto: Hans Roth, 1973, Archivo Eckart Kühne, Zürich.

Las obras en San Rafael empezaron con grandes dificultades. El padre Trenker comenzó la refacción con un retraso de dos meses y medio, sin preparar antes la madera y otros materiales de construcción necesarios, destechó y desmontó primero el maderamen del pórtico y de la mitad de la nave, sin proteger las obras de arte y las pinturas murales. Toda la construcción estaba inestable, y había más maderas podridas de lo que se sospechaba. Las obras se realizaron con técnicas primitivas y un equipamiento insuficiente: un aserradero lento y simple con motor diésel; un tractor desgastado; cinco polipastos de cadena y caballetes primitivos de madera para alzar las columnas de cuatro toneladas y fijarlas en los cimientos de hormigón (Figura 11); un taladro eléctrico, pero solo tres horas de corriente en la tarde; y ni agua corriente, ni caminos transitables en tiempo lluvioso. Todos estos problemas supusieron retrasos graves y la imposibilidad de cubrir las partes destechadas antes de la temporada de lluvias. La obra bruta duró tres años en vez del medio año previsto, repitiéndose cada año el problema de no poder cubrir la obra previamente a las lluvias, lo que

causó daños irreparables en los muros de adobe, pinturas murales y obras de arte (Kühne, 2008, pp. 194-197).

Una gran dificultad fue la escasez de mano de obra calificada en el pueblo. El Padre Trenker trajo unos obreros de Santiago y San José, entre ellos el tallador Pedro Frías y el albañil Froilán Céspedes, que trabajaron más tarde también en otras obras de Roth. Los peones locales tenían todos una chacra para su sustento, y como los sueldos no alcanzaban para sobrevivir, dependían del ciclo anual de la agricultura. Desde antiguo, las obras de construcción se realizaban en los meses secos de mayo hasta agosto, entre la cosecha y el desmonte. Cabe acotar que todos los peones estaban empatronados con los terratenientes del pueblo, quienes boicotearon al inicio las obras en el templo, porque el cura quería contratar a los obreros directamente, sin intermediarios. Pero finalmente, aquellos sueldos modestos alcanzaron para quebrar el sistema vigente de servidumbre por deudas. La refacción del templo cambió el pueblo profundamente, formó operarios y artesanos, mejoró las condiciones de vida y fortaleció a los indígenas y su cabildo, sin que los terratenientes pudieran impedirlo: en un pueblo pequeño nadie podía oponerse a la refacción del templo (Kühne, 2008, pp. 188-190).

Muy grave decisión de Hans Roth fue la de remplazar no solamente los horcones de resistencia insuficiente, sino “necesariamente” también los horcones “feos y deplorables”, y retocar totalmente los que se conservaron. Así se destruyeron todas las inscripciones en los horcones y vigas sin documentarlas. No se conservó ninguna columna como testigo, ni siquiera la última columna quizás original. Roth eliminó precisamente los testimonios históricos únicos y más significativos del mantenimiento de la iglesia por los indígenas chiquitanos con trabajo arduo y grandes sacrificios durante dos siglos. También parece problemático que el diseño de las columnas nuevas se diferencia considerablemente de los originales eliminados: Hans Roth quería “superar en algunos aspectos” el diseño de Martin Schmid. Y en lugar de la torre sencilla de madera, característica y vernacular, de inicios del siglo XX, inventó un campanario nuevo, con detalles idénticos a los de la iglesia refaccionada, para disimular totalmente el intervalo de dos siglos entre los dos edificios (Kühne, 2008, pp. 188-190).

La restauración de las pinturas murales, o más bien su repinte integral, se realizó después de la obra bruta, cuando ya estaban dañadas o lavadas por las lluvias, sin un análisis previo de las diferentes capas. Hans Roth mismo complementó primero las pinturas del pórtico y las del coro, aunque después

tuvo la suerte de encontrar a Sieglinde Falkinger (*1953), una cooperante de Austria, dispuesta a encargarse de este trabajo en el resto de la iglesia, con gran habilidad y pasión durante dos años (Kühne, 2008, pp. 197-203). Falkinger –por fin una protagonista femenina después de tantos hombres– trabajó más tarde junto con su marido en la refacción del templo de San Miguel, estudió lingüística, escribió su tesis doctoral sobre la lengua *besiro*, y fundó el Proyecto de Recopilación y Documentación de los Sermones Chiquitanos (Falkinger, 2010 y 2012).

El arquitecto español José Javier Martini visitó San Rafael en 1976 por encargo de la Unesco, para evaluar las posibilidades del aprovechamiento turístico de la región. Su informe elogió la “inmejorable calidad científica” de la restauración, constatando que se “adapta a la doctrina moderna en la materia” y recomendó “enfáticamente [...] asignar la responsabilidad de todo el programa de restauración [...] al arquitecto Roth” (Martini, 1977, pp. 81-85). A pesar del entusiasmo comprensible parece poco creíble que no mencionara, siendo perito de la Unesco, los aspectos problemáticos de la obra y las contradicciones evidentes con lo que determinaban las reglas universales de la *Carta de Venecia*. Otra reseña entusiasta la escribió el arquitecto cruceño Virgilio Suárez, posteriormente el crítico más resuelto de Roth (Ibáñez y Suárez, 1976, p. 27). Las primeras críticas rotundas vinieron de otro lado: de cooperantes jóvenes europeos y cristianos progresistas, convencidos de que era inmoral restaurar iglesias o dorar retablos en un país pobre, y que sería mejor derribarlas. Estas críticas se acallaron mucho después, cuando las iglesias se convirtieron en destinos turísticos –como si fuera despreciable restaurar una iglesia para la feligresía cristiana, pero ejemplar convertirla para los turistas en un museo (Kühne, 2008, pp. 205-208).

En 1973 fue ordenado en Concepción el nuevo obispo de Ñuflo de Chávez, Antonio Eduardo Bösl (1925-2000), franciscano bávaro. Pronto visitó San Rafael, se entusiasmó con la obra de Roth y le pidió elaborar un proyecto parecido para la catedral de Concepción. Éste fue el inicio de una cooperación fructífera que duró décadas. Roth se mudó a Concepción como el arquitecto y consultor personal del obispo. En 1976 salió decepcionado de la orden jesuita y se casó con la enfermera alemana Heidi Schmidt (1943-2015), pero permaneció hasta su muerte en Chiquitos, trabajando durante 27 años como arquitecto eclesiástico, dedicándose, además de a las refacciones, a erigir más de 140 edificios nuevos en una versión modernizada de la arquitectura tradicional de Chiquitos: iglesias, capillas, casas parroquiales, conventos de madres, escuelas y hospitales. Sus obras maestras modernas son las iglesias de Ascensión y

Urubichá en Guarayos, el Santuario Mariano de Chochís y la iglesia de Puerto Suárez (Medeiros, 1995, pp. 155-168; Kühne, 2000). Gran parte del tiempo trabajaba solo en la oficina, y con maestros y operarios formados por él en las obras. Su colaborador principal fue el jesuita suizo José Herzog (1935-2020), ingeniero, carpintero y maestro de obras de sus mayores obras. Roth se consideraba como sucesor de Martín Schmid y al igual que él “cambió el aspecto de los pueblos” (Figura 12). Su meta era la emancipación de los campesinos indígenas con programas para la formación de operarios y artesanos. Estaba convencido de que el desarrollo mental y cultural, las obras bien hechas y la conciencia histórica no son menos importantes para gente en un país pobre que las obras de infraestructura.



Figura 12: Concepción, Hans Roth en su oficina, con la cabeza de una imagen de San Pedro, supuesto autorretrato de Martín Schmid.
Foto: Alois Hundhammer, aprox. 1980, Archivo Misional de Chiquitos, Concepción.

En la reparación de las iglesias jesuíticas de Concepción (1975-82) y San Miguel (1979-83) se aplicaron las experiencias de San Rafael y se usaron los mismos conceptos. La formación de profesionales y el desarrollo del pueblo –en San Rafael efectos secundarios no previstos de la refacción– llegaron a ser las metas principales del proyecto, a ello se sumaba la justificación de la renovación de obras artísticas frente a los donantes y feligreses en Europa. En San Miguel se establecieron talleres-escuelas de carpintería y tallado, con formación profesional reconocida por el Estado, que funcionan hasta hoy. En Concepción se ampliaron los talleres ya existentes del vicariato, con aserradero,

carpintería, talleres de tallado y de mecánica, tejería y talleres-escuelas oficiales; todos éstos contaban con internado para alumnos de toda la Chiquitania, en su mayoría indígenas. El vicariato tenía sus propios generadores y bosques de madera de construcción. Estos talleres con 100 a 150 obreros y alumnos, gestionados por el arquitecto Roth con apoyo de cooperantes de Alemania, permitieron al obispo efectuar un vasto número de construcciones, sin contratar a empresas constructoras privadas (Bösl, 1988 y 1997).

Pero en toda esta empresa enorme, no hubo espacio para un tratamiento cuidadoso de los monumentos históricos, ni tiempo para investigaciones previas, ni dinero para expertos profesionales. Roth consideraba el informe de Martini, el experto de la Unesco, con cierta razón como carta blanca para seguir igual que en San Rafael. Su proyecto para Concepción estaba fundado en la ilusión de que las tres iglesias de Schmid eran casi iguales, y en el deseo del obispo que quería una iglesia reluciente y magnífica y poseía los recursos para realizarla. Desde el punto de vista de un conservador de monumentos, la impresión de las refacciones en Concepción y San Miguel es disonante. Ambas iglesias perdieron su pátina y los testimonios más conmovedores de su historia. Muchos detalles se “mejoraron” sin investigaciones previas o se adaptaron a la imagen idealizada que Roth guardaba de las iglesias de Schmid. Elementos originales como columnas de madera, cornisas de adobe o pinturas murales se remplazaron por copias aproximadas o por inventos nuevos en vez de ser restaurados esmeradamente. No obstante, el resultado es deslumbrante y maravilloso (Figura 13).



Figura 13: Concepción, la iglesia suntuosa renovada con su nuevo campanario.
Foto: Eckart Kühne, 2005.

El éxito no tardó en llegar. La imagen maquillada de las iglesias renovadas aceleró sin duda su divulgación, estimuló las investigaciones científicas y transformó profundamente nuestra percepción de las misiones jesuíticas en general. Desde mediados de los años 80, los cruceños descubrieron con sorpresa las tres iglesias renovadas por extranjeros, sin la participación de instituciones o arquitectos bolivianos. En 1986 apareció una iglesia inspirada en los templos de Chiquitos en la famosa película *La Misión* (Figura 14). En 1989 se fundó en Urubichá de Guarayos el primer coro con orquesta juvenil que toca la música barroca de Chiquitos. En 1990 las misiones se inscribieron en la lista de Unesco, gracias a los esfuerzos de Alcides Parejas, Virgilio Suárez y otros (quienes atinadamente no mencionaron en la solicitud sus críticas a la obra de Roth). Éste es uno de los raros casos en que una nominación a la lista mundial no fue promovida por el gobierno de un Estado, sino por un grupo local de la sociedad civil. Desde 1991 se publicaron una multitud de libros nuevos sobre Chiquitos, que culminó en la obra monumental *Las Misiones Jesuíticas de Chiquitos* editada por Pedro Querejazu (1995), en los estudios fundamentales de Roberto Tomichá (2002) sobre la evangelización y en los de María José Diez (2006) sobre los bienes muebles de Chiquitos. En 1994 organicé una exposición donde se presentó a Martín Schmid y Chiquitos por primera vez al público suizo y que se mostró más tarde también en Santa Cruz y en La Paz (Kühne, 1996). Y desde 1996, un grupo de voluntarios civiles, hoy *Asociación Pro Arte y Cultura (APAC)* organiza cada dos años el *Festival Internacional de Música Renacentista y Barroca Americana “Misiones de Chiquitos”*, con el fin de preservar y difundir el patrimonio cultural de las iglesias y de los archivos musicales de Chiquitos y Moxos, teniendo como escenarios los magníficos templos misionales, y también la ciudad de Santa Cruz de la Sierra, puerta de ingreso del turismo nacional e internacional.

Afortunadamente, las severas críticas de expertos de Bolivia y de otros países americanos ejercieron una influencia muy positiva en las restauraciones siguientes en Chiquitos. Roth aprendió mucho de sus críticos y de los expertos que llegaron de Europa para apoyarlo, como lo demuestran las últimas iglesias restauradas en Chiquitos (sin entrar en detalles):

La iglesia y parroquia de *San Javier*, el conjunto mejor conservado de Martín Schmid, fue restaurado por Hans Roth en 1987-91 ajustándose a criterios estrictos de conservación de monumentos, a un relevamiento y un análisis muy detallados. Contó para esta tarea con la ayuda de restauradores de pinturas que enseñaron en dos estadios breves a los obreros locales cómo destapar, restaurar y completar las pinturas murales y del techo, a fin de reconstruir todo el colorido original del interior (Figura 15; Kühne, 2008, pp. 219-223).



Figura 14: Foto fija de la película *La Misión* de Roland Joffé, 1986, con una pequeña iglesia inspirada en las iglesias de Chiquitos. El balcón se asemeja al de Santa Ana, los arcos a los de San Rafael. Foto de internet. El éxito no tardó en llegar.



Figura 15: San Javier, la iglesia restaurada, vista de un corredor en la plaza.
Foto: Eckart Kühne, 2010.

Hans Roth empezó la restauración del conjunto misional de *San José* en 1988, con criterios parecidos a los San Javier. Las obras se paralizaron varias veces debido a graves conflictos entre el cura, el obispo de San Ignacio, las autoridades del pueblo, el arquitecto Roth y organismos de Santa Cruz y la Paz, siguiendo en varias etapas con conceptos diferentes, hasta que el *Plan Misiones*

de San Ignacio reanudó en 2005 la restauración interrumpida del conjunto entero, que se terminó recién con la inauguración del Museo Misional en 2011 (Kühne, 2010b, pp. 17-30).

La restauración de Santa Ana (1997-2001) fue la primera organizada y financiada por organizaciones no eclesíásticas, sino estatales de Suiza y España. Hans Roth y el Plan de Rehabilitación Integral de Santa Ana de Velasco, junto con un gran número expertos bolivianos e internacionales restauraron no solamente la iglesia de manera muy respetuosa y cuidadosa, sino también una serie de casas indígenas con techos de paja en el pueblo (Figura 16).



Figura 16: Santa Ana, concierto de música barroca con la orquesta juvenil del pueblo, en la iglesia renovada con decoración festiva.
Foto: Eckart Kühne, 2012.

6. Apuntes finales

Las observaciones del sociólogo alemán Peter Strack (1992) en Chiquitos y la teoría del control cultural del sociólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla (1987) contribuyen quizás a entender mejor los procesos de mestizaje cultural en comunidades indígenas subordinadas como las chiquitanas. Después de la expulsión de los jesuitas en 1767 y más aún después de la disolución del sistema misional a mediados del siglo XIX, la opresión económica aumentó y la calidad

de vida de los chiquitanos se hizo más precaria , pero paralelamente ganaron cada vez más control sobre las fiestas religiosas y el mantenimiento de las iglesias: los indígenas se apropiaron de elementos culturales impuestos por los jesuitas y los convirtieron en elementos propios. Merced a la renovación de las iglesias y su aprovechamiento turístico empezó un proceso inverso: los chiquitanos pierden paulatinamente el control sobre el patrimonio cultural tangible e intangible, ahora controlado por curas, funcionarios y expertos ajenos, pero gozan de un ascenso social gracias a una formación más esmerada, nuevos ingresos y mayor valoración de la cultura indígena misional (Kühne, 2017).

Resulta curioso que toda la regeneración del patrimonio de Chiquitos haya dependido en gran parte de una sucesión remota de recuerdos, como de un hilo muy delgado. Sin la familia Schmid en Baar que guardó las cartas de su antecesor durante seis generaciones, el padre Martín Schmid sería hoy casi desconocido, sólo mencionado brevemente en un artículo de Buschiazzo. Sin estas cartas, Plattner no habría escrito sus libros sobre Schmid, y tampoco habría enviado Hans Roth a Chiquitos. Y sin la obra pionera de Roth a partir de 1972, las iglesias habrían sido reemplazadas por edificios nuevos o saneadas de manera grosera por curas emprendedores como Godofredo Trenker, exentas de columnas talladas, ornamentos de adobe y pinturas murales. No habría el Archivo Musical de Chiquitos, ni la inscripción de seis pueblos en la lista de la Unesco, y muchas maravillas se conocerían hoy únicamente por las fotos de Plácido Molina.

He puesto el acento en los actores suizos de esta narración (Schmid, Spillmann, Plattner y Roth) y no en los actores bolivianos, en la mayoría anónimos. Soy consciente de que los europeos no crearon estas iglesias con sus propias manos, sino que idearon y diseñaron lo que otros iban a ejecutar, y relataron después lo que otros habían hecho. En realidad, fueron los indígenas chiquitanos los que construyeron y decoraron estos templos y pueblos, que los llenaron de vida y música, que los mantuvieron arduamente durante décadas de abandono, y que los restauraron y reanimaron junto con vecinos criollos, cruceños y extranjeros. Mi relato sobre la contribución suiza al patrimonio cultural de Chiquitos no pretende contar toda la historia. Pero no quiero repetir piezas de la historia que autores bolivianos ya han contado mejor, sólo quiero completarla con unos episodios poco conocidos en Bolivia, como una voz adicional en un coro de voces diferentes.

Recibido: Marzo de 2022

Aceptado: Abril de 2022

Referencias

1. Bonfil Batalla, Guillermo (1987). "La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos". *Revista Papeles de la Casa Chata*, 2(3), 23-43.
2. Bösl, Antonio Eduardo (1987). *Una joya en la selva boliviana. La restauración del templo colonial de Concepción*. Concepción: Vicariato Apostólico de Ñuflo de Chávez.
3. ----- (1997). *Tesoros de la Iglesia chiquitana*. Concepción: Vicariato Apostólico de Ñuflo de Chávez.
4. Buschiazzo, Mario (1952). "La arquitectura de las misiones de Mojos y Chiquitos". *Anales del Instituto de Arte Americano e Investigaciones Estéticas*, 5, 23-42. [También (noviembre de 1953), *Südamerika*, IV(3), 300-310.
5. ----- (1956). "La arquitectura de las misiones del Paraguay, Moxos y Chiquitos". En Diego Angulo Íñiguez (editor), *Historia del arte hispanoamericano*, tomo 3, pp. 685-718. Barcelona: Salvat.
6. Castelnau, Francis de (2001). *En el corazón de América del Sur (1843-1847)*. Edición presentada por Ana María Lema y Carlos Ostermann. La Paz/Cochabamba: Amigos del Libro.
7. Díez Gálvez, María José (2006). *Los bienes muebles de Chiquitos: fuentes para el conocimiento de una sociedad*. Madrid: AECE.
8. D'Orbigny, Alcide ([1826-1833] 1994). *Viajes por Bolivia*. La Paz: Juventud.
9. Falkinger, Sieglinde (2010a). "El arcángel San Miguel en la cosmovisión de los chiquitanos". En Norma Campos (editora), *Entre cielos e infiernos, Memoria del V Encuentro Internacional sobre Barroco*, pp. 229-236. La Paz: Unión Latina, Fundación Visión Cultural.
10. ----- (2010b). *Anauxti Jesucristo Mariaboka: Manual de Sermones*. Proyecto Recopilación y Documentación de los Sermones Chiquitanos. Santa Cruz: APAC.
11. ----- (2012). *Chapye imotii Tupax: Sermones de fiestas patronales en comunidades del Municipio San Ignacio de Velasco*. San Ignacio de Velasco: Proyecto Recopilación y Documentación de los Sermones Chiquitanos.
12. Fischer, Rainald (editor) (1988). *Pater Martín Schmid SJ, 1694-1772, seine Briefe und sein Wirken*. Zug: Kalt-Zehnder-Druck.
13. Fischermann, Bernardo (2000). "Los Rojas, artesanos y sacerdotes cruceños en la Chiquitania". En *Festival Internacional de Música Misiones de Chiquitos, III Reunión Científica*, pp. 141-150. Santa Cruz: APAC.
14. Hoffmann, Werner (1981). *Vida y obra del P. Martín Schmid S.J., 1694-1772*. Buenos Aires: Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura.
15. Huonder, Anton (1899). *Deutsche Jesuitenmissionäre des 17. und 18. Jahrhunderts: Ein Beitrag zur Missionsgeschichte und zur deutschen Biographie*. Freiburg i. Br.: Herder.
16. Ibáñez Cuéllar, Aquino y Virgilio Suárez Salas (1976). *Chiquitos, misiones jesuíticas. Experiencias de un estudio urbano arquitectónico*. Santa Cruz, UAGRM.

17. Kühne, Eckart (editor) (1996). *Las misiones jesuíticas de Bolivia, Martín Schmid 1694-1772. Misionero, músico y arquitecto entre los chiquitanos*. Santa Cruz: Fundación Suiza por la Cultura 'Pro Helvetia' (Catálogo de exposición).
18. ----- (agosto de 2000). "Lo que debemos a Hans Roth: salvó y recreó tesoros del barroco indígena". *Idea Viva, Gaceta de Cultura*, 7, 42-45. [También (20 de agosto de 2000), "El teólogo y arquitecto", Rosa María Quiroga (editora), *Posthumo Hans Roth, Presencia*, La Paz, 5-7.]
19. ----- (2003). "Colecciones fotográficas antiguas en archivos eclesiásticos". En *Primer Congreso Sudamericano de Historia, Santa Cruz de la Sierra, Actas en CD-ROM*. [También (2004), *Revista Cultural, Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia*, VIII (27), 13-22.]
20. ----- (2005). "Evolución y percepción de las iglesias misionales del Oriente boliviano". En Carlos Page (editor), *Educación y evangelización: la experiencia de un mundo mejor, X Jornadas Internacionales sobre Misiones Jesuíticas*, pp. 341-351. Córdoba: Universidad Católica.
21. ----- (2007). "Las Misiones de Chiquitos en el Oriente boliviano: el descubrimiento de la obra del Padre Martín Schmid S.J. (1694-1772) a mediados del siglo XX". En Karl Kohut y María Torales (editores), *Desde los confines de los imperios ibéricos, Los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas (327-353)*. Frankfurt: Vervuert, Madrid: Iberoamericana.
22. ----- (2008). *Die Missionskirchen von Chiquitos im Tiefland von Bolivien: Bau und Restaurierung der Kirchen von Martin Schmid (1694-1772)*. Zürich: Eidgenössische Technische Hochschule ETH. Tesis doctoral (está prevista la publicación de una versión en castellano).
23. ----- (2010a). "Casas de Dios y puertas del cielo: las iglesias misionales de Chiquitos y el templo de Jerusalén". En Norma Campos (editora), *Entre cielos e infernos, Memoria del V Encuentro Internacional sobre Barroco (219-227)*. La Paz: Unión Latina, Fundación Visión Cultural.
24. ----- (2010b). *Estudio histórico del complejo jesuítico de San José de Chiquitos. Segunda versión revisada y actualizada*. San Ignacio de Velasco: Plan Misiones [inédito, copias en algunas bibliotecas de Bolivia].
25. ----- (2012). "El culto al rey en las misiones ex-jesuíticas: el caso de las pinturas murales de Gregorio Villarroel en San José de Chiquitos (1810)". En Norma Campos (editora), *Imagen del poder, VI Encuentro Internacional sobre Barroco*, pp. 61-72. La Paz: Fundación Visión Cultural.
26. ----- (2017). "El mestizaje cultural en la arquitectura de las misiones de Chiquitos y Mojos". En Norma Campos (editora), *Mestizajes en diálogo, VIII Encuentro Internacional sobre Barroco*, pp. 23-31. La Paz: Fundación Visión Cultural.
27. ----- (2019). "Die Missionen von Chiquitos und Mojos nach der Ausweisung der Jesuiten: Transformation und Tradierung". En Esther Schmid Heer, Nikolaus Klein y Paul Oberholzer (editores), *Transfer, Begegnung, Skandalon? Neue Perspektiven auf die Jesuitenmissionen in Spanisch-Amerika*, pp.245-282. Basel: Schwabe / Stuttgart: Kohlhammer.
28. Martini, José Xavier (1977). *Las antiguas misiones jesuíticas de Moxos y Chiquitos. Posibilidades de su aprovechamiento turístico*. Paris: Unesco. [Informe técnico PP/1975-76/3.411.6.]

29. Matienzo, Javier (2009). "Las reducciones como antecedente de los municipios de indios (el caso de las misiones jesuíticas de América meridional)". *Anuario de Estudios Bolivianos, Archivísticos y Bibliográficos*, (15), 319-338.
30. Medeiros Anaya, Gustavo (editor) (1995). *Arquitectura en Bolivia: una aproximación a lo desconocido*. Bogotá: Escala.
31. Menacho, Antonio (1991). *Por tierras de Chiquitos. Los jesuitas en Santa Cruz y en las misiones de Chiquitos en los siglos 16 a 18*. Santa Cruz: Sirena.
32. Molina Barbery, Plácido (1995). "Homenaje y testimonio". En Pedro Querejazu (editor), *Las misiones jesuíticas de Chiquitos*, pp. 229-249. La Paz: Fundación BHN.
33. Parejas Moreno, Alcides (2006). "Don Plácido Molina Barbery. In memoriam". *Anuario de la Academia Boliviana de Historia Eclesiástica*, 11, 242.
34. Parejas Moreno, Alcides y Virgilio Suárez Salas (1992). *Chiquitos. Historia de una utopía*. Santa Cruz: Sirena.
35. Peramás, José Manuel (1793). *De vita et moribus tredecim virorum paraguaycorum*. Faenza: Ex Typographia Archii.
36. ----- (2004). *Platón y los guaraníes*. Nueva versión del original latino por Francisco Fernández Pertíñez y Bartomeu Melià, prólogo y notas por Bartomeu Melià. Asunción: Centro de Estudios Paraguayos 'Antonio Guasch'.
37. Plattner, Felix Alfred (1944). *Ein Reisläufer Gottes: Das abenteuerliche Leben des Schweizer Jesuiten P. Martín Schmid aus Baar (1694-1772)*. Luzern: Räber & Cie.
38. ----- (1959). *Genie im Urwald: Das Werk des Auslandschweizers Martín Schmid aus Baar*. Zürich: NZN Buchverlag.
39. ----- (1960). *Deutsche Meister des Barock in Südamerika im 17. und 18. Jahrhundert*. Freiburg i. Br.: Herder.
40. Querejazu, Pedro (editor) (1995). *Las misiones jesuíticas de Chiquitos*. La Paz: Fundación BHN.
41. Roth, Hans (1988). "Lo que entonces sucedió". En Antonio Eduardo Bösl, *Una joya en la selva boliviana, La restauración del templo colonial de Concepción*, pp. 15-48. Concepción: Vicariato Apostólico de Ñufflo de Chávez.
42. ----- (1995). "Urbanismo y arquitectura en Chiquitos desde los testimonios materiales". En Pedro Querejazu (editor), *Las misiones jesuíticas de Chiquitos*, pp. 462-526. La Paz: Fundación BHN.
43. Roth, Hans y Eckart Kühne (1996). "‘Esta nueva y hermosa iglesia’: la construcción y restauración de las iglesias de Martín Schmid". En Eckart Kühne (editor), *Las misiones jesuíticas de Bolivia, Martín Schmid 1694-1772*, pp. 89-101, Santa Cruz: Pro Helvetia.
44. Sierra, Vicente (1944). *Los jesuitas germanos en la conquista espiritual de Hispanoamérica, siglos XVII-XVIII*. Buenos Aires: Facultades de Filosofía y Teología.
45. Spillmann, Josef (1876). "P. Martín Schmid S. J. Ein Indianer-Missionär des vorigen Jahrhunderts". *Die katholischen Missionen*, (5), 89-95; (6), 113-118; (7), 136-142.

46. ----- (1894). *In der Neuen Welt, erste Hälfte: Westindien und Südamerika: Ein Buch mit vielen Bildern für die Jugend*. Freiburg i. Br.: Herder.
47. ----- (1901). *Das Fronleichnamfest der Chiquiten: Ein Bild aus den alten Missionen Südamerikas*. Freiburg i. Br.: Herder.
48. Strack, Peter (1992). *Frente a Dios y los pozokas. Las tradiciones culturales y sociales de las reducciones jesuíticas desde la conquista hasta el presente*. Bielefeld: Verlag für Regionalgeschichte.
49. Suárez Salas, Virgilio (1988). "Reconstrucción de las Misiones de Chiquitos: una esperanza frustrada". *AB arquitectura boliviana, revista de arquitectura, planificación y tecnología*, (6), 33-38.
50. Tomichá, Roberto (2002). *La primera evangelización en las reducciones de Chiquitos, Bolivia (1691-1767): Protagonistas y metodología misional*. Cochabamba: Verbo Divino.
51. Tonelli Justiniano, Oscar (2004). *Reseña histórica, social y económica de la Chiquitania*. Santa Cruz: El País.



Izquierda: Vista hacia el oeste en la calle Suárez de Figueroa casi esquina Independencia - Año 1962.

Derecha: Vista hacia el oeste en la calle Suárez de Figueroa casi esquina Independencia.
En primer plano el edificio de la "Fundación Patiño". Año 2005.

DOI: <https://doi.org/10.35319/10.35319/rcyc.2022481159>

La historia indígena en Santa Cruz: usos, abusos y enseñanzas

Indigenous History in Santa Cruz: Its Use, Abuse and Lessons Learned

Isabelle Combès*

Resumen

Olvidada o despreciada por mucho tiempo, la historia indígena empezó a posicionarse con fuerza en Santa Cruz durante las últimas décadas. Sin embargo, suele ser objeto de una instrumentalización ideológica que sólo “tritura” el pasado para oponer una identidad “camba” u oriental a otra andina. En contraposición, las investigaciones más profesionales evidencian la diversidad étnica de Santa Cruz, sus lazos con regiones y países vecinos y una historia compartida entre indígenas y criollos que constituye la verdadera riqueza cultural e histórica de la región.

Palabras clave: Historia indígena; Santa Cruz; Regionalismo; Bolivia.

Abstract

Long forgotten or even scorned, indigenous history has begun to gain a strong foothold in Santa Cruz de la Sierra during the last decades. However, this regional history is often the object of an ideological instrumentalisation that “shreds” the past in order to oppose a “Camba” or Eastern identity with an

* Dra. en antropología. Instituto Francés de Estudios Andinos (UMIFRE 17 MAEDI / CNRS USR 3337 - América Latina); Centro de Investigaciones Históricas y Antropológicas (CIHA) del museo de historia de la Universidad Autónoma Gabriel René Moreno, Santa Cruz, Bolivia.
Contacto: kunhati@gmail.com
ORCID 0000-0003-0620-8913

Este trabajo no entraña conflicto de interés con institución o persona alguna.

Andean one. On the contrary, professional research reveals the ethnic diversity of Santa Cruz, its significant links with neighbouring regions and countries, and the shared history between several indigenous peoples and Creoles, which constitute the true cultural and historical richness of the region.

Keywords: Indigenous history; Santa Cruz; Regionalism; Bolivia.

1. La historia olvidada

La historia indígena es un tema de investigación por derecho propio y de larga data en regiones como México o los Andes, donde se beneficia además de múltiples estudios arqueológicos. Pero es un tema que recién se está posicionando en las tierras bajas de Bolivia en general y en Santa Cruz en particular.

No faltan ilustres antecedentes, como los estudios clásicos de los antropólogos Erland Nordenskiöld (1917), Alfred Métraux (1927 y 1942) o Branislava Susnik (1968 y 1978 en particular): pero tanto Nordenskiöld como Métraux esperan una traducción al español, y Susnik brilla por su ausencia en una enseñanza universitaria debido a en Santa Cruz no hay una carrera de antropología ni de historia.

Después de los pioneros, otros investigadores tomaron el relevo. Se puede citar, entre otros, a Thierry Saignes (1990) y sus estudios sobre la Cordillera chiriguana y el piedemonte; los de Francisco Pifarré (1989) y Hernando Sanabria (1949 y 1972) sobre los guaraníes y chanés; o los de Roberto Tomichá sobre Chiquitos (2002 y 2006). Son los que me vienen a la memoria mientras escribo: seguramente hay más, pero la enumeración quedaría de todas maneras corta. Es un hecho que, hasta años recientes, la cuestión indígena parecía cancha privada de los antropólogos (en general poco aficionados a desempolvar archivos), y la historia se abocaba a los conquistadores, los misioneros o a los libertadores. El pasado indígena era, a lo sumo, tema de un capítulo corto (por ejemplo en Finot, 1978 [1939]), o bien cabía en algunos párrafos de una introducción. En el departamento de Santa Cruz, el ejemplo más ilustrativo es, ciertamente, el de Chiquitos y de los chiquitanos: entre los innumerables estudios sobre las misiones jesuíticas del siglo XVIII, sólo conozco dos que se interesan realmente por los indígenas evangelizados a la par o por encima de sus evangelizadores: el de Roberto Tomichá, ya mencionado, y el de Cecilia Martínez (2018).

Podemos interrogarnos sobre el porqué de esta situación. Para los tiempos más remotos de la Colonia temprana, podría argüirse que no existen suficientes

fuentes históricas. Es un hecho que ni en Santa Cruz ni en las tierras bajas en general, existen textos comparables a los de un Garcilaso de la Vega o un Guamán Poma que nos ofrezcan un punto de vista indígena o, por lo menos, mestizo, sobre el pasado indígena; tampoco disponemos de crónicas como las de un Betanzos o un Cieza de León que, aunque españoles, nos legaron sendas páginas que se interesan detenidamente por los incas y su pasado. No. Lo que tenemos aquí son áridos informes de gobernadores, interminables y repetitivas relaciones de servicios, cartas y apuntes de misioneros, que no siempre se interesan por los indígenas; recién para el siglo XIX disponemos de extensos relatos de viajes (el de Alcide D’Orbigny es el más famoso) que se acercan en algo a las coloridas crónicas andinas, aunque sus temas predilectos no siempre sean los indígenas encontrados en el camino o su historia.

Pero esto no significa que no exista información: simplemente, es otra. Basta con citar las compilaciones existentes: los veinte tomos de documentos publicados por Víctor Maurtua (1906 y 1907); los nueve compilados por Ricardo Mujía (1914); los tres tomos de correspondencia de la Audiencia de Charcas publicados por Roberto Levillier (1922); los siete tomos de documentos franciscanos reunidos por Lorenzo Calzavarini (2004 y 2006), los documentos publicados por Catherine Julien (2008) y Eric Soria Galvarro (2017), sin contar las *Anuas* jesuitas y las crónicas franciscanas de Guarayos editadas en años recientes por la editorial Itinerarios¹, y los numerosos documentos anexos de muchos de los volúmenes de la colección *Scripta Autochtona*. La información existe: pero sí está más dispersa, y el investigador tiene que bucear en ella en busca de los indígenas, que en general no constituyen el interés prioritario del cronista. Esta dificultad tal vez sea un primer motivo para explicar la escasez de investigaciones sobre la historia indígena en Santa Cruz y en las tierras bajas en general. Otro podría ser la “desesperación” que achacaba por ejemplo a Métraux (1942, p. 114) en vista de los múltiples, incomprensibles y enmarañados nombres de grupos indígenas (quibichicoci, potorera, guiriticoci, xereponono, etc.) que arrojan las fuentes.

Sin embargo, y más allá de estos problemas puntuales y susceptibles de resolverse, el motivo principal parece ser simplemente una falta de interés y, me atrevo a pensar, un cierto desánimo para lograr “competir” con la rica y larga historia indígena andina sacada a la luz por cronistas coloniales y, después de ellos, historiadores y arqueólogos. De hecho, en Santa Cruz, si exceptuamos el sitio de Samaipata que sí atrajo tempranamente el interés de los investiga-

1 Matienzo *et al.* (2011); García Jordán (2011 y 2014).

dores², no existen monumentales ruinas de un prestigioso pasado indígena; no existen referencias escritas a algún “imperio” comparable con Tiwanaku o los incas. Los indígenas de la región, como todos aquellos de las tierras bajas, eran “chunchos”, “guarayos” o “chiriguanaes” para los andinos –todos términos equivalentes a “salvajes”– y lo siguieron siendo para sus conquistadores. Se vino así reforzando la representación del indígena como bárbaro, salvaje sin ley, sin rey y sin historia, cuya historia se reduce a enfrentamientos contra españoles y luego criollos (sin importar demasiado en estos casos quiénes son los sublevados, guaraníes, guarayos u otros) o al estado pasivo de neófitos anónimos en las misiones jesuitas. La suya es “otra” historia, una historia subalterna, opacada y que, incluso, parecería no existir. Es así por ejemplo que, para abordar aunque sea brevemente el tema indígena en la historia de Santa Cruz, Enrique Finot utiliza citas del franciscano Alejandro Corrado (fines del siglo XIX) para describir a los guaraníes de la época colonial, arguyendo que “por el hecho de haber sido siempre refractarios a aceptar la sociedad de los blancos, seguramente sus costumbres se mantuvieron casi inalterables por varios siglos” (Finot, 1978 [1939], p. 62); el mismo autor recurre al jesuita Pedro Lozano, que escribió en el siglo XVIII, para describir a los grupos indígenas del Chaco del siglo XVI; de hecho no es el único. Mucho más recientemente un estudio arqueológico sobre el sitio de Santa Cruz la Vieja (1561-1604) también se apoya sobre el mismo Lozano (Chiavazza y Prieto, 2007). En 1976, Alcides Parejas pretende de la misma manera aproximarse a los indígenas del Oriente “en la época de su contacto con los españoles”, pero utiliza datos muy posteriores (incluso citas de Erland Nordenskiöld, de inicios del siglo XX) para su cometido. Por decirlo así, en esta perspectiva la historia indígena no existe, y las etnias se mantienen inalterables durante el paso del tiempo.

2. La historia triturada

Como adelanté al empezar, esta situación se ha venido revirtiendo en las últimas décadas, como resultado de varios factores entrelazados: el surgimiento de las organizaciones indígenas en la década de 1980, permitido por el retorno de la democracia; la mayor visibilidad de los pueblos indígenas y la revalorización de sus culturas a nivel mundial; el impacto de la primera marcha por el territorio y la dignidad de 1990 en Bolivia, que catapultó la cuestión indígena en el escenario político nacional. Otro factor más específico de Santa Cruz es el re-

2 Tadeo Haenke en 1795, Alcide D’Orbigny en 1830, Nordenskiöld en 1924, Adrián Melgar i Montaña en 1937, se sitúan entre los primeros autores en interesarse científicamente por el tema. Ver Meyers *et al.* (2015).

surgimiento de las reivindicaciones regionales de un departamento hoy motor de la economía boliviana, pero históricamente olvidado o postergado por los gobiernos nacionales. Lo que me interesa aquí es que a la cuestión regional se acopla ahora la (re)afirmación de la identidad cruceña, ahora identidad “camba” con la historia indígena.

El término “camba” aparece por primera vez registrado en 1676, en la *Relación de la provincia de Mojos* del padre José del Castillo, cuando menciona que lleva “cambas” desde Mojos hasta Santa Cruz (1906 [1676], p. 336). Del Castillo no explica el término, dando por supuesto que sus contemporáneos lo entienden. En todo caso, designa aquí a indígenas del actual Beni. Luego, el término se aplicó a cualquier indígena, con un matiz despectivo, y con preferencia a los chiriguano guaraní-hablantes del piedemonte; más tarde aún, y hasta hoy, el nombre pasó a designar a cualquier oriental, indígena o no. En boca de los occidentales (los “collas”), el término conservó su valor despectivo. Hasta que, en las últimas décadas, fue adoptado por los propios orientales (y sobre todo por los criollos o los “blancos”) como un nombre propio y valorizador (¿?): “Soy camba, ¿y qué?”.

Ha habido muchas etimologías propuestas para “camba”. Allyn MacLean Stearmann (1987, p. 39) sugirió que el nombre provenía del guaraní “amigo”, pero ninguna palabra guaraní parecida a “camba” existe en este sentido; a su vez, Hernando Sanabria Fernández pensaba que podía tratarse de una deformación del castellano “cumpa”, compadre (en Saignes, 1990, p. 220). Tomando en cuenta que el nombre es virtualmente el mismo que el de los “campas” de la Amazonía peruana (grupos de habla arawak como los matsiguengas o los yaneshas), France-Marie Renard-Casevitz relaciona el término con una palabra arawak que significa “comerciar” (2002, p. 144). Otra pista proviene del uso de “camba” en Paraguay como equivalente de “negro”, y sugiere que pueda provenir del idioma angola de los ex esclavos africanos en el que “camba” significa, efectivamente, “amigo”³. Ninguna de estas etimologías da cuenta del sentido despectivo original de la palabra (a menos que, en boca de los “blancos”, haya acabado como sinónimo de “indio” o “esclavo”); esto permite tomar en cuenta otra etimología más, esta vez a partir del quechua, idioma en que *campa* significa “cobarde” (González Holguín, 2007 [1608]) –un término genérico más aplicado por los andinos a gente de tierras bajas.

3 “Arte da lengua de Angola”, 1697, por el P. Pedro Dias de la Compañía de Jesús, citado por Ramón Rocha Monroy (<https://culpindak.blogspot.com/2008/03/camba-significara-un-negro-o-una-negra.html>, 3 de marzo de 2008, consultado el 23 de octubre de 2021).

Sin embargo, la versión más difundida hoy en Santa Cruz entiende “camba” como una deformación de la palabra guaraní *kuimbae*, es decir “hombre”, en el sentido de “macho” –lo que parece muy poco probable dado el sentido original despectivo de la palabra, y porque los hombres guaraníes suelen llamarse entre ellos “amigos”, “parientes”, pero nunca *kuimbae*. Pero eso es lo que menos importa y, como decía Marc Bloch, “una palabra vale mucho menos por su etimología que por el uso que se le da” (2002 [1949], p. 43). En este caso, se la relaciona con lo que podría llamarse una recuperación o incluso una instrumentalización de lo indígena en busca de las raíces inmemoriales de la identidad de la “nación camba”, contrapuesta a las de las culturas andinas. En las últimas décadas, esta recuperación se tradujo de diferentes maneras: exaltación de la herencia guaraní, por ejemplo con la erección del monumento al Chiriguano en el segundo anillo de circunvalación, la interpretación de la última batalla guaraní en Kuruyuki como una lucha federal cruceña⁴, o el uso y abuso del término guaraní *iyambae* (“sin dueño”) como símbolo de la lucha regional por la autonomía departamental. Otros se decantan por un histórico mestizaje entre los indígenas y los primeros españoles que llegaron a esta tierra, y que estaría en la base de la identidad camba⁵. Un mestizaje evidentemente armonioso e idílico, opuesto a las brutales masacres de indígenas que ocurrieron en los Andes. Silencio sobre las malocas (cacerías de esclavos) organizadas por los cruceños, silencio sobre la muerte de Ñuflo de Chaves, supuesto amigo de los indígenas, en manos de los itatines, silencio sobre la invasión de los territorios indígenas y la transformación de su gente en peones o esclavos.

Finalmente, otros más prefieren afirmar las raíces chanés de la nación camba. Por chanés (el término significa “persona, gente”, en las lenguas de la familia lingüística arawak meridional), se conocía en la época colonial a una miríada de grupos indígenas diseminados entre el Chaco, la actual Chiquitania y el piedemonte andino. Los mismos parecen haber sido bastante numerosos, lo que no significa que se trataba de “una” sola etnia monolítica presente en todo este territorio: lo que nos presentan las fuentes son núcleos diferentes, dispersos, que a veces ni siquiera comparten el nombre de “chané” y otras veces ni se conocían entre sí: los tipionos y ariticoci por ejemplo eran respectivamente la gente de una aldea y de una parcialidad “chané”; los tamacocis eran probable-

4 Carlos Dabdoud, febrero de 2004, en [www://nacioncamba.net](http://nacioncamba.net), consultado en marzo de 2004. Esta página web ya no existe. En 2010 el presidente del Comité pro-Santa Cruz, Luis Núñez, “explicó que durante su historia, Santa Cruz fue al menos cinco veces víctima de lo que denominó ataques del centralismo”: entre estos cinco hitos figura la masacre de Kuruyuki, en la que, sostuvo, los nativos “reclamaban sus tierras pero fueron aniquilados por el Gobierno central” (*El Día*, Santa Cruz, 13.04.2010).

5 Ver por ejemplo Pinto (2008a y 2008b). Para la realización del censo nacional de 2012, cundió la consigna en Santa Cruz para declararse “indígena”, pero especificando: “mestizo”.

mente chanés también, aunque no llevaban el nombre. Más aún, las mismas fuentes históricas evidencian que los chanés no eran los únicos pobladores de la región: en Santa Cruz la Vieja por ejemplo, convivían con los gorgotoquis y muchos otros grupos de distintos idiomas⁶.

Pese a estas evidencias, obviando la existencia de tantos otros grupos diversos, ya en 1949 Hernando Sanabria afirmaba que “fueron los chanés los pobladores aborígenes de Santa Cruz inmediatamente anteriores a la expansión guaranítica” (1949, p. 21). Esta tesis fue retomada en 2005 por Álvaro Jordán, cuyo libro afirma que, de una manera u otra, todos los pueblos indígenas pertenecientes a las tierras bajas de Bolivia, sin importar que hablen lenguas diferentes y tengan culturas distintas, eran chanés. La tesis de Jordán es que la cultura chané (inexplicablemente compartida por mosetenes, mojos, ayoreos, guaraníes, etc.) está en la base de la cultura y de la identidad cruceña de hoy. Los chanés eran, nos enseña el autor, profundamente humanistas, gente “trabajadora, sencilla, amante de la paz, generosa, solidaria, respetuosa de la vida, de los otros y que ofrecían amistad a los visitantes [...] Resistieron la invasión incaica, primero, la española, después, y, finalmente, la traición oligárquica republicana, durante siglos” (Jordán, 2005: contraportada y p. 31). Vivían en la tierra llamada Kandire, asimilada a la mítica “tierra sin mal” de los guaraníes, y que correspondía a “algo más de tres cuartos de la superficie total de Bolivia”, dibujando muy convenientemente un perfecto mapa de la “Media Luna”, es decir de los departamentos opuestos al centralismo andino. Una década más tarde, Bismarck Cuéllar vuelve a la carga con la misma tesis y afirma que “el hombre prehistórico del actual Oriente boliviano es producto de un desprendimiento de la etnia arawak del Caribe” (2015, p. 87). Confundiendo grupo lingüístico con etnia (en su capítulo 5 nos presenta una serie de “etnias-lenguas” como si fuesen lo mismo), el autor sostiene además que, al migrar, los arawak se dividieron en diferentes tribus, algunas de ellas “pertenecientes a las familias lingüísticas witoto, arawak y tucana” (2015, p. 88). Lo que equivale a decir que los arawak ya no son arawak pues este término, contrariamente a lo que parece pensar Cuéllar, es el nombre de un tronco lingüístico (como “indoeuropeo” por ejemplo) y no de “una” etnia. El resultado de estas migraciones y divisiones en el Oriente boliviano queda sumergido en el misterio, porque el lector no entiende por qué el autor ofrece (p. 45) un mapa en el que, en contra de todos los datos lingüísticos, los chiquitanos “son” arawak, mientras copia literalmente en las páginas siguientes un cuadro del lingüista Alain Fabre donde, evidentemente, los chiquitanos no figuran como miembros de la familia arawak. De

6 Saco estos diversos ejemplos de Combès (2010 y 2021).

hecho, en el capítulo 5 del mismo libro, Cuéllar ya no considera a los chiquitanos como arawak (pero sí en su mapa los chanés del noroeste argentino figuran como locutores de esta lengua, cuando sólo retuvieron el nombre de chanés, aunque hablaban desde hacía siglos una lengua guaraní⁷). Sea lo que fuere y más allá de estos contrasentidos, los arawak, afirma el autor, constituían una “alta cultura” en el Oriente boliviano⁸ y, aunque resultados de largas migraciones, eran autóctonos: al menos eso se entiende cuando, luego, el autor califica a otras lenguas indígenas del Oriente como el guaraní de “foráneas”, que se instalaron en el “territorio arawak” (Cuéllar, 2015, p.124).

Hay que admitir que ni los propios intelectuales cruceños se ponen de acuerdo a la hora de investigar las raíces indígenas de su identidad y no queda claro si “los cambas” son herederos de los guaraníes, perfectos mestizos o chanés milenarios. Pero sí las diferentes versiones en juego guardan algo en común: la idea es, en todos los casos, afirmar la existencia de una “identidad camba” construida en contraposición con los Andes. Un solo pueblo (una sola nación) camba contrapuesta con el imperio inca; un chiriguano que, desde su pedestal de la avenida Grigotá (antiguo camino a Cochabamba) espera en pie de guerra a “los collas”; un mestizaje ideal versus las masacres de los indígenas andinos. En todos los casos, y esto es otro rasgo común de las diferentes versiones, sus autores evidencian un total desconocimiento tanto de los pueblos indígenas como de su historia, a la que hacen decir lo que les conviene. Aunque disfrazada de investigación, se trata de una instrumentalización de lo indígena en función de los intereses de quien escribe. Decía Georges Duby:

Siempre se han hecho chapuzas con la historia para consolidar un poder, para mantener una reivindicación. Quizá es para esto para lo que ha servido en primer lugar la historia. El pasado siempre ha sido triturado, atrapado en redes de discursos trenzados para rodear al adversario y para protegerse en las luchas en las que lo que está en juego es el poder [...] Siempre se manipula la historia, por supuesto, en función *de intereses* (Duby, 1988, p. 75; énfasis de origen).

Con lo cual, en mi opinión, estos intelectuales –muchos de los cuales no son ni historiadores ni antropólogos, y muchos de los cuales no se dignan citar siquiera sus fuentes– sólo logran desprestigiar la causa que dicen defender.

7 Remito al respecto a Morando (2021).

8 Al parecer una “alta cultura” se define para el autor como “un conocimiento de altos conocimientos en general [no se explica por qué unos conocimientos son más “altos” que otros], creencias mitológicas determinadas, conducta social definida [¿qué sociedad no las tiene?], creación y manejo de alta tecnología [se refiere a los camellones y obras hidráulicas de Mojo], civilización esquematizada [?] y orden político definido” (Cuéllar, 2015, p. 89; los comentarios entre corchetes son míos).

3. La historia rescatada

Felizmente, esta clase de instrumentalización de la historia indígena no es la norma y existen, en contraposición, muchas investigaciones más desapasionadas, menos políticas y mejor informadas que también se han multiplicado en las últimas décadas. El espacio falta aquí para establecer una lista completa, pero puede citarse, por ejemplo, el lanzamiento de la colección *Scripta Autochtona* en 2009, dedicada a la historia indígena de las tierras bajas⁹; la nueva Biblioteca del Museo de Historia de la Universidad Autónoma Gabriel René Moreno, que nace en 2015 e incluye varios estudios sobre historia indígena y varias publicaciones de la colección *Ciencias Sociales* de la editorial El País, entre otros.

En función de su formación (historiadores, antropólogos, lingüistas, etc.), los autores abordan la historia indígena de diversas maneras, todas válidas. Además de una profusa publicación de documentos, que ya mencioné, un eje importante lo constituye la cara indígena de una historia supuestamente ya conocida: la de la fundación de Santa Cruz y de las misiones chiquitanas, trabajada por Cecilia Martínez (2018) desde una perspectiva indígena; la de las misiones franciscanas de la Cordillera chiriguana y de las guerrillas de Independencia en clave chiriguana (Combès, 2016), etc.

Otros trabajos realzan el papel olvidado o subestimado de los indígenas en diversos acontecimientos históricos, por ejemplo durante la guerra del Chaco (1932-1935): primera guerra moderna del continente, la guerra del Chaco fue también la última etapa de la colonización de territorios indígenas hasta entonces libres. *Los hombres transparentes* (Capdevila *et al.*, 2010) devuelve, así, su dimensión indígena a la guerra que cambió los destinos de Bolivia y Paraguay; de la misma manera, el estudio de Paola Revilla (2020) sobre la esclavitud africana e indígena en Charcas revela aspectos desconocidos sobre la (mala) suerte de los indígenas de tierras bajas, chiriguanos en particular, en la urbe colonial.

Algunos autores se interesan por episodios pocos conocidos de nuestra historia, incluyendo ampliamente sus actores indígenas: Pilar García Jordán dedicó así varios libros a la región de Guarayos y sus misiones, opacadas en las investigaciones en beneficio de las misiones jesuíticas de Mojos y Chiquitos o de las reducciones franciscanas entre los guaraníes (García Jordán, 2006 y 2015, entre otros): no se trata de una “historia indígena”, sino –volveré más adelante

9 Esta colección nació a iniciativa de Roberto Tomichá, en el seno del Instituto de Misionología de la Universidad Católica Boliviana en Cochabamba.

sobre el tema— de una historia regional, en la que tanto indígenas como “blancos” son actores por partes iguales. De la misma manera, Hans van den Berg (2009) se interesa por las acciones evangelizadores del clero cruceño entre yuracarés y guarayos, ofreciendo sendos datos sobre ambas etnias.

Otro tema, más apegado a una vertiente antropológica, se interesa por los procesos de etnogénesis, de formación y reconfiguración de los grupos étnicos a través de la historia. Ya sea en el caso de los grupos zamuco-hablantes, de los itatines de habla guaraní o de los grupos chaqueños en general, estudié los cambios del panorama étnico regional, devolviendo parte de su historia a los indígenas de la zona (Combès, 2009, 2015 y 2021). Finalmente, otro eje digno de citarse es el interés por las relaciones mantenidas a lo largo de la historia y de la prehistoria entre pueblos indígenas de tierras bajas y de tierras altas. El volumen colectivo sobre el mito del Paititi y su inacabable búsqueda resulta un buen ejemplo de ello (Combès y Tyuleneva, 2011). Además de estas investigaciones particulares, cabe destacar la organización de congresos dedicados a estos temas en Santa Cruz, que dieron lugar a la publicación de varios volúmenes de actas¹⁰.

Es imposible intentar resumir o sintetizar en pocas líneas el aporte de estos diversos trabajos. Pero sí me gustaría insistir sobre algunas de las enseñanzas más generales que nos ofrecen.

La primera se refiere a la diversidad étnica y lingüística del territorio cruceño. Hoy en el Oriente (sin hablar de los valles ni de la Cordillera chiriguana al sur) viven tres grupos indígenas: los chiquitanos, los guarayos y (desde hace relativamente poco tiempo: salieron del Chaco después de la guerra boliviano-paraguaya) los ayoreos. Pero en las misiones jesuíticas del siglo XVIII se contabilizaban más de 75 grupos diferentes, pertenecientes a seis familias lingüísticas distintas, a saber, guaraní, chiquito, arawak, otuqui, chapacura y zamuco. (Tomichá, 2002 y 2006). Remontando aún más en el tiempo, en la primera Santa Cruz logré ubicar a diecinueve pueblos distintos, también miembros de al menos seis grupos lingüísticos (guaraní, chiquito, arawak, otuqui, guaykurú y zamuco); entre los indígenas de la primera urbe, tres eran las lenguas más difundidas: el guaraní de los itatines, el gorgotoqui (muy probablemente del grupo otuqui) y el chané (Combès, 2010).

Esta diversidad étnica y lingüística ha ido mermando en el transcurso de los siglos, mediante avatares históricos propios que las recientes investigaciones

10 Combès y Villar (2012); Alconini y Jaimes (2015); Córdoba y Combès (2015); Martínez y Villar (2015).

ayudan a reconstruir en cada caso. Pero esta diversidad ha existido, perdura hasta el siglo XIX, y vuelve aún más ridícula la “tesis chané” de algunos autores que, además de “triturar” la historia indígena, la empobrecen.

La segunda enseñanza se vincula con que, si hablamos de tiempos históricos (a partir de la llegada europea), una “historia indígena” de Santa Cruz no existe. Quiero decir con eso que no existe sola, contrapuesta a lo que sería una “historia blanca” de la región. Lo que surge de las investigaciones son historias entrelazadas, intrincadas. Sin sus guías guaraníes de Paraguay, ni a Domingo de Irala ni a Ñuflo de Chaves les hubiera sido fácil llegar al río Guapay y, luego, fundar la primera Santa Cruz; pero sin las expediciones de Irala y de Chaves, tal vez no habrían llegado tantos indígenas de habla guaraní a engrosar el contingente chiriguano, que precisamente se empodera en el siglo XVI con la llegada de los acompañantes de los españoles (Combès, 2012). Santa Cruz “la Vieja” no habría sido erigida donde está sin la presencia de tantos “naturales” en los alrededores; tampoco se hubiera trasladado en las fechas y al lugar donde lo hizo, sin las amenazas de estos mismos naturales (Finot, 1978 [1939]). Sin las *bandeiras* y cacerías de esclavos de los mamelucos portugueses, tampoco tantos indígenas de Itatín (actual Mato Grosso do Sul, Brasil) hubieran cruzado el río Paraguay, llegando a conformar la mayor parte de los actuales guarayos (Combès, 2015), etc. La historia indígena de Santa Cruz no es “otra” historia: es *parte de* la historia cruceña –tal vez ahí, en esta historia compartida, resida el verdadero “mestizaje” del que tanto hablan los cruceños.

Finalmente, las investigaciones evidencian también que la historia indígena “de” Santa Cruz no es, pues, “de” Santa Cruz. Primero, porque las fronteras departamentales y nacionales son fruto de otra historia que jamás tuvo en cuenta a los pueblos indígenas para fijar límites. Más bien, las fronteras lograron a menudo dividirlos en diferentes países (caso de los weenhayek bolivianos y los wichí argentinos, por ejemplo; de los ayoreos divididos entre Bolivia y Paraguay, etc.) o en diferentes departamentos (los guaraníes bolivianos no sólo viven en Cordillera, sino en los departamentos de Chuquisaca y Tarija también); segundo, porque si, por indígenas “de” Santa Cruz, entendemos a aquellos que viven en el departamento en la actualidad, tendríamos que considerar a los yuracarés-mojeños (cuyos puntos de origen se ubican en Cochabamba y Beni respectivamente), y a los indígenas oriundos de todas las regiones del país, en especial de las tierras altas, que llegaron en masa durante las últimas décadas. Tercero, y más importante, porque, como ya se advierte desde las primeras noticias escritas, los indígenas “de” Santa Cruz entablan múltiples lazos con grupos del Chaco (hoy Paraguay), situados al otro lado del río Paraguay

(hoy Mato Grosso do Sul), de los actuales estados brasileños de Mato Grosso y Rondonia, con la Amazonía (hoy Beni), incluso con las tierras más altas de los valles. De hecho, hasta los pueblos indígenas considerados como tradicionalmente “de” Santa Cruz (descendientes de aquellos que encontraron los primeros españoles) se extienden mucho más allá del departamento. Los guaraníes viven también en los departamentos de Chuquisaca y Tarija, en el Chaco paraguayo y en el noroeste argentino; los ayoreos habitan tanto en Bolivia como en Paraguay; los chiquitanos están presentes en Mato Grosso y Mato Grosso do Sul; los guarayos, que en la actualidad sí viven exclusivamente en el departamento, hallan sus orígenes en Mato Grosso do Sul. Por ende, una historia indígena “de” Santa Cruz se quedaría corta; a la inversa, la historia indígena “de” otros departamentos o países vecinos echa también luces sobre el panorama étnico del departamento.

4. Apología de la historia indígena

En 1922 el famoso antropólogo sueco Erland Nordenskiöld dedicó un capítulo de su libro *Indios y blancos* a “la frontera de Santa Cruz”; el subtítulo de este capítulo precisaba: “una frontera cultural natural”, una frontera “antropogeográfica”, dice el autor, entre Amazonía, Chaco, Andes y Escudo precámbrico (Nordenskiöld, 2003 [1922]). Nordenskiöld no utiliza la palabra “frontera” en el sentido de algún límite cerrado que divide espacios, sino todo lo contrario: como un espacio bisagra, que a la vez que define regiones las pone en constante contacto y comunicación. Como el espacio que forma hoy el departamento cruceño, con sus valles, su Chaco, su deslizamiento hacia la Amazonía norteña y gran parte de su territorio oriental perteneciente al mismo Escudo precámbrico que el Mato Grosso brasileño.

Lo vimos, la historia de los indígenas en Santa Cruz se desborda hacia cada uno de estos ambientes geográficos. Pero lo mismo hace la historia más general de la región: la ciudad de Santa Cruz de la Sierra fue fundada desde Paraguay, pero con gran aporte de españoles llegados de Perú y Charcas tras los viajes de Ñuflo de Chaves a Lima; el departamento envió a sus hijos a poblar la Amazonía cercana, se afanó y se sigue afanando por contactar con el río Paraguay; a su vez, sus lazos comerciales y culturales con Brasil y Argentina dejaron la huella perenne del ferrocarril. Ciudad y departamento cosmopolitas que, pese a tensas relaciones, nunca cortaron sus lazos con Charcas, Sucre o La Paz y que, en el último medio siglo, acogió a miles de migrantes andinos o extranjeros de todo el mundo.

Si existe una identidad camba, está ahí: en una historia compartida que desborda los ficticios límites departamentales; en la convergencia, la oposición y el encuentro de medioambientes, lenguas y culturas diferentes; en una diversidad étnica histórica que hoy es diferente (encontramos más “collas”, menonitas o descendientes de japoneses que tamacocis o potoreras) pero que sigue existiendo; en la vasta región que dibujan los orígenes de su gente, indígena, mestiza o “blanca”, en el corazón de América del Sur que le da vida.

Si nuestras fuentes son diferentes de las andinas, nuestra historia también lo es. No existe un pasado más glorioso que otro, ni necesidad de compararse con los Andes. Mucho menos es necesario politizar el pasado y triturar el pasado indígena a conveniencia, como si su realidad no fuese lo bastante rica para afirmar una identidad.

Recibido: Marzo de 2022

Aceptado: Abril de 2022

Referencias

1. Alconini, Sonia y Carla Jaimes Betancourt (eds.) (2015). *En el corazón de América del Sur 3. Arqueología de las tierras bajas de Bolivia y zonas limítrofes*. Santa Cruz: Biblioteca del Museo de Historia.
2. Berg, Hans van den (2009). *Clero cruceño misionero entre juracarees y guarayos*. Cochabamba: Universidad Católica/Instituto de Misionología (Scripta Autochtona 2).
3. Bloch, Marc (2002 [1949]). *Apologie pour l'histoire, ou Métier d'historien*. París: Armand Colin.
4. Calzavarini, Lorenzo (ed.) (2004). *Presencia franciscana y formación intercultural en el sudeste de Bolivia según documentos del archivo franciscano de Tarija, 1606-1936, tomos I a III: Audiencia de Charcas*. Tarija: Centro Eclesial de Documentación.
5. ----- (ed.) (2006). *Presencia franciscana y formación intercultural en el sudeste de Bolivia según documentos del archivo franciscano de Tarija, 1606-1936, tomos IV a VII: Época republicana*. Tarija: Centro Eclesial de Documentación.
6. Capdevila, Luc, Isabelle Combès, Pablo Barbosa y Nicolás Richard (2010). *Los hombres transparentes. Indígenas y militares en la guerra del Chaco (1932-1935)*. Cochabamba: Instituto de Misionología/Itinerarios/CERHIO (Scripta Autochtona 5).
7. Castillo, José del (1906 [1676]). "Relación de la provincia de Moxos". En Manuel Ballivián (comp.), *Documentos para la historia geográfica de la República de Bolivia, t. I*. (pp. 294-395). La Paz: s/e.
8. Chiavazza, Horacio y Cristina Prieto (2007). *Arqueología histórica de Santa Cruz de la Sierra la Vieja II*. Santa Cruz: Editorial del Gobierno Municipal Autónomo de Santa Cruz de la Sierra.
9. Combès, Isabelle (2009). *Zamucos*. Cochabamba: ILAMI (Scripta Autochtona 1).
10. ----- (2010). *Diccionario étnico. Santa Cruz la Vieja y su entorno en el siglo XVI*. Cochabamba: Itinerarios/ILAMI (Scripta Autochtona 4).
11. ----- (2012). "Grigotá y Vitupue. En los albores de la historia chiriguana (1599-1564)". *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, 41(1), 57-79.
12. ----- (2015). *De la una y otra banda del río Paraguay: historia y etnografía de los itaitines (siglos XVI-XVIII)*. Cochabamba: Itinerarios (Scripta Autochtona 15).
13. ----- (2016). *Historia del pérfido Cuñamboy. La cordillera chiriguana en los albores de la independencia de Bolivia*. Cochabamba: Itinerarios (Scripta Autochtona 16).
14. ----- (2021). *Una etnohistoria del Chaco boliviano*. Santa Cruz: El País/CIHA.
15. Combès Isabelle y Vera Tyuleneva (eds.) (2011). *Paititi. Ensayos y documentos*. Cochabamba: ed. Itinerarios/Instituto de Misionología (Scripta Autochtona 8).
16. Combès, Isabelle y Diego Villar (eds.) (2012). *Las tierras bajas de Bolivia: miradas históricas y antropológicas*. Santa Cruz. El País/CONICET/Museo de Historia UAGRM.
17. Córdoba, Lorena e Isabelle Combès (eds.) (2015). *En el corazón de América del Sur (Vol.1) Antropología, Arqueología, Historia*. Santa Cruz: Biblioteca del Museo de Historia / UAGRM,
18. Cuéllar Chávez, Bismarck (2015). *Historia de Santa Cruz. Tomo 1: Período prehistórico y colonial. Desde el origen del hombre hasta el año 1825*. Santa Cruz: Imprenta Rayo del Sur.

19. Duby, Georges (1988). *Diálogo sobre la Historia. Conversaciones con Guy Lardreau*. Madrid: Alianza Universidad.
20. Finot, Enrique (1978 [1939]). *Historia de la conquista del Oriente boliviano*. La Paz: Juventud.
21. García Jordán, Pilar (2006). *Yo soy libre y no indio: soy guarayo'. Para una historia de Guarayos, 1823-1948*. Lima: IFEA/PIEB/IRD/TEEIA.
22. ----- (2011). *Para una historia de los sirionó*. Cochabamba: Itinerarios/CIHA (Scripta Autochtona 7).
23. ----- (2014). *Para una crónica de Guarayos*. Cochabamba: Itinerarios/CIHA (Scripta Autochtona 13).
24. ----- (2015). *El Estado propone, los carai disponen y los guarayos devienen ciudadanos, 1939-1953*. Cochabamba: Itinerarios/CIHA (Scripta Autochtona 14).
25. González Holguín, Diego (2007 [1608]). *Vocabulario de la Lengua General de todo el Perú llamada Lengua Qquichua, o del Inca*. Recuperado de: <http://www.runasimipi.org>
26. Jordán, Álvaro (2005). *Kandire (origen y evolución del llano boliviano)*. Santa Cruz: UAGRM.
27. Julien, Catherine (ed.) (2008). *Desde el Oriente. Documentos para la historia del Oriente boliviano y Santa Cruz la vieja (1542-1597)*. Santa Cruz: Fondo Editorial Municipal.
28. Levillier, Roberto (comp.) (1922). *La Audiencia de Charcas. Correspondencia de presidentes y oidores*. Madrid: Colección de publicaciones históricas de la Biblioteca del Congreso argentino.
29. Martínez, Cecilia (2018). *Una etnohistoria de Chiquitos, más allá del horizonte jesuítico*. Cochabamba: Itinerarios (Scripta Autochtona 21).
30. Martínez, Cecilia y Diego Villar (eds.) (2015). *En el corazón de América del Sur (Vol.2) Antropología, Arqueología, Historia*. Santa Cruz: Biblioteca del Museo de Historia / UAGRM,
31. Matienzo, Javier; Roberto Tomichá, Isabelle Combès y Carlos Page (eds.) (2011). *Chiquitos en las Anuas de la Compañía de Jesús (1691-1767)*. Cochabamba: Itinerarios/Instituto de Misionología (Scripta Autochtona 6).
32. Maurtua, Víctor (comp.) (1906). *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia. Prueba peruana presentada al gobierno de la república argentina por V. M. Maurtua*. Barcelona: Henrich y comp.
33. ----- (comp.) (1907). *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia. Contestación al alegato de Bolivia. Prueba peruana presentada al gobierno de la república argentina por Víctor M. Maurtua*, Barcelona/Buenos Aires: Henrich y Comp./Imprenta G. Kraft/Imprenta europea de M. A. Rosas/Cia Sudamericana de billetes de banco.
34. Métraux, Alfred (1927). "Les migrations historiques des Tupi-Guarani", *Journal de la Société des Américanistes*, 19, 1-45.
35. ----- (1942). *The native tribes of eastern Bolivia and western Matto Grosso*. Washington: Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 143.
36. Meyers, Albert; María de los Ángeles Muñoz, Javier Gonzáles y Cornelius Ulbert (2015). "El Fuerte' de Samaipata, Patrimonio de la Humanidad. Una breve descripción". En Albert Meyers e Isabelle Combès (comp.), *El fuerte de Samaipata. Estudios arqueológicos*, pp. 11-33. Santa Cruz: Biblioteca del Museo de Historia/UAGRM.

37. Morando, María Agustina (2021). *Ñande ñee jekove. Lengua y praxis social entre los chanés del Noroeste argentino*. Cochabamba: Itinerarios/CIHA (Scripta Autochtona 26)
38. Mujía, Ricardo (comp.) (1914). *Bolivia-Paraguay y Anexos*. La Paz: Imprenta del Estado.
39. Nordenskiöld, Erland (1917). "The Guarani invasion of the Inca empire in the sixteenth century: an historical Indian migration". *The Geographical Review*, 4/2, 103-121.
40. ----- (2003 [1922]). *Indios y blancos en el Nordeste de Bolivia*. La Paz: APCOB/Plural.
41. Parejas, Alcides (1976). "Los pueblos indígenas del Oriente boliviano en la época de su contacto con los españoles". *Estudios sobre política indigenista española en América*, vol. II, Valladolid: s/e.
42. Pifarré, Francisco (1989). *Los guaraní-chiriguano 2. Historia de un pueblo*. La Paz: CIPCA.
43. Pinto, Gustavo (2008a). *¿Por qué los cambas somos una nación? La nación cambia*. Santa Cruz: Ind. Gráfica Unión SRL.
44. ----- (2008b). *Pueblo, nación y nacionalismo cambia*. Santa Cruz: Fundación Nova.
45. Renard-Casevitz, France-Marie (2002). "Social forms and regressive history: from the Campa cluster to the Mojos and from the Mojos to the landscaping terrace-builders of the Bolivian savanna". En Jonathan Hill y Fernando Santos Granero (eds.), *Comparative Arawakan histories. Rethinking languages family and cultural area in Amazonia*, pp. 123-146. Urbana: Univ. of Illinois Press.
46. Revilla, Paola (2020). *Coerciones intrincadas. Trabajo africano e indígena en Charcas. Siglos XVI y XVII*. Cochabamba: Itinerarios (Scripta Autochtona 24).
47. Saignes, Thierry (1990). *Ava y Karai. Ensayos sobre la historia chiriguano (siglos XVI-XX)*. La Paz: HISBOL.
48. Sanabria Fernández, Hernando (1949). "Los chanés. Apuntes para el estudio de una incipiente cultura prehispánica en el Oriente boliviano". *Boletín de la Sociedad de Estudios Históricos y Geográficos de Santa Cruz*, XXXI 29, 56-96
49. ----- (1972). *Apiaguaiqui-Tumpa. Biografía del pueblo chiriguano y de su último caudillo*. La Paz/Cochabamba: los Amigos del Libro.
50. Soria Galvarro, Eric (comp.) (2017). *Santa Cruz. Documentos para su historia (1560-1600)*. Santa Cruz: El Deber.
51. Stermann MacLean, Allyn (1987). *Camba y colla. Migración y desarrollo en Santa Cruz, Bolivia*. La Paz: Juventud.
52. Susnik, Branislava (1968). *Chiriguano I. Dimensiones etnosociales*. Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero.
53. ----- (1978). *Los aborígenes del Paraguay I. Etnología del Chaco boreal y su periferia (siglos XVI y XVII)*. Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero.
54. Tomichá, Roberto (2002). *La primera evangelización en las reducciones de Chiquitos, Bolivia (1691-1767)*. Cochabamba: Verbo Divino/Universidad Católica Boliviana/Ordo Fratrum Minorum Conv.
55. ----- (2006). "La formación sociocultural de los chiquitanos en el Oriente boliviano (siglos XVI-XVIII), *Anuario de Estudios Bolivianos, Archivísticos y Bibliográficos*, 12, 631-665.

Ideas y pensamientos



Izquierda: Plaza 24 de Septiembre - años 1920 a 1930 aproximadamente. Vista de la catedral desde la esquina noreste.
Derecha: Plaza 24 de Septiembre - Año 2005.

La novela cruceña en los últimos 75 años: características e identidad en la narrativa oriental

Santa Cruz's Novels in the Last 75 Years: Characteristics and Identity in the Oriental Narrative

Karin Gabriela Hollweg Urizar*

Resumen

La literatura cruceña, desde sus inicios, tuvo difusión local y poco diálogo con la literatura nacional, respondiendo a la poca integración entre Santa Cruz y el eje económico y político boliviano. Esa lejanía generó en los escritores cruceños una tendencia a relatar su entorno, costumbres y formas de concebir el mundo. A pesar de que la situación cambió y Santa Cruz está ahora mucho más vinculada con las esferas de poder, la novela cruceña aún trabaja sus problemáticas. Analizar la novela cruceña de los últimos 75 años nos permite conocer cómo sus autores han desarrollado una identidad literaria propia.

* Profesora de Investigación de la Universidad Evangélica Boliviana UEB. Licenciada en Comunicación Social, diplomada en Investigación en Humanidades; Máster en estudios avanzados en Literatura española e hispanoamericana.

Contacto: hollwegukg@ueb.edu.bo

Este trabajo no entraña conflicto de interés con alguna institución o persona

Abstract

Santa Cruz's Literature has only had local diffusion and little dialogue with the national literature since its beginnings, due to the little integration between Santa Cruz and the Bolivian economic and political axis. This distance generated a tendency in Santa Cruz writers to recount their surroundings, customs and ways of conceiving the world. Despite the fact that the situation has changed and Santa Cruz is now much more linked to the spheres of power, the Santa Cruz novel still works on its problematics. Analyzing the Santa Cruz novel of the last 75 years allows us to know how its authors have developed their own literary identity.

1. Introducción

Hablar sobre narrativa cruceña es un desafío, debido a que su abordaje se ha dado de forma dispersa y no articulada. Si queremos hablar de su identidad, podemos decir que durante una primera etapa (1864-1964), se define y consolida el "registro temático propio de la literatura cruceña, basado en la descripción de eventos, costumbres, paisajes y personajes característicos" (Dory, 2011, p. 88). Posteriormente, una nueva generación de escritores experimentó otros estilos y géneros narrativos entregándole una nueva identidad. La lejanía de Santa Cruz del eje político y económico del país, durante buena parte del siglo XX, se refleja en la producción literaria: la narrativa cruceña no dialogaba con la nacional, por lo que se centró en temas locales, paisajes y problemáticas de la región.

En el presente trabajo buscamos identificar cuál es la relación entre la literatura cruceña y boliviana, las características desarrolladas por la narrativa cruceña durante los últimos 75 años, así también reconocer los rasgos de la construcción identitaria y de la sociedad cruceña que habitan la novela. A través del análisis sociológico buscamos identificar las estructuras sociales impresas en el relato, así como las características que le otorgan identidad. El análisis de siete novelas representativas escritas en los últimos 76 años nos permite reconocer cómo los autores cruceños han concebido a su ciudad y su sociedad, cómo reflejaron sus problemas, sueños y frustraciones ayudados por las herramientas de la ficción.

2. Los inicios de un espacio literario nacional y regional

La literatura boliviana, y su desarrollo durante el siglo XX, presenta paralelismos entre la producción del occidente y del oriente. La conformación de microclimas de grupos intelectuales ayudó a la difusión y consagración de escritores y a la circulación de obras e ideas que marcaron la época. La revista *Gesta Bárbara* es un ejemplo: “en 1918 irrumpió en Potosí un grupo de nueve estudiantes con inquietudes intelectuales y poéticas que formaron espontáneamente un movimiento cultural...” (Romero, 2015, p. 92) que luego fue sumando más adeptos, generando un espacio de producción, crítica y difusión de sus obras.

Santa Cruz, desde una participación periférica en la circulación de las ideas, desarrolló una producción literaria de características distintas: a finales del siglo XIX la prensa inicia la publicación de poemas de diversos autores “generalmente románticos” (Dory, 2011, p. 54) y en el ámbito teatral, el nuevo siglo llega con un afán de revisionismo histórico. Para 1921 se realizaron en Santa Cruz los Primeros Juegos Florales (p. 62) y para 1924 Raúl Otero Reiche identificó “una nueva época intelectual” conformada por la generación del centenario. A diferencia de la producción literaria del occidente, en Santa Cruz los temas recurrentes, aparte del revisionismo histórico, están centrados en la falta de desarrollo cruceño, la ausencia de integración al resto del país y la crítica a la clase política que va corrompiendo a la pequeña “aristocracia cruceña” (Zambrana, citado por Dory, p.65).

Hacia la década de los 30, el conflicto bélico entre Bolivia y Paraguay genera la necesidad de expresar sentimientos nacionalistas a partir de estudios y revisiones históricas, de poesía y de la cuentística. Posteriormente, se desarrolla la novela costumbrista cruceña. Dentro de este periodo, la difusión local, promovida por las revistas literarias y la prensa escrita, permitió un espacio literario germinal.

3. La novela cruceña frente a la novela nacional

La literatura cruceña se desarrolla en un espacio propio que refleja la relación política y económica de Santa Cruz con el resto del país. El subgénero local, llamado costumbrismo cruceño, se caracterizó por la descripción de los escenarios rurales y ciudadanos, de calles y casas, de fiestas, de la psicología de los habitantes y de la realidad económico-social. En la narrativa, esta mirada hacia adentro se identifica como “tradicción”.

Según el académico argentino Joaquín V. González: “la tradición es la historia de los países que no tienen historia” (en Svampa, 1994, p. 112), situación que se refleja en la calidad del legado cultural. Frente a una necesidad de establecer raíces, las ideas van hacia la búsqueda del origen, a la revisión histórica como a la conformación de mitos que rellenen los vacíos argumentales. En Santa Cruz de fines del siglo XIX y principios del XX, la revisión histórica está en auge, la producción del pensamiento como tal se está iniciando y la distancia con el eje económico-político se coloca en el debate de las ideas.

La desconexión entre el centro político y las periferias deja a los pueblos limítrofes sin otros referentes que su entorno: “el interior (la provincia) permitía ser pensado como depositario natural de la tradición, es decir, como el lugar originario donde ella... hallaba sus fuentes más cercanas” (Svampa, 1994, p. 113). Entonces podemos decir que esta tradición es la mirada del cruceño a sus referentes más cercanos (las costumbres, las creencias, la idiosincrasia, la fe, etc.) conformando el subgénero local conocido como “costumbrismo cruceño”.

Sin embargo, en el eje central, la “intelectualidad boliviana” experimentaba sus propios cambios; según Romero, se “impregnó de las ideas y gustos franceses” (2015, p. 107) “que bajo la influencia de Flaubert y Baudelaire, reflejaron en sus novelas el espíritu de derrota, del pesimismo, del debilitamiento moral” (2015, p. 49) con personajes decadentes, encerrados en pequeños pueblos, sin horizontes. La política es el espacio de emergencia del mestizo y el cholo, así como se acentúa el cuestionamiento hacia la moral y la religión.

Para Salvador Romero: “la literatura no se reduce a reflejar los estados de la sociedad... ella constituye, con frecuencia, el lugar donde se manifiestan los signos precursores de las transformaciones de los ideales de los hombres y sus intercambios sociales” (2015, p. 24). Esta permite hacer un abordaje profundo de la época y la cultura, identificando las taras y tabúes, así como evidencia las diferencias estructurales entre los centros y las periferias. La literatura cruceña, a pesar de ser periférica, permite conocer las características identitarias, los contextos políticos y sociales, así como las demandas y proyectos de una intelectualidad que va construyendo sus propios espacios de producción y difusión.

4. La novela cruceña como objeto

El presente estudio pretende describir, a través del análisis, siete novelas representativas (una por década), algunos rasgos de la construcción identitaria cruceña dentro de sus contextos históricos, políticos y sociales.

La muestra elegida es la siguiente: para la década del 40, *Tierra adentro* de Enrique Finot; para la década del 50 (tiempo de lucha social, no encontramos novelas representativas); para la década del 60 *Zapata* de Oscar Barbery Justiniano; para la década del 70, *Matías, el apóstol suplente* de Julio de la Vega; para la década del 80, *Jonás y la ballena rosada* de Wolfango Montes Vanucci; para la década del 90, *Tardes antiguas* de Enrique Kempff Mercado; para la década del 2000, *Las camaleonas* de Giovanna Rivero Santa Cruz; finalmente, para la década del 2010 al 2020, *Santo vituperio* de Homero Carvalho.

El punto de partida de este viaje es *Tierra adentro* de Enrique Finot que refleja las características de la novela costumbrista, con elementos sociológicos que permiten entender el escenario social, político y económico de Santa Cruz, para saltar a los años 60, ya que, durante la década del 50, “muy probablemente en razón de las circunstancias políticas del momento... no se registra una producción literaria significativa” (Dory, 2011, p. 81). Para los años 60 se eligió la novela corta *Zapata* de Oscar Barbery Justiniano, por reflejar una etapa importante de la vida política cruceña (1951) previa a la Revolución Nacional del 52, donde los enfrentamientos entre bandos políticos dejan víctimas y las distancias sociales se manifiestan en todos los ámbitos de la vida cruceña.

Para los años 70, la novela de Julio de la Vega, *Matías, el apóstol suplente*, hace una interesante reflexión sobre la incursión del Che Guevara en territorio boliviano. La crisis social y económica que se da en el retorno a la democracia está vigente en *Jonás y la ballena rosada* de Wolfango Montes. Volvemos a la Santa Cruz urbana en las últimas tres novelas: *Tardes antiguas* de Enrique Kempff, un recorrido a la sociedad estamental cruceña durante el siglo XX; *Las Camaleonas*, novela que rompe con los esquemas de una sociedad conservadora desde la perspectiva femenina de Rivero; finalizando con *Santo Vituperio* de Homero Carvalho y un recorrido urbano a la Santa Cruz del nuevo milenio.

5. Una guía en el recorrido: el método de análisis

El “estructuralismo genético” de Lucien Goldmann permite, a partir de las propuestas teóricas de Lukács y Marx, un análisis sistematizado de la creación artística y literaria como representación social. Si bien el método privilegia elementos sociales y económicos antes que lo formal estilístico en el relato, al tratarse de novelas realistas, nos da herramientas para un abordaje objetivo. La novela, en cuanto producto cultural, tiene como génesis a los grupos sociales: son los verdaderos sujetos del acto de creación. Hay una relación directa entre

la estructura de la sociedad y la estructura de la obra, que el análisis permite poner en evidencia a partir de la homologación y la interpretación de los fenómenos encontrados y reflejados en el relato. Para lograrlo se debe concebir una “visión de mundo”, que es el “instrumento conceptual de trabajo indispensable para conocer las expresiones inmediatas del pensamiento de los individuos” (Goldmann, 1968, p. 24). El análisis consta de tres momentos a los que se somete el relato: a) La comprensión, en donde se describe la estructura interna del texto. b) La explicación, que analiza las condiciones históricas y sociales buscando el génesis de los temas. c) La homologación, que analiza de qué manera la obra literaria relaciona las estructuras de la comprensión (a) con los elementos de la explicación (b), en un intento de interpretar cómo la novela impacta sobre esa realidad: si la problematiza o denuncia, si la cuestiona o la evade.

Para llegar a un nivel profundo de la *comprensión*, el método establece registrar siete pasos: la formulación de la fábula, o núcleos argumentales que interactúan en el relato; la identificación de los temas principales y secundarios que estructuran la obra; el análisis de la conciencia real o el conjunto de antivalores que denuncia el relato; el análisis de la conciencia posible, o la proyección de valores a los cuales los grupos sociales aspiran; la identificación de los mitos que cubren la conciencia real y la justifican; las categorías estructurantes que organizan la obra y finalmente la visión del mundo, desde la expresión del pensamiento de los individuos, pero como el máximo de una conciencia posible. Posteriormente a la comprensión, se busca la génesis de los temas abordados o explicación, para finalmente analizar e interpretar los relatos a partir de la homologación.

6. Iniciando el viaje con *Tierra adentro* (1946)

Tierra adentro es una mirada profunda a la vida de las familias cruceñas de mitad de siglo, pertenecientes a una sociedad estamental profundamente conservadora y una clase política corrupta, responsable del atraso de la ciudad. Lucio Salazar, joven heredero cruceño, recién titulado como ingeniero, llega desde Europa para cobrar su herencia y retornar durante su estadía, termina arruinado por las malas experiencias en la política y los amoríos con una mujer casada.

La primera línea narrativa habla de la vida del personaje, quien afecta el buen nombre familiar enamorándose de Asuntita, mujer casada. El tío de Lucio reclama esta aventura:

Qué clase de cariño es el tuyo, que después de seducir a una mujer honrada, no tenés reparo en arrastrar su nombre por el fango y en ponerla en la picota?... Pero qué podía yo evitar, si ya nos habías enlodado, porque es imposible que estas cosas permanezcan en secreto... (Finot, 1946, p. 163).

En la segunda línea narrativa se habla de la corrupta vida política cruceña que: "...siempre gira alrededor del gobierno de La Paz. Y de la voluntad de éste depende que ahora manden en Santa Cruz gentes de baja extracción, que especulan con los cargos públicos, vendiéndolos al mejor postor" (p. 154).

A su vez, la tercera línea narrativa trata de la vida entre el campo y la ciudad de las familias acomodadas: Era tradicional que en esa fecha se trasladara familia al campo, con un grupo de parientes y amigos invitados... como todos los años, la fiesta sería sonada. Habría misa con sermón... toros, carreras de caballos y diversiones populares para el personal, sin contar con las comilonas de mesa larga, la música y el baile (p. 63).

La falta de desarrollo de la ciudad determina la vida de atraso y carencias de los cruceños al no encontrar espacios laborales ni instituciones que planifiquen el crecimiento y la diversificación económica. "...no se había dado un paso en el camino del progreso local. Subsistían las deficiencias de antes, agravadas por el tiempo y el descuido más lamentable." (p. 101). La estratificación social, a partir del origen, ahondaba los problemas: "Sus apellidos –Salazar y Aguilera– figuraban en el acta de la fundación de la primitiva ciudad... el vástago era, pues, cruceño cien por ciento" (p. 13).

Entre los antivalores denunciados está la cultura de la bebida y el festejo como componente de una vida política pueblerina: "Fiestas aquí, fiestas allá... Toda campaña se realizaba a base de alcohol, lo que obligaba a Lucio a beber a toda hora" (p. 159). Otro elemento de atraso era la corrupción en las labores públicas y las instituciones: "Las labores edilicias estaban supeditadas al interés político y a las influencias personales..." (p. 115). En el ámbito privado, el dinero resolvía asuntos morales. Lucio embaraza a una joven y sale del problema sin complicaciones: "La gente de La Senda se conformaría con que no negaras tu paternidad. Eso sí que les llegaría al alma. Si aparte de eso te allanaras a ayudar a la crianza..." (p. 129). La dignidad de las mujeres es selectiva, dependiendo del lugar de su familia en la estratificación social del pueblo.

En el análisis de la conciencia posible, la novela presenta una clase social acomodada promotora de valores como el buen nombre y el reconocimiento a las familias "respetables", la corrección de sus acciones, colocando al cruceñismo como algo positivo en sí mismo: "(Lucio) Sería munícipe, por lo pronto, y más tarde diputado. Aquél era el hombre que necesitaban por su preparación y su

cruceñismo incontaminado” (p. 43). La hospitalidad se muestra como otro valor presente en todas las clases sociales, característica de la identidad regional: “No volvía de su asombro al ver cómo los humildes campesinos de su tierra sabían vivir y acoger en su casa al forastero” (p. 11).

El pensamiento feudal (antivalor) se plantea como un valor, siempre y cuando sea asumido y obedecido: “El régimen disciplinario que había implantado para jornaleros y empleados, enérgico a la vez que patriarcal y humanitario, era la base sobre la cual descansaba la marcha de la empresa, sin tropiezos ni dificultades” (p. 64). Considerado justo en su autoridad, el patriarca determinaba la vida de los peones: “...era suprema autoridad para fallar en disputas, conciliar dificultades, castigar faltas y hasta para intervenir en desavenencias familiares” (p. 65).

Entre las categorías estructurantes está la dualidad desarrollo-abandono de la ciudad: “... durante los años que durara su ausencia, la ciudad no había dado un paso en los servicios urbanos ni en cuanto a ornato o en materia de salubridad e higiene” (p. 40.) Otra categoría es *realización-frustración*, la no-realización profesional. El atraso y falta de espacio para los jóvenes y sus conocimientos: “Podría citar decenas de muchachos distinguidos, de familias acomodadas, que salieron a ciudades del interior o al extranjero... habían hecho estudios brillantes, que tenían gran porvenir, a los pocos años estaban convertidos en verdaderos despojos humanos” (p. 216).

La visión de mundo que el autor imprime es la misma del terrateniente, de una clase dominante que se considera heredera del ímpetu español a partir de la pureza de su raza: “...la sangre pura e incontaminada del conquistador hispano que nos legó su espíritu indomable” (p. 100). Es al patrón a quien se atribuyen los más altos adjetivos en la construcción del personaje: “Don Nicanor Mendoza era todo un carácter y un ejemplar del señor cruceño que ya va desapareciendo... era un factor de progreso y de un espíritu tesonero, audaz y emprendedor” (p. 33).

Pasando al plano de la explicación, la realidad cruceña de 1946 está descrita en la novela desde la organización económica de la hacienda. Según Sandoval (2003) “...como unidad productiva agrícola, pecuaria e industrial, definía las relaciones económicas sociales y políticas de la región... el bloque en el poder estaba liderado por los hacendados, quienes tenían un prestigio social basado en la tenencia de la tierra” (p. 9). La novela hace hincapié en la ausencia de servicios básicos y el atraso de la región debido a la poca integración con el resto del país. Ya el Plan Bohan, en 1942, identificó estas carencias proponien-

do “integrar a los diversos sectores de la economía nacional... integrando la producción del Oriente al mercado nacional” (p. 37).

En la homologación, vemos que la novela denuncia la realidad de un momento concreto en la ciudad de Santa Cruz, donde la falta de desarrollo y la mentalidad feudal mantienen la verticalidad social. La clase política ayuda a mantener una situación de marginalidad ante el Estado y los esfuerzos de la clase alta, de preparar a sus hijos en el extranjero para que aporten al desarrollo, se diluyen ante la falta de espacios y se frustra esa “promesa de cambio”.

7. La novela política en *Zapata* (1963)

Escrita por Oscar Barbery Justiniano en 1963, la novela cuenta lo que sucede durante las tres horas previas a la muerte del candidato Andrés Zapata, asesinado en Santa Cruz, el día de las elecciones nacionales de 1951 (aunque la novela no precisa la fecha). Zapata lidera una facción del Partido Nacional, que lucha por el cambio de situación de la población pobre y mestiza de Santa Cruz, condenada a una vida indigna por la “aristocracia cruceña,” que tenía pactos con otros partidos y con el gobierno de turno. El protagonista logra reconocimiento a su liderazgo gracias a un discurso dirigido a la clase más baja; pero, en la víspera de ganar las elecciones, es asesinado por un ex militante de su partido.

Iniciando la etapa de comprensión, los hilos argumentales son tres: el liderazgo de Andrés Zapata como integrador de las clases bajas frente a las acciones del partido contrario; la participación política de los pobres donde “la “chusma” analfabeta no votaba, proscrita como estaba de la vida cívica del país. “¿Acaso sabían discernir siendo poco menos que animales?” (Barbery, 2009, p. 63); y como tercer núcleo narrativo están las autoridades políticas, policiales, y todo el tejido que no deseaba el cambio que pretendía Zapata.

Los temas principales son dos: la revolución política de Zapata: “queremos desordenar un orden que asegura privilegios y opulencia para unos pocos, y miseria y dolor para los demás” (p. 20), y la pobreza de la ciudad: “los caminos intransitables, el atraso económico y la miseria general, y decidía que todo aquello no estaba bien, que se debía hacer algo; que alguien debía intervenir” (p. 15). En el análisis de la conciencia real, la novela muestra la distancia social basada en el origen: “...pensaba que había equivocado grandemente los caminos de su vida y renunciado al privilegio que le hubo correspondido por nacer de padres blancos en un pueblo de indios y mestizos” (p. 52). Opuesta a

esta percepción, se construye al otro “en cuyo rostro se agazapaba el indio de la más baja estopa” (p. 55). En el análisis de la conciencia posible, la clase alta naturaliza e incluso ve positiva la distancia social:

Se veía entonces participando en una alegre fiesta de los suyos, en los salones del único club social, mientras rostros morenos y respetuosos se apiñaban en las puertas y contra los vidrios de las ventanas mirando con admiración cómo se divertían sus amos. No. No eran esos rostros de su recuerdo, desafiantes ni agresivos; se pintaba más bien en ellos el respeto y la admiración (p. 53).

En el caso de Zapata, el “sentimiento de solidaridad y comprensión por las ansias de superación del pueblo, y una cierta lástima y conmiseración por su miseria” (p. 15) le da fuerzas para cambiar la situación desde la política: “les había inculcado ideas revolucionarias... en forma de programas completos: justicia social, caminos, líneas férreas, distribución de tierras entre los campesinos pobres, puentes sobre los ríos, fábricas, etc.” (p. 76).

Respecto a la determinación de los mitos, el discurso de superioridad racial supone un orden establecido, acomodado “naturalmente”: El alcalde “era de raza blanca, de la cual se consideraba uno de sus mejores sementales: alto, de tez sonrosada, de cabellos completamente blancos, de porte distinguido y maneras aristocráticas” (p. 49).

Las categorías estructurantes responden al relato urbano estratificado: lo *blanco-indio*, determinado por un “orden natural” en la participación de los privilegios y oportunidades; *aristocracia-pobreza* como una consecuencia; y, finalmente, la categoría *derechos naturales-derechos conquistados*, que remite a la lucha del protagonista, Andrés Zapata, por cambiar el sistema feudal que condenaba a la miseria a las clases bajas.

La visión de mundo de Oscar Barbery nos narra la lucha de líderes de un partido político que deriva en un asesinato. Desde un hecho real novelado, relata la búsqueda de justicia social para las clases empobrecidas y el sacrificio por lograrlo a pesar de las amenazas. También, que el *statu quo* imperante permitía la desigualdad y la distancia social: “El pueblo siempre era el mismo: sumiso, tranquilo, obediente y respetuoso de las jerarquías y desigualdades sociales” (p. 51); pero el liderazgo de Zapata cambiaría esta situación a pesar del sacrificio: “Si yo muero no se detengan ni a recoger mi cadáver. Pasen por sobre él y continúen la lucha. En la lucha encontraremos la confirmación o la negación de nuestros ideales” (p. 203).

Explicación. La novela *Zapata* sale a la luz en 1963, aunque está ambientada en la Santa Cruz de 1951, anterior a la Revolución Nacional que se dio el 9 de abril de 1952. Con una población de casi 65 mil personas (INE, 2015), la ciudad estaba distribuida entre un centro (de familias acomodadas) y una periferia sumida en la miseria. La novela lo denuncia: “Vivir lejos de la plaza principal no era muy ‘chic’... resultaba un tanto difícil concebir que gente de la buena sociedad viviese a más de dos cuadras del centro” (p. 99). Por el otro lado, la periferia luce su propia estética: “Reyes Aponte” y su tía vivían en una salita en el ‘Tambo Muchirí’ –una veintena de cuartitos por desplomarse cualquier momento, haciendo esquina al oeste de la ciudad–” (Barbery, 2009, p. 83). Las condiciones que generan el enfrentamiento entre Zapata y Cueba hacen referencia a las elecciones de 1951 en Santa Cruz, en la cual ocurre un “trágico enfrentamiento entre los candidatos Edmundo Roca Arredondo y Ovidio Barbery Justiniano... ambos perdieron la vida en una actitud de beligerancia sin precedentes” (Sandoval, 2009, p. 22). Esta novela muestra la versión de Oscar Barbery respecto a este hecho en el que su hermano, Ovidio, pierde la vida.

Homologación. La novela busca esclarecer un suceso trágico, problematizando las causas del enfrentamiento entre políticos que representan dos estratos de la sociedad. Entre las denuncias está la lucha por las clases desfavorecidas, vislumbrando las ideas y el espíritu revolucionario, que llegaría un tiempo después con la Revolución Nacional. Por otro lado, desmitifica la percepción de “superioridad racial y orden natural” establecida en una sociedad feudal:

El pueblo ya no miraba con admiración y respeto cómo se divertían sus amos en los amplios salones del Club Social; en sus ojos había más bien reprobación. A su casta le habían puesto el mote de “oligarquía”, y agregaban a la palabra epítetos insultantes y provocativos (Barbery, 2009, p. 56).

8. Tiempos revolucionarios en *Matías, el apóstol suplente* (1971)

La novela de Julio de la Vega, *Matías, el apóstol suplente*, sale a la luz en 1971 y constituye un giro en la narrativa boliviana y cruceña. Plantea un diálogo entre dos diarios. Uno de los diarios es el de Matías, apóstol seguidor del Maestro (Jesucristo), que pretende entrar en el círculo de los doce y asume una misión después de la muerte de su líder. El otro diario es el de un guerrillero seguidor del Che Guevara, que cree en una revolución que cambiará el sistema hegemónico y dará oportunidades a los más débiles.

Esta es una novela política con voz narrativa polifónica (coral), de múltiples narradores que se confunden, pero que generan el mismo concepto: la fe en una revolución y en un líder que promete cambiar el orden reinante, pero que finalmente se diluye ante la muerte de éste.

Iniciando con la etapa de comprensión identificamos los núcleos narrativos: primeramente, los apóstoles seguidores del Maestro, un entorno hermético del cual Matías quiere formar parte, pero le es difícil, hasta que encuentra la vacante de Judas. El segundo núcleo está en el relato del guerrillero que sigue al Che Guevara, buscando una revolución que cambie la vida de las clases más bajas, donde no hay esperanza. Ambos relatos son paralelos, pero se cruzan poniendo en relieve la lucha revolucionaria contra el imperialismo.

El tema principal es la revolución como salida a un sistema de opresión y pobreza, a partir de la rebeldía y la conversión. El adoctrinamiento es tarea del guerrillero—apóstol en busca de adeptos para su revolución: “ser apóstol es espiritualizarse para poder recitar en la plaza la doctrina” (De la Vega, 2012, p. 63). Otro tema es la esperanza de las clases bajas, interpretadas por discípulos—guerrilleros que quieren acelerar el cambio necesario a nivel social y económico:

¿Este es el principio de la salvación?... Yo era minero; con la sangre que diariamente escupo presumo que me queda poca vida... Tengo mujer e hijos que se han quedado en el valle; quiero que ellos tengan siquiera un techo y una cama..., por eso insisto: ¿Para cuándo me prometen ustedes eso? ¿Me sirve para lograrlo la violencia? (p. 83).

La novela denuncia como antivalores la doble moral de los revolucionarios, la incapacidad de mantener sus principios y de mantener el liderazgo: “(Matías) no se anima a conducir la revolución violenta contra el imperialismo... Nos está traicionando al postergar el quizá el único anhelo noble de Judas: la liberación de nuestro territorio” (p. 140).

Como valor está la fe en el líder, la admiración y la inspiración que arrastra a sus seguidores: “el Maestro... llevaba la curación en Sí mismo y su inmunidad permitía que nadie pudiera detenerlo cuando se disponía a acercarse a cualquiera de estos infelices para sanarlo o acreditarlo en su fe” (p. 140). La fe sobredimensiona las expectativas hacia el líder: “esperábamos de un momento a otro Su supremo milagro: que echase a volar sobre la columna a la que estaba atado recibiendo azotes... y en ese preciso instante daría comienzo la gran revolución contra el imperialismo” (p. 143).

Entre los mitos que desarrolla está la pobreza y la falta de oportunidades como causa de la emergencia de enviados divinos que transforman la realidad a través de dogmas:

...quiero que me sigan como a uno que los guía por la senda estrecha y los conduce a un mundo mejor, a una mañana de ahorita, sin más esperas. Desgraciadamente, la espera ha de cimentarse con violencia porque no hay otro modo de apurar el tiempo que empujándolo (p. 49).

Las categorías estructurantes de la novela son tres. La primera es la esperanza-frustración en la promesa de cambio. La muerte del líder trunca el proyecto: “¿Qué será de su boina y de su estrella, qué de su fusil y su pistola, qué del martirio que lo crucificó en la espera, qué de la espera para su alma sola? ¿Qué de las multitudes por seguirlo?” (p. 132). La centralidad de la lucha puesta en el líder genera vacío en el discurso ante su ausencia. La segunda estructura es la ambivalencia cambio-permanencia por una revolución abortada: “Había sido un puro que quiere una revolución sin violencia (¿Cómo será posible?), para tomar el poder de un Reino que no es de este mundo... Por eso, lo traiciono, porque Él, con su pacifismo, me traicionó antes” (p. 46). Los valores se han invertido, el discípulo se marcha, la lealtad-traición, tercera estructura, es el tránsito obligado del dolor.

De la Vega reflexiona acerca del rol del revolucionario, a través de un ícono como el Che Guevara, quien es atrapado y asesinado en Santa Cruz. El autor desarrolla la perspectiva del guerrillero que sueña a partir de una utopía y termina huérfano ante la ausencia del líder: “¿Por qué te has muerto: che enemigo amigo?, ¿qué voy a ser ahora? ¿Mejor apóstol que tú?” (p. 67).

La incursión de Ernesto “Che” Guevara en Santa Cruz, entre marzo y octubre de 1967, buscaba implementar un foco de expansión del pensamiento comunista y antiimperialista, a través de la revolución armada y según el modelo de guerrilla rural (Sandóval, 2003, p. 65). Su persecución y asesinato movilizó a simpatizantes del pensamiento comunista, quienes “sacralizaron” su imagen volviéndolo un ícono. De la Vega nos lleva más allá del dogma, cuestionando el rol del mesías, las expectativas en los seguidores, en los apóstoles que acompañan su camino y replican sus ideas, con el desencanto posterior: ¿Seguirán esperando al Maestro? (p. 149).

A través de *Matías, el apóstol suplente*, De la Vega problematiza la guerrilla del Che Guevara en Bolivia y su labor dogmática, que encuentra apóstoles entre las clases bajas. Éstos, a su vez, encuentran en las promesas revolucionarias una salida a la situación de pobreza y marginalidad mediante la lucha armada:

Siempre creí en los buenos resultados que puede dar la violencia cuando urge la destrucción de viejos edificios ta tat ta tat... Por eso me uní a ÉL, pensando que bajo su comando derrotaríamos juntos a los que nos esclavizan y nos tratan como a una raza inferior (p. 46).

9. Crisis económica y social en *Jonás y la ballena rosada* (1987)

La novela de Wolfango Montes es un hito en la narrativa cruceña y boliviana, al ser ganadora del premio “Casa de las Américas”. Históricamente situada en 1983, habla de las familias cruceñas de clase acomodada, que están perdiendo sus recursos y su influencia política, debido al momento económico que atraviesa el país: el retorno a la democracia trae una fuerte crisis económica, hiperinflación e inestabilidad política y la entrada del narcotráfico. En este marco político y social, Jonás se presenta como un fracasado. Está casado con la hija de un empresario cruceño, sus aspiraciones son mínimas y se dedica a observar cómo la sociedad se va degradando por el desorden social y económico, la política prebendalista, el declive empresarial y el ascenso social de los narcotraficantes.

El relato gira en torno a Jonás, un abogado que ejerce de profesor de secundaria en una escuela fiscal. Crítico de todos los males urbanos, describe con detalle cada uno de los componentes de la decadencia social. Patroclo, suegro de Jonás, representa a la clase empresarial al borde de la quiebra, pretende conservar su nivel de influencia entre la clase alta cruceña. Como antagonistas del relato, los narcotraficantes buscan ascenso social a través del relacionamiento con una clase empresarial al borde del colapso.

Como temas principales están la crisis económica que degenera en una crisis social y de valores, que va desde la gestión pública hasta la clase empresarial, corrompidas por el narcotráfico: “los ministros y otras autoridades, cuya misión consistía en cuidar los intereses de la clase culta, desatendían la guardia para dejarse abanicar con cocadólares” (Montes, 2009, p. 64). La distancia social entre la clase alta y los nuevos ricos, los narcotraficantes, es un tema recurrente, ya que las circunstancias los vuelven socios, a pesar de las diferencias y el rasgo conservador de la clase alta empresarial: “la deshonestidad de los pichicateros no era contagiosa... el virus de esa deshonestidad no contaminaba ni siquiera los dólares de los traficantes, las personas de bien podrían manipular, usar ese dinero en negocios particulares, prestarlo, hacerlo crecer con total inmunidad” (p. 264).

La novela de Montes grafica el pragmatismo (conciencia real) de una clase social respecto a su necesidad de sobrevivencia en momentos de crisis. Dentro de una sociedad profundamente corrompida por el poder económico, el conservadurismo deriva en doble moral: “nunca existió gobierno que favoreciera más la compadrería. Hoy por hoy valen tanto los padrinzgos que las autoridades fingen ser enemigas del favoritismo” (pp. 92-93). Sin embargo, la emergencia de un grupo social distinto, con mayor poder adquisitivo, genera susceptibilidades que finalmente son superadas al inyectar el capital económico, que los empresarios necesitaban. Patroclo, suegro de Jonás, inicialmente rechaza la llegada de los narcos cuando emprende “...una cruzada contra los pichicateros. En la asamblea anual de su club afiló su labio y logró que se prohibiese el ingreso a la entidad a traficantes de cocaína” (p. 146). Pero, finalmente, acepta la ayuda económica de los mismos para salvar su empresa: “el empresario cruceño Patroclo aprendió que se puede permanecer honrado y conviviendo, asociándose, estableciendo lazos consanguíneos con la ilegalidad” (p. 264).

Jonás interpela a la sociedad y sus vicios, desde el nihilismo de quien ha perdido toda esperanza en la humanidad: “No quiero tener éxito- respondo... Porque soy el más perfecto fracasado de mi promoción” (p. 49). Y este nihilismo, esta crítica negativa, viene a ser la única mirada seria y positiva frente al desorden. Al no ser ambicioso; no es corruptible, no encaja en los sectores viciados de la sociedad.

Determinando los mitos, en las anteriores novelas vimos el discurso de una cruceñidad como raza “incontaminada”, en el intento de establecer distancia entre clases sociales por origen. Todo lazo con mestizos iría en contra de un “valor” de las clases altas. En la novela vemos que se denuncia el deseo de ascenso social por parentesco, cuando los narcotraficantes se relacionan con las hijas de los empresarios. Patroclo reclama a su hija por esta situación: “Está manchando mi nombre... la muy insensata está enamorando al hijo de un pichicatero de nuestra ciudad” (pp. 246-247). El relato presenta al narcotraficante como un hombre “moreno, bigotes afilados, rasgos mestizos. De sombrero y guitarra en la mano, se lo confundiría con un mariachi...” (p. 158). Desde el aspecto educativo y social, son vistos como “pichicateros millonarios y vulgares necesitados de un baño de civilización y buenas maneras” (p. 184).

Las categorías son el conservadurismo-pragmatismo de la sociedad cruceña y la integridad-corrupción de las instituciones públicas y privadas del país. Respecto al conservadurismo-pragmatismo, es importante ver el momento histórico que denuncia la novela, con “inflación de veinte o sesenta por ciento

diaria” (p. 15), un gobierno débil que “no fija los precios y controla mejor el contrabando” (p. 22) y con un “ejército de especuladores (cambistas), que en medio de la miseria colectiva, estaban perpetuamente negociando” (p. 35). La contrariedad entre el conservadurismo y su necesidad de sobrevivir hace de la sociedad cruceña un ente pragmático en lo operativo; pero conservadora en lo discursivo, ya que las influencias de las familias en las instituciones continúan, y Jonás lo denuncia: “hace años que rechazo las colocaciones convenientes agenciadas por la familia de mi esposa” (p. 34).

La visión de mundo de Montes presenta una crítica ácida de la sociedad cruceña desde la mirada de un hombre sin ambiciones y, por lo tanto, incorruptible. El proceso de penetración de los narcotraficantes en la sociedad es inmediato y profundo: “Esos delincuentes dominan todos los sectores de la sociedad... Hay que detenerlos” (p. 143). Pero la sociedad es pragmática y pasa de la condena a la justificación: “Si la policía... desempeña sus obligaciones, apresaría a todos los narcotraficantes. En consecuencia, se dejaría de bombear al país el único dinero que lo mantiene vivo y sufriríamos la hambruna de la historia” (p. 175).

Jonás y la ballena rosada es una novela controversial por el momento en que ve la luz (1987), ya que el país se encontraba sumido en el auge del narcotráfico. Al fijar el relato en 1983, refleja la situación política y económica reinante: “Durante el gobierno de la UDP, la crisis dio lugar a protestas en los comités cívicos... orientados a evitar pérdidas por la distribución de recursos a las regiones... el desabastecimiento... las políticas económicas” (Sandoval, 2003, p. 150). El pragmatismo, que la novela denuncia, evidencia cómo “en la sociedad cruceña, el narcotráfico había carcomido muchas instituciones... había una aceptación no reconocida hacia quienes “traían dinero y progreso a los pueblos” (p. 150).

Si le diéramos un rol social a la literatura, *Jonás y la ballena rosada* hace una serie de sensibles denuncias a una sociedad en crisis, cuando la conciencia respecto al narcotráfico comienza a despertar. En 1986 es asesinado el investigador cruceño Noel Kempff Mercado, a manos de un grupo de narcotraficantes, durante una expedición científica, junto a varios de sus acompañantes. Este acto “provocó una reacción de rechazo y censura social hacia el narcotráfico” (p. 151). La novela también cuestiona el accionar de las autoridades y las instituciones, como espejo de una sociedad pragmática y profundamente corrompida por el compadrazgo y las influencias de la clase política y económica.

10. Santa Cruz durante el siglo XX en *Tardes antiguas* (1995)

Esta novela, escrita por Enrique Kempff Mercado, ofrece una revisión histórica de la vida cruceña a partir de los recuerdos del protagonista, Alejandro Zavala, relatando los sentimientos y vivencias de un hombre nacido en una sociedad feudal, llena de inequidad y distancias sociales. Escribir una novela que cuenta el proceso de cambio cruceño, de sociedad semirural a urbana, es un balance necesario que, como intelectual, Kempff realiza en puertas del cambio de siglo. El relato es una mirada crítica a la forma patriarcal como se manejó la vida cruceña, así como a los vicios y abusos que legitimaron el poder de una clase sobre el resto de la población.

Se cuenta, en primera persona, la vida de Alejandro Zavala, pero desde el recuerdo. Alejandro viejo y solo, es visitado por los fantasmas de quienes formaron parte de su vida. Entre la tiranía y el desgano, se muestra crítico frente a sí mismo y a los otros personajes, con los que construye arquetipos muy cruceños y a la vez muy latinoamericanos: una sociedad estamental, patriarcal, rota por la modernidad.

Los temas principales son: poder del patrón en la hacienda cruceña, el rol de las mujeres y la situación de semiesclavitud de los criados. El patrón es el dueño de la vida de todos los que dependen de él. Alejandro identifica a su abuelo materno como un tirano: “(mi abuelo)... nació rico y se volvió más rico aún con su próspera empresa inmobiliaria y su almacén de ultramarinos. De buena familia y muy bien relacionado con las “altas esferas”, se le subieron los humos y también los malos humores” (Kempff, 2009, p. 17). El sometimiento de las mujeres y su rol de servicio es permanente: “mi abuela, doña Rosa, andaba por los aposentos interiores... temblando de miedo ante los frecuentes accesos de cólera de don Marcelino” (p. 15). Finalmente, la situación de semiesclavitud de la servidumbre en el campo, como lo cuenta la sirvienta Isidora: “mi madre era muy pobre y quedó contentísima de que el señor González me tomara de sirvienta sin sueldo, por la casa y la comida. Se la doy a mi hija con nalgas y todo, le dijo mi madre” (p. 139).

Uno de los antivalores más denunciados es la violencia como legitimadora del poder: “...don Marcelino Román... sencillamente se sentía autorizado para delinquir porque era poseedor de dos armas invencibles; dinero y poder, así de simple” (p. 226). La estratificación social naturalizaba la violencia: “Don Marcelino era un señor feudal, el todopoderoso, del dios de la venganza” (p. 87). De la violencia ejercida por el gamonal, la historia nos lleva a la estrategia

de sometimiento del Estado, durante la dictadura militar: "...habían hecho grandes progresos en materia de represión política. La vocación de destrozarse al opositor era una sagrada herencia republicana" (p. 124). Ejercida sin discriminar género ni edad, la represión obligaba a "...confesar los delitos que había cometido contra el Estado y los que no había cometido" (p. 126).

Respecto a los valores, *Tardes antiguas* es el recorrido de una vida marcada por la violencia, tanto física como simbólica, que en su fase final se torna reflexiva hacia el dolor causado. No hay arrepentimiento en Alejandro, ni justificativos hacia su abuelo, por ello la vejez solitaria, tormentosa, es un purgatorio necesario para la reflexión: "Yo nunca tuve ilusiones, ni en mis años más jóvenes. La búsqueda permanente de dinero y poder cierran las puertas a los sueños de felicidad" (p. 177).

El pensamiento patriarcal obliga a las mujeres a abandonar proyectos ante castigos severos: "Daniela dijo: -Voy a ser escritora-... -¿Escritora? -tronó el padre- . -Vas a ser ama de casa como toda mujer que se respete. ¡Escritora!" (p. 134). En la servidumbre femenina también se ve: "Nosotros, los hijos, estábamos a cargo de las dos criadas de la casa que eran nuestras sirvientas y nuestras mentoras a la vez. Eran criadas "propias", nativas..." (p. 32). Otra creencia es la propiedad de los patrones sobre la vida de los trabajadores, los "criados", que trabajaban por techo, ropa y comida, sobre los cuales se decidía impunemente: "Entre varios peones amarraron a los dos sirvientes y Nicanor los capó con el mismo cuchillo con que había capado a los novillos. Los aullidos de los sirvientes se perdieron en el monte. A ninguno de ellos se le habría ocurrido protestar o denunciar la mutilación" (p. 87).

Una de las categorías estructurantes es el paso aldea-ciudad de Santa Cruz: el tránsito de la casa señorial donde "el salón era muy grande... con grandes espejos de marcos dorados, piano de cola, sillas vienesas y una espesa alfombra color borra de vino..." (p. 15), para concluir con una ciudad: "Se construían nuevos edificios, se trazaban nuevas carreteras, se multiplicaban los vehículos. La gente hablaba con jactancia de la moderna infraestructura, de la proliferación de los servicios: alcantarillado, pavimentación, energía eléctrica, aguas potables" (p. 123). Otra categoría es raza blanca-mestiza, la pertenencia de clase, que continúa como discurso a pesar de los cambios y el progreso: "-¿Acaso vamos a permitir que nuestros hijos se casen con cualquiera?... -Si una se descuida termina emparentada con gente de medio pelo" (p. 49).

Sobre la visión de mundo, *Tardes antiguas* nos presenta una mirada nostálgica del siglo XX, cuando este se acaba, revisando los vicios del pasado que quedan

como fantasmas en el presente. La decadencia del protagonista es también la decadencia de una era violenta, con su estilo de vida basado en la diferencia racial, social y económica.

En la fase explicativa, vemos que la llegada del desarrollo a Santa Cruz generó grandes cambios: “Una sociedad pueblerina, estamental y homogénea ha sido reemplazada por otra urbana, estructuralmente heterogénea...” (Waldmann, 2008, p. 29). El pasado aún late en la mente de quienes miran con nostalgia el pueblo de antaño, donde el reconocimiento y el poder eran el mayor capital de las familias. Kempff nos trae el pasado cruceño, lo desnuda y lo recorre con un espíritu crítico sin evadir detalles. La construcción de la atmósfera de antaño, de personajes y situaciones a través de la narración del protagonista, genera la complicidad necesaria para entender las condiciones en las que vivían las familias, la cultura conservadora y los cambios que como sociedad se fueron gestando. Pero ante todo nos muestra la idiosincrasia del cruceño, ajeno a los grandes problemas, concentrado en su disfrute: “Celebrábamos los golpes de Estado con verbenas populares, las elecciones con la banda, los alzamientos militares con trago. En el fondo no se nos daba un pepino por esas cosas” (Kempff, 2009, p. 47).

11. La mirada femenina en *Las Camaleonas* (2001)

Giovanna Rivero lanza una propuesta intimista que explora las visiones que tienen las mujeres tanto de sí mismas como de las otras, de la familia y de los hombres. Su protagonista, Irina o Azucena, busca respuestas a su tedio e inseguridad conyugal en las visitas a su psiquiatra, lugar donde también acuden mujeres con otros conflictos. Su esposo, Claudio, es un padre amoroso y buen compañero, lo que conflictúa más su ambigüedad: continuar el matrimonio o terminarlo. Las otras pacientes de Alessandro, el psiquiatra, presentan patologías complejas, enfermedades y manías; pero Azu no. En ella, el problema es más profundo, es existencial, y va por la búsqueda del lugar de la mujer a las puertas de un nuevo milenio.

La novela muestra un hilo argumental único: Azucena y su inseguridad frente al matrimonio. Esta inseguridad nace de la extrañeza de sí misma: “la mujer que él tiene es otra, soy yo y no soy yo. Esquizofrenia, frigidez, histeria, patologías matrilineales... despersonalizarse, Azu, fragmentarse, separarse en muchas...” (Rivero, 2001, p. 30). Esta inseguridad también es vivida por otras mujeres con las cuales acude al psiquiatra buscando respuestas.

Como tema principal está el concepto de realización de la mujer, que pareciera construirse en función de otras, a partir de rivalidades y comparaciones en el afán competitivo de “ser” lo que las otras no son. A partir de esta diferencia la protagonista plantea su problema: “la locura esquizoide de ser hembra, la histeria femenina” (p. 30). Ante el “ser” de confección propia, están los otros, las otras: “Las mujeres imaginan rivales imbatibles, mujeres fatales que les roben el sueño, quieren motivos para montar histéricas escenas de celos” (p. 92).

Respecto al análisis de la conciencia real, la femineidad asociada a la belleza es un problema debido a este afán competitivo. Azu evidencia esta característica de la sociedad de consumo: “...no ser bella, no ser hermosa, no ser vulgar o común, que es lo mismo, no ser” (p. 16). El NO ser, a partir del aspecto, como si la belleza fuera un recurso vital de existencia de una mujer frente a otra: “... su belleza excluyente, se solidariza con mi uniformidad de mujer anónima” (p. 16). Frente a la vida, otro antivalor que *Las Camaleonas* evidencia es la imposibilidad de la duda, del rol que la mujer debe jugar en la sociedad, sin cuestionar su deseo de asumirlo. ¿Se puede dudar del matrimonio sin sentirse culpable? “Es la duda, ese hilo fino, de plata, que nos mantiene pendientes de una posibilidad, o de una negación, la que va agotando mi matrimonio” (p. 37), “La duda que es desamor, hastío, rutina, tedio, pasiones guardadas” (p. 38).

Sobre los valores, la maternidad presenta otra fase de ser mujer, de armar un proyecto, de hijos que vienen a generar vínculos, a construir la felicidad:

“Qué rico el puchero español, mami!– elogiaron los chicos.

–Tu madre siempre ha cocinado muy bien– él.

–Es mi obligación, me gusta hacerlo– ella” (pp. 34-35).

Pero es una felicidad frágil y va ligada a la conformación familiar, con decisiones que traen consecuencias: “Si dejo a Claudio deberé cargar, como es debido, con mis dos críos al mejor estilo canguro mochilero, canguro errante, canguro a dedo. ...madre abnegada, hasta mi estación final” (p. 46).

Sobre la determinación de los mitos, se cuestiona el sentido de pertenencia como una necesidad humana que determina la construcción de grupos por afinidad, apuntado al sometimiento por encajar en él. Azu, la protagonista, debe retomar sus relaciones sociales: “sólo por hoy, por este encuentro glamoroso de mujeres reconstruidas me gustaría ser ella... reír con la risa de mujeres nocturnas, reír a carcajadas...” (p. 78). Un mito que la novela revela es la relación belleza-amor, como condición para generar lazos: también las mujeres bellas aman hasta el margen de su dignidad, también los hombres seductores aman y

se dejan amar. Los hombres y mujeres hermosos deben amar con más ahínco, con mayor empeño, y exigir un afecto de igual calidad, porque la belleza suele confundir los sentimientos, robarse el espíritu del cariño, consumirlo en deseo. Los feos, los mediocres, los normales, sabemos a ciencia cierta distinguir al amor cuando se planta en el umbral de la puerta (p. 138).

Las categorías estructurantes pueden ser grupadas en dos pares: aliado-enemigo y belleza-anomia. El relato muestra la construcción de una identidad femenina frente a dos referentes: el hombre y la femineidad. El hombre es ese aliado-enemigo, a quien se debe conquistar, pero de quien deben cuidarse: “No es bueno darle armas a un hombre, el hombre siempre es el enemigo, no sabe perdonar, al menos eso aprendí en esta terapia” (p. 59). Respecto al ideal de belleza, la novela plantea el aspecto como un escudo o como arma artificial, donde algunas se refugian y otras salen heridas: “Definitivamente somos bárbaras. Un grupo de mujeres guerreras es de temerse. Henos allí, corrido el velo de la apariencia en nuestras caras maquilladas... Me retiro de mí misma, despavorida, aullando de dolor porque me desgarró” (p. 79).

La novela entrega una reflexión profunda respecto a los problemas “reales” y los “artificiales”, ya que esta búsqueda existencial de la protagonista por encontrar respuestas al tedio marital, la lleva a evaluar el medio en el que vive, los valores de la sociedad y los verdaderos problemas: “otras mujeres deben controlar cosas más graves, mucho más graves, maridos celosos que las golpean, infidelidades descaradas, soledad, pobreza” (p. 86).

En la fase de explicación podemos decir que uno de los referentes sociales que se tiene de la ciudad de Santa Cruz es el aspecto de sus mujeres. Al igual que en muchas ciudades latinoamericanas, el culto a la belleza femenina se festeja en certámenes de belleza, eventos publicitarios, ferias, fiestas costumbristas como el Carnaval. *Las Camaleonas* nos presenta esta disyuntiva femenina del ser, desde el aspecto hasta la esencia, desde la apariencia de mujer fuerte y el proyecto de vida. Otro elemento importante a destacar es la búsqueda de recursos de la mujer moderna para salir de sus conflictos: pedir ayuda. El papel del psiquiatra, Alessandro, es precisamente una de las estrategias de solución que la protagonista muestra ante sus problemas.

Finalmente, podemos decir que *Las Camaleonas* problematiza el lugar de la mujer tanto en la sociedad como en su proyecto de vida. Esta novela no toma la ciudad como un espacio separado por estratos sociales, sino por criterios estéticos. Las mujeres tienen un mandato social: ser bellas, ser fuertes, ser aparentemente felices. Y es en este espectro que Giovanna Rivero nos desnuda

a una mujer en sus temores, en sus cuestionamientos existenciales, y con una actitud acorde a la entrada de un nuevo milenio. La nueva mujer es mujer antes que madre, esposa o amiga. Es mujer antes que todo.

12. La Santa Cruz en un nuevo milenio en *Santo vituperio* (2014)

Santa Cruz de la Sierra (o San Lorenzo) es la protagonista en la novela de Homero Carvalho. A través del experimento del periodista Julián Paz Sanabria, de provocar la reacción social de veneración de una “santa urbana”, se ponen en evidencia tanto la idiosincrasia como las contradicciones de una sociedad heterogénea, discriminadora y profundamente conservadora. Las respuestas de la sociedad (o los grupos sociales) frente a una “prostituta supuestamente milagrosa”, van desde la exacerbación de comités y círculos femeninos, hasta la aparición de todo un sistema de negocios y servicios relativos al lugar de veneración de “Santa Inés de las Muñecas”. Carvalho evidencia que una ciudad moderna no está compuesta por hermosas avenidas, edificios y cafeterías, sino por una sociedad madura y respetuosa de sus ciudadanos.

El principal hilo argumental está en el experimento que realiza el periodista Julián Paz, al iniciar el ritual de encender velas en el lugar donde hubo un feminicidio y diseminar rumores acerca de los milagros de la prostituta asesinada. Las prostitutas y su organización en torno a la santa, así como las devociones que va despertando la divinidad profana entre las clases bajas, conforman el segundo hilo argumental. Como tercer relato está la reacción de la institucionalidad *sanlorenceña* frente las manifestaciones populares de fe hacia “Santa Inés de las Muñecas”.

Entre los temas principales está el conservadurismo de las clases medias altas y altas de la ciudad como una herencia estamental vigente. Al estar organizadas en espacios institucionalizados, estructurados de forma orgánica, se manifiestan en cadena ante cualquier situación que se desmarque de sus creencias: “Dicen que un grupo de locas anda pidiendo que canonicen a Inés y que las damas de la Congregación de María han lanzado el grito al cielo ante esta posibilidad” (Carvalho, 2014, p. 83). La fe popular, que moviliza a las personas en busca de milagros, es una respuesta a las carencias y la falta de referentes (autoridades) que los protejan. Entre los seguidores de “Santa Inés”, Julián logra este testimonio: “Lo único que le digo es que ella me salvó de morir y

me rescató del pecado, ahora estoy buscando trabajo y, mientras tanto, ayudo a quienes buscan consuelo en Inés. Amén” (p. 58).

La estratificación social de la ciudad es un antivalor, genera antagonismos de clase que se manifiestan en situaciones de crisis. En *santo vituperio* es el espacio en donde se discute el uso legítimo de símbolos de fe por parte de una clase conservadora, cuestionando a las clases bajas cualquier tipo de religiosidad, de símbolos, de manifestación: “A nosotros nos cuesta mantener a nuestras familias unidas y bien criadas para que vengan seudoprofetos y les hagan creer que hasta una “cunumi” loca puede ser santa...” (p. 127). La estratificación no es sólo económica, ya que los espacios físicos también están en disputa:

Como dignas mujeres de nuestro pueblo no podemos quedar indiferentes ante la muchedumbre de marginados que ha tomado un sector de la ciudad, bajo el pretexto de adorar una falsa santa y lo ha convertido en un muladar en el que se mezclan vendedores de estampitas con traficantes de drogas... (p. 125).

El rol de los medios de comunicación deja su compromiso informativo por la espectacularización: “Al cabo de dos semanas de la muerte de Inés, la fiesta mediática parecía haber llegado al paroxismo” (p. 59).

Respecto a los valores, la aparición de referentes de fe cercanos al pueblo, con características y vidas similares, despierta en las personas una esperanza y búsqueda de protección distintas: “Es la santa de los que no tienen nada que perder, todos los pueblos tienen una” (p. 99). Otro testimonio indica: “mirá, esta medallita me la regaló mi empleada, es para que lo cuide me dijo, como usted es tan trasnochador nadie mejor que la Inesita para protegerlo de los maleantes” (p. 101).

Determinando los mitos, vemos que la distancia social se traslada también a la fe, como si existiera una barrera natural entre pobres y ricos que determina la vida, las creencias, las esperanzas:

A la mamita de Cotoca y a las vírgenes de Urkupiña y Copacabana las consideran deidades mayores y por eso la gente de todos los sectores sociales les pide grandes cosas... Con Inés, en cambio, los protagonistas principales de las peticiones son los humildes, los marginados, los que saben que su peor pecado es la pobreza y que nunca podrán salir de la miseria... (pp. 98-99).

Podemos decir que *Santo vituperio* presenta dos dualidades contradictorias: la legitimidad-ilegitimidad de “Santa Inés” como símbolo religioso, así como el rol (asumido) por la mujer cruceña de ordenar-desordenar la tranquilidad y la vida de la ciudad. La aparición de una “santa de la calle” (p. 65), de veneración

popular, inspira en las clases bajas el derecho a creer, a realizar actos en función de su creencia: "...el lugar donde fue asesinada se ha convertido en una especie de santuario que cada día atrae a más gente, aglomerándose y rogando por milagros; las iglesias se están vaciando y los fieles se amontonan en dicha esquina" (p. 52).

Ante la aparición de la Santa, se organiza una "iglesia" que se adueña del rito, lo legitima para sí misma: "La Hermandad de las Muñecas", había monopolizado los rezos nocturnos y quien deseaba un favor especial de la santa debía recurrir a ellas para implorar sus bendiciones y dejarles dinero en la urna" (pp. 66-67). Esta situación es leída como desorden por parte de las mujeres de clase alta, quienes cuestionan la ilegitimidad de la "Santa de la calle" y se disponen a ordenar el caos con un "Comité de Defensa de la Fe, cuyo propósito será realizar acciones específicas para salvaguardar nuestras creencias religiosas y nuestras buenas costumbres que, hoy por hoy, están siendo avasalladas y puestas en duda por cierta gente ignorante que santifica a cualquiera" (p. 126).

Entre los roles sociológicos de la religión está la protección, ya que brinda la sensación de acompañamiento en situaciones de crisis, por lo que feligreses acuden a ritos y oraciones ante necesidades inmediatas. La religiosidad popular no es crítica, encuentra "señales" que remitan a lo sobrenatural y lo canaliza hacia la fe:

Los ritos... podían ser causados por una aparición, una imagen impresa en las rocas... y listo, se desencadenaba el rito con todo su melodrama y parafernalia popular. Primero la romería de los vecinos, luego las cámaras de televisión, y, en seguida, toda la ciudad peregrinando en busca de milagros (p. 63).

Carvalho nos muestra un rasgo de la idiosincrasia cruceña: "siempre fue así, peor era antes cuando éramos un pueblito, no ha cambiado nada, solamente que ahora somos un pueblote, un pueblo preso en una ciudad inmensa, infinita, inacabable" (p. 84). La mentalidad conservadora y la marcada estratificación social se pone en evidencia en el ejercicio de las manifestaciones culturales: Carnaval, Semana Santa, actos cívicos, actos religiosos, etc. Podemos decir que Carvalho ha hecho una interesante representación de una sociedad anclada en la nostalgia de antaño, intentando mantener sus niveles de influencia.

Santo vituperio evidencia la conformación social de Santa Cruz, o San Lorenzo, y estratifica sus espacios físicos: los cafecitos elegantes, los barrios cerrados, la plaza principal, el comité cívico, la calle de las prostitutas, etc. También marca dos estratos en conflicto, que marcan sus diferencias en momentos de crisis. Las mujeres son el brazo operativo de la clase alta conservadora "... las mu-

jeros lorenceñas somos bravas y cuando nos enojan es mejor que, los que nos provocaron, deaparezcan de la faz de la tierra” (p. 126). Frente a esta realidad emerge otra, con otras necesidades: “(los pobres) le imploran lo necesario para vivir, pequeños milagros, con eso les alcanza” (p. 99).

13. Hallazgos

El presente artículo ha pretendido identificar las características constitutivas de la narrativa cruceña a través de novelas publicadas desde 1946 a 2020, reconociendo elementos como la identidad regional y el contexto político-social que pueden habitar el relato.

Inicialmente vimos que la narrativa cruceña, desde 1864 hasta 1964, desarrolla un primer momento que describe el pasado con matices nostálgicos, lo que llamaremos “la tradición”, ya que la mirada está centrada en los paisajes, costumbres y acervo cultural local. Para acercarnos a la identidad y las características de la novela cruceña de los últimos 75 años, analizamos una obra representativa por década, a fin de conocer las voces y los temas, problemáticas y contextos.

El análisis de las novelas fue realizado bajo la metodología del “Estructuralismo genético” de Lucien Goldmann, que permite relacionar la obra con el contexto, ya que considera que toda obra artística tiene como génesis la vivencia del autor en un entorno económico, político, social, etc., que lo afecta, trasladando la estructura de lo social a la estructura de la obra. Como resultado obtuvimos estas impresiones:

- Los escritores cruceños han visitado varios géneros y subgéneros: la novela realista, la novela política y la novela moderna. En el caso de *Las Camaleonas*, su propuesta es intimista, desde la construcción de un mundo femenino cruceño, con sus problemas y desafíos.
- Con respecto al análisis genético, se evidencia una mirada nostálgica al pasado, a la Santa Cruz aldea, de administración feudal y prácticas medievales, evocando el capital económico y social de las familias acomodadas. El patriarcado es visto como omnipotente sobre los bienes, familia y peones que tiene a su cargo. El perfil del patrón, el gamonal, varía entre tirano y justo, cariñoso o déspota, pero siempre velando por mantener el buen nombre familiar bajo su celosa mirada. Las mujeres madres, abuelas, hijas, tienen el rol del cuidado y la atención del esposo y la familia.

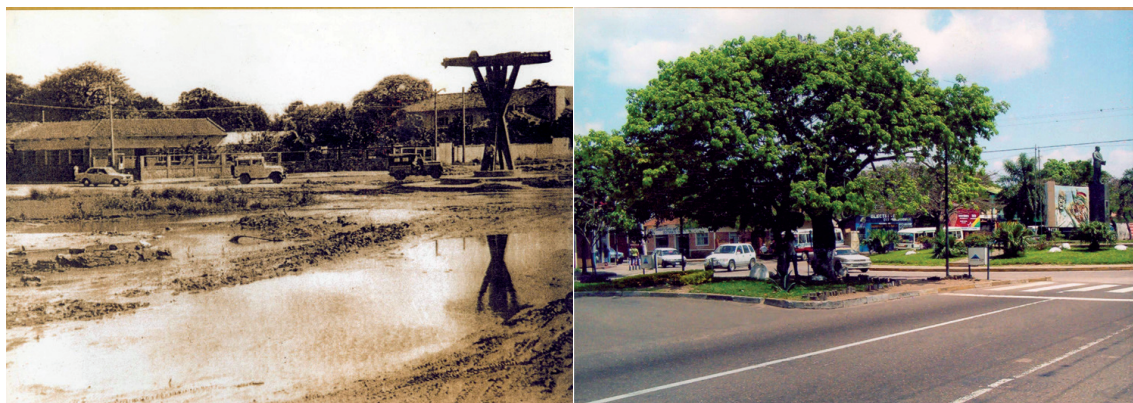
- La ciudad es un personaje que participa del relato, que va mutando a través del tiempo: inicialmente es un pueblo descuidado, sin servicios, de calles polvorientas y casuchas, para pasar a la expansión y el crecimiento con la llegada del desarrollo. Ya en puertas del milenio, Santa Cruz tiene barrios exclusivos, lugares elegantes, y en pleno siglo XXI, la modernidad llena los espacios.
- En la novela política evidencia la diferencia de clases sociales, herencia de la hacienda cruceña, que deviene en pobreza y miseria. La lucha por el cambio social, por una revolución que dignifique y otorgue oportunidades a las clases bajas, muestra que Santa Cruz no tuvo un pasado bucólico, que hubo liderazgo, ideología y lucha de clases.
- La novela de los últimos 40 años dibuja una Santa Cruz moderna y fragmentada, que está plagada de “institucionalidad”: organizaciones que reúnen por afinidad, actividad e intereses. Desde organizaciones cívicas, empresariales, sociales hasta religiosas, trabajan bajo un modelo de pensamiento conservador, que establece barreras de entrada a sus círculos selectos, y pretende regir bajo sus normas y valores el funcionamiento de la ciudad.
- Los escritores son más numerosos que las escritoras, esto se refleja en nuestra muestra: solo encontramos una mujer que trabaja el género, ya que en Santa Cruz ellas cultivan más el cuento y la poesía. Por este motivo, *Las Camaleonas* es un paseo obligado para entender la narrativa cruceña desde la perspectiva del otro género.
- La escritura femenina plantea otra manera de entender la ciudad, la sociedad y el entorno. Está más centrada en construir mundos internos y reflejar problemáticas existenciales y familiares más que el contexto político, elaborar paisajes o hacer un mapa social. La mirada intimista observa otra dimensión de la cruceñidad: las mujeres, a la vez universales, con problemas comunes porque viven en un mundo común, afectadas por los mismos conflictos de la mujer moderna.
- Los estratos sociales más bajos siempre están presentes, definidos desde la servidumbre y el sometimiento obediente, pasando por la rebeldía guerrillera, la ambición de los narcotraficantes y, finalmente, por “la chusma” de los barrios alejados. Están presentados con rostros morenos, rasgos indígenas, mínima educación y costumbres vulgares.
- La novela cruceña muestra la ausencia del Estado en el desarrollo de la ciudad, así como la corrupción de las autoridades, la clase política viciada,

acomodaticia, corrupta, relacionada con las clases altas, manteniendo sus privilegios y beneficios. Instituciones como la Policía forman parte del conjunto corrupto de las instituciones públicas.

En fin, la novela cruceña es un registro valioso para entender la idiosincrasia, la historia y la identidad regional. La calidad de la novela cruceña se debe a sus escritores, a su sensibilidad y talento para narrar una forma de vivir y de sentir la vida en Santa Cruz.

Referencias

1. Barbery, O (2009 [1963]). *Zapata*. Santa Cruz: La Hoguera.
2. Carvalho, H. (2014). *Santo vituperio*. Santa Cruz: Lewi Libros.
3. De la Vega, J. (2012). *Matías, el apóstol suplente*. La Paz: Plural.
4. Dory, D. (2011). *Una aproximación a la literatura cruceña 1864-1990*. Santa Cruz: Ed. El País.
5. Finot, E. (1946). *Tierra adentro*. Buenos Aires: Editorial Ayacucho.
6. Goldmann, L. et al. (1968). *Sociología de la creación literaria*. Buenos Aires: Nueva Visión.
7. Kempff, E. (2009). *Tardes antiguas*. Santa Cruz: La Hoguera.
8. Montes, W. (2009). *Jonás y la ballena rosada*. Santa Cruz: La Hoguera.
9. Rivero, G. (2001). *Las camaleonas*. Santa Cruz: La Hoguera.
10. Romero, S. (2015). *Las Claudinas. Libros y sensibilidades a principios del siglo XX en Bolivia*. La Paz: Plural.
11. Sandoval, D. (2003). *Santa Cruz: economía y poder*. La Paz: Fundación PIEB.
12. Svampa, M. (2006). *El dilema argentino: civilización o barbarie*. Buenos Aires: Taurus.
13. Waldmann, A. (2008). *El hábitus cambia. Estudio etnográfico sobre Santa Cruz de la Sierra*. Santa Cruz: El País.



Izquierda: Vista del monumento al "Carretón". Avenida Viedma esquina Sucre (1er. Anillo) - Año 1967 aproximadamente.
Derecha: Vista de la rotonda del monumento al Dr. Melchor Pinto. Avenida Viedma esquina Sucre (1er. Anillo) - Año 2005.

DOI: <https://doi.org/10.35319/10.35319/rcyc.202248290>

La festividad de Semana Santa en una comunidad chiquitana

The Holy Week Celebration in a Chiquitano Community

Mario Arrien Gutiérrez*

Resumen

A partir de un estudio etnográfico se presenta el desarrollo de la festividad de Semana Santa en una de las comunidades más tradicionales de la Chiquitania. Concretamente se presenta con detalle las ceremonias del Viernes y Sábado Santo, así como del Domingo de Pascua. Este trabajo se centra más en las formas de organización y realización de las festividades que en el campo de los significados chiquitanos de las mismas.

Abstract

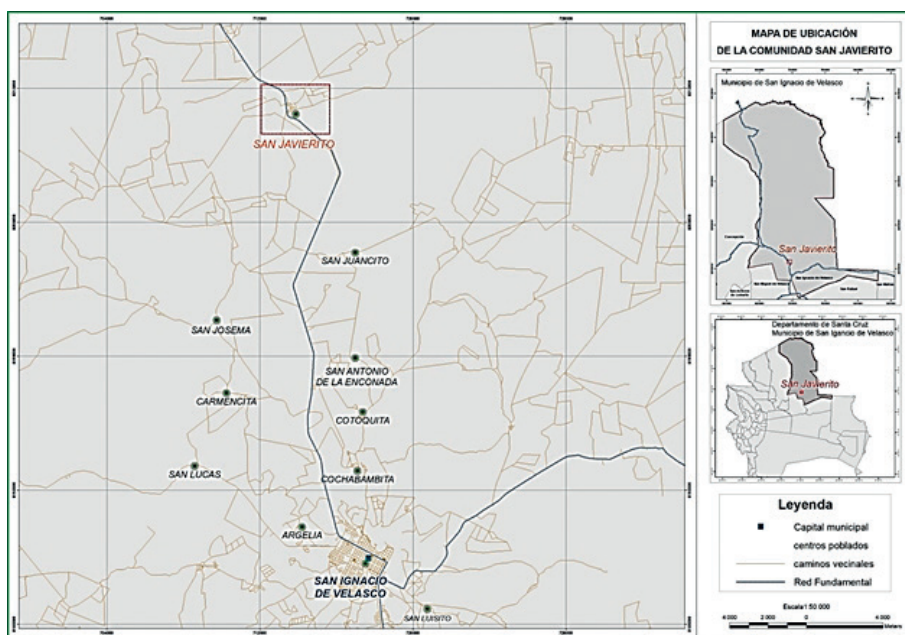
Based on an ethnographic study, this article presents the celebration of the Holy Week festivity in one of the most traditional Chiquitano communities. This article focuses in detail on the celebration of the ceremonies of Holy Friday, Holy Saturday and Easter Sunday. This work focuses specially on how the festivities are organized and the celebration of the festivities themselves rather than on their significance for chiquitano people.

* *Magister der Philosophie* mención Antropología Sociocultural, Universidad de Viena, Viena, Austria. Profesional investigador del Departamento de Patrimonio, Secretaría Municipal de Cultura y Turismo; *Adjunct Lecturer* del Centro de Investigación de Lenguas y Culturas, Universidad James Cook, Cairns, Australia.
Contacto: arrienmario@yahoo.com

Este trabajo no entraña conflicto de interés con institución o persona alguna.

1. Introducción

El presente artículo se cimienta en investigaciones de campo etnográficas realizadas en la comunidad indígena chiquitana de San Javierito, ubicada a 25 km de la población de San Ignacio de Velasco, provincia Velasco, departamento de Santa Cruz, Bolivia (Mapa 1). Entre los años 2017 y 2019 se efectuaron visitas periódicas a la comunidad para investigar las festividades religiosas del ciclo litúrgico anual, así como mitos y cuentos tradicionales chiquitanos. Se realizó el registro etnográfico de las festividades, utilizando el método de la observación participante (Malinowski, 1984, pp. 23-50), realizando un registro escrito, fotográfico y audiovisual de las mismas y entrevistas semiestructuradas a informantes clave de la comunidad. En particular, realicé el registro etnográfico de la festividad de Semana Santa en los años 2017 y 2019. Durante las estadías de campo se efectuaron igualmente entrevistas semiestructuradas a informantes clave sobre diversos aspectos relativos a la organización, realización y contenido de la festividad de Semana Santa.



Ubicación de la comunidad de San Javierito

En relación con su importancia, el patrimonio cultural inmaterial chiquitano es poco conocido y ha merecido escasa atención y difusión, salvo notables excepciones (como ser Falkinger, 2010a, 2012; Parzinger, 2018; Parzinger y Cabildo Indígena de San Miguel de Velasco, 2016, Rozo, 2011). El objetivo

de mis investigaciones ha sido aportar a la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial chiquitano. En particular de las principales festividades religiosas del ciclo festivo anual de la comunidad de San Javierito, que se caracteriza por ser una de las comunidades chiquitanas que mejor ha mantenido viva y desarrollado esta herencia cultural jesuítico-chiquitana.

Hago llegar mi gratitud por la invalorable amistad, cooperación y hospitalidad brindada en su comunidad de San Javierito a José Macoñó Tomichá, primer maestro de capilla, Dolores Putaré Dorado, José Tomichá Chuvé (†), segundo maestro de capilla, Francisco Chuvé Ayala cacique general y Francisco Manacá Tomichá cacique principal del cabildo, gestión 2017, Esteban Tomichá Vaca cacique general del cabildo, gestión 2018, Juan Putaré Tomichá cacique general del cabildo, gestión 2019, José Chuvé Putaré (†), primer cajero, Vicente Casupá Chuvé, primer lancero, Marcia Poicheé Macoñó, Liliana Vera Tosubé, vicepresidenta de la junta escolar, Margarita Casupá Chuvé, primera barrendera, Juan Vaca Macoñó, tercer banderero, Miguel Antonio Saucedo Chuvé, catequista y José Poicheé Orrurí.

Mi agradecimiento a Jürgen Riester (†), Paula Peña Hasbún, Luca Ciucci, Severin Parzinger, José Eduardo Paz Ortiz y Remberto Salazar por su valioso apoyo científico y personal. Asimismo, a Daniel Aguilera Vaca por su apoyo gráfico. El mapa de ubicación y el plano de San Javierito fueron elaborados por César Rivera. Las fotografías pertenecen al autor. Cualquier error que pudiera encontrarse en el presente trabajo es sólo responsabilidad del autor.

2. Los chiquitanos

El grupo étnico chiquitano es el pueblo indígena más numeroso de las tierras bajas de Bolivia, con una población de 145.653 personas según el Censo Nacional de Población y Vivienda de 2012 (Instituto Nacional de Estadística 2015, p. 29). Habitan en más de 400 comunidades y en las poblaciones mayores del extenso territorio conocido como la Chiquitania, que abarca las provincias de Ñuflo de Chávez, Velasco, Chiquitos, Sandoval y Busch del departamento de Santa Cruz (Riester *et al.*, 2006).

La cultura chiquitana actual se ha configurado en un proceso de transculturación que se origina en las reducciones jesuíticas de Chiquitos (1691-1767). Allí se inició un proceso de transformación y homogeneización sociocultural

que experimentaron los diferentes grupos étnicos nativos de la región¹, las diferentes *parcialidades* congregadas en las respectivas reducciones jesuíticas de Chiquitos, bajo un mismo sistema misional y una lengua general, el dialecto *tao* de la lengua chiquita (Matienzo *et al.*, 2011; Tomichá, 2002). Es necesario tener en cuenta que en cada reducción ocurrió una síntesis con características propias. Como bien lo formula Burkhard Schwarz “se ha visto que la etnógenes de los grupos étnicos chiquitanos estuvo ligada a sus respectivas reducciones, a su división interna en parcialidades y a las nuevas relaciones inter étnicas que se dieron en cada una de ellas a través de la organización política (el Cabildo) y religiosa (sobre todo mediante las fiestas). El referente de su identidad étnico cultural históricamente no fue una identidad imaginaria global, sino una identidad concreta regional” (Schwarz 1994, p.76). Este desarrollo continuó en la época misional post jesuítica y en el posterior periodo de la hacienda y el patronazgo, mostrando sus respectivas particularidades en las diferentes regiones de la dilatada Chiquitania (Martínez, 2018; Tonelli, 2004).

Por lo tanto, la cultura chiquitana actual no es una cultura homogénea, es más bien un conjunto de variaciones con similitudes, pero también con diferencias, que Schwarz (1994) denomina “sociedades regionales chiquitanas”. Podemos observar que las comunidades chiquitanas se encuentran nucleadas en el área de influencia de una antigua reducción jesuítica, de la cual provienen y que es su referente. De esta manera se identifican y son denominados como chiquitanos ignacianos (San Ignacio de Velasco), chiquitanos javiereños (San Javier), josesanos (San José de Chiquitos), entre otros (Riester *et al.*, 2006, p. 9). Además, existe al menos una sociedad regional chiquitana, la chiquitano monkox de Lomerío, que, sin evidenciar actualmente una relación directa con una antigua reducción ha desarrollado una identidad regional propia (Arrien y Viana, 2007). Estas sociedades regionales chiquitanas representan variaciones de una cultura y hablan diferentes dialectos de la lengua chiquitana (Galeote, 1996, pp. 30-31; Ciucci y Macoñó, 2018).

3. La comunidad chiquitana de San Javierito

La comunidad indígena chiquitana de San Javierito está ubicada en el municipio de San Ignacio de Velasco, provincia Velasco, departamento de Santa Cruz, Bolivia. La comunidad pertenece a la sociedad regional chiquitana de San Ignacio de Velasco. Registra una población de 957 habitantes, según los

1 Pertencientes a las familias lingüísticas arawak, chapakura, chiquito, otuqui, tupí-guaraní y zamuco.

datos del Censo de Población y Vivienda de 2012 (Instituto Nacional de Estadística, 2012). Es muy probable que aquella cifra se haya incrementado en esta última década. La fundación de San Javierito se remonta a los inicios del siglo XX, siendo una de las comunidades chiquitanas más antiguas de la región (Falkinger y ONG NAMEÉ, 2012, pp. 14-15).

San Javierito tiene una superficie comunal de 7.440,4799 ha, siendo la propiedad de la tierra comunal. La principal autoridad comunal la constituye el cabildo indígena; existen además la Organización Territorial de Base (OTB), el comité de agua, el club de madres y la junta escolar. La comunidad está ubicada a la vera de la carretera asfaltada que une San Ignacio de Velasco con Santa Cruz de la Sierra. Desde el año 2016 se beneficia con el servicio de electrificación de la Cooperativa Rural de Electrificación (CRE). Posee un pozo perforado, motor para bombear agua, tanque elevado y una red de agua domiciliaria, también, una posta sanitaria. La Unidad Educativa San Francisco Javier cuenta con los ciclos inicial, primario y secundario. En 1987, se inauguró la nueva capilla y desde 1989 ésta funciona como Parroquia San Francisco Xavier, a la que pertenecen otras cinco comunidades aledañas. Aunque San Javierito es la sede parroquial, los párrocos –Misioneros Identes– no residen en la misma (Arcumá, 2007; Falkinger y ONG NAMEÉ, 2012, pp. 12-17).

La principal actividad económica de la comunidad es la agricultura, en la que sobresale el cultivo del maíz; son también importantes la yuca, el plátano, frijol y joco. La agricultura está orientada al consumo familiar, comercializándose los excedentes, especialmente el maíz blando. Complementan las actividades agrícolas la ganadería, la crianza de animales menores, así como la pesca que se impone a la cacería. Un número relevante de la población masculina realiza trabajos asalariados temporales fuera de la comunidad durante parte del año, especialmente en los sectores forestal y agropecuario.

4. Las festividades religiosas en San Javierito

Como ya se mencionó, San Javierito es la comunidad chiquitana que se destaca por ser una de las que mejor ha mantenido vivas y desarrollado las festividades religiosas de raíz jesuítica, que conforman el ciclo festivo litúrgico anual. se torna importante puntualizar que las festividades religiosas de San Javierito han tenido su origen en el pueblo madre, que es la reducción de San Ignacio² de donde proviene en última instancia su población. En San Javierito

2 Actual San Ignacio de Velasco.

se conmemoran anualmente un total de 38 festividades religiosas (Falkinger y ONG NAMEÉ, 2012, p. 28). Las más notables son Semana Santa (movible) y la fiesta patronal, San Francisco Xavier (3 de diciembre). También destacan Reyes Magos (6 de enero), Virgen de Candelaria (2 de febrero), Carnaval (movible), San José Patriarca (19 de marzo), San Pedro y Pablo (29 de junio) y, el 29 de septiembre, San Miguel Arcángel (Falkinger y ONG NAMEÉ, 2012).

En San Javierito las festividades representan un dispositivo central en el proceso de reproducción y transmisión de la identidad étnica y tradición cultural de la comunidad. Son llevadas a cabo por los mismos chiquitanos. La realización de las festividades religiosas está significativamente ligada a un sistema de cargos honoríficos permanentes y temporales de origen jesuítico. Le compete desempeñarse como la principal autoridad comunal al cabildo indígena, de origen misional (D'Orbigny, 1999, pp. 263-264; Parejas y Suárez, 1992, pp. 78-80), que cumple funciones políticas, judiciales, administrativas y religiosas³. Está compuesto por doce miembros o caciques a la cabeza del cacique general, que son elegidos por un año. Cada cacique recibe un bastón de mando que se guarda en la capilla y se utiliza en ocasiones oficiales. El estandarte, de color rojo con una cruz blanca, es la bandera y la Casa del Bastón, la sede del cabildo⁴. Su principal función religiosa consiste en organizar y coordinar las festividades religiosas de la comunidad, para lo cual cuenta con el apoyo de los maestros de capilla y del concejo de ancianos.

Al cabildo le está asignado un sistema jerárquico de cargos permanentes o vitalicios con funciones exclusivamente religiosas y organizados en grupos independientes, estos son los de cabos, músicos del cabildo, lanceros, bandereros⁵, sacristanes, barredoras, además de líder religioso (Gráfico 1). Estos grupos están organizados jerárquicamente por orden de antigüedad en el grupo, siendo el más antiguo el jefe del mismo, lo que se aprecia en los gráficos 1 y 2 (D'Orbigny, 1999, pp. 263-264; Falkinger, 2010a, pp. 21-22; Parzinger, 2018, pp. 11-12, 118).

Si bien al cabildo indígena le corresponde ser la máxima autoridad comunal temporal, los maestros de capilla y el consejo de ancianos representan una autoridad moral, religiosa y étnica. En ellos están depositados el saber, los valores y la tradición del grupo.

3 Mientras los cabildos de las comunidades chiquitanas han preservado las funciones arriba señaladas, los de las antiguas reducciones se han visto reducidos a funciones religiosas y representativas (Arce, 2008, p. 18; Falkinger, 2010a, p. 123; Parzinger, 2018, p. 11).

4 Sobre la historia del cabildo chiquitano ver Falkinger (2010a, pp. 105-122).

5 A los que se agregan los chininises que no participan en Semana Santa.

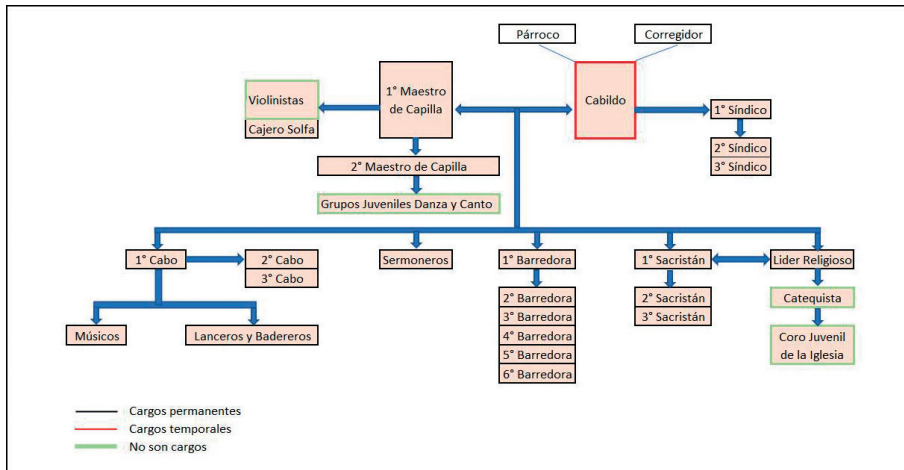


Gráfico 1: Estructuración del sistema de cargos que participan en las festividades religiosas

Son cargos vitalicios el de primer y segundo maestro de capilla. El primer maestro de capilla⁶ es el máximo especialista religioso y el principal guardián del saber lo mismo que de la tradición de la comunidad. Asume la responsabilidad de cuidar que todos los ritos y ceremonias de las festividades religiosas se realicen conforme a lo que determina la tradición, “la costumbre”, de la comunidad (Falkinger, 2010a, pp. 21-22). Actúa como guía del cabildo indígena para que organice adecuadamente las festividades. Igualmente orienta a los demás grupos que intervienen en las mismas (Gráfico 1).

El concejo de ancianos, también llamados *apóstoles*, se halla idealmente integrado por doce ancianos, que fueron caciques del cabildo y son reconocidos por sus valores y conocimientos. Los encabeza un presidente, aunque todos comparten igual jerarquía. Asimismo, entre sus funciones se contempla la de orientar y apoyar al cabildo en la organización de las festividades religiosas.

En las festividades religiosas participan dos grupos musicales. El primero es el grupo musical del cabildo, también llamado *el instrumento*. Está compuesto por tres conjuntos según el instrumento que se ejecute: flauteros (seis integrantes), cajeros (cuatro)⁷ y capitanes (dos)⁸. El primer flautero es a la vez jefe de su grupo y de toda la agrupación musical. Cuando el instrumento actúa conjuntamente con los lanceros y bandereros se convierte en el jefe de aquel conjunto, que está bajo la dirección del primer cabo (Gráfico 2). El instrumen-

6 Sobre las funciones del maestro de capilla en tiempos misionales ver D’Orbigny (1999, p. 265) y Nawrot (2000, pp. 47-49).

7 Se denomina *caja* al tambor.

8 Se le llama *capitán* a quien toca el bombo.

to toca generalmente en y alrededor de la plaza, así como en distintos sitios y recorridos de la comunidad.

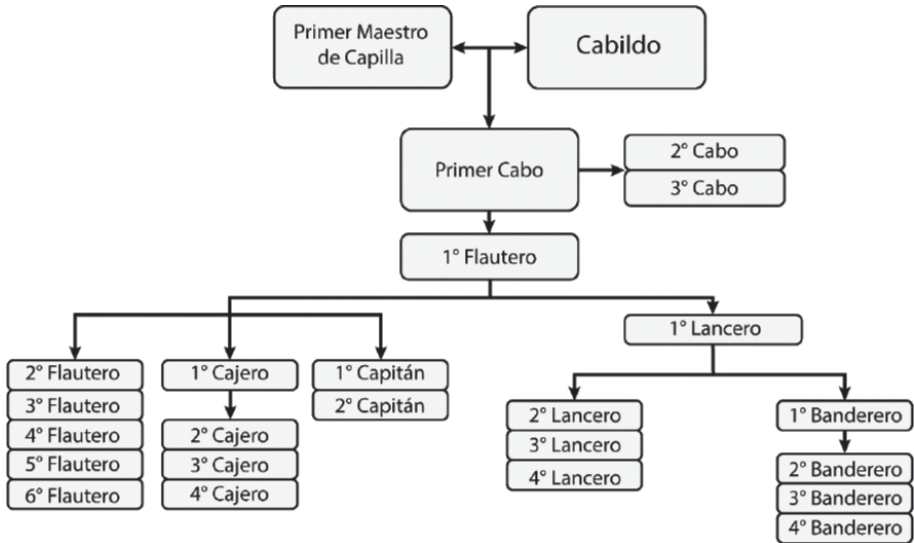


Gráfico 2: Estructuración de los grupos para conformar un grupo mayor en las festividades

El otro conjunto musical denominado “Grupo de Coro San Francisco Xavier”, aunque más conocido como el Grupo del maestro de capilla, está dirigido por el primer maestro de capilla. Está compuesto por voz, violín, tambor (caja) y bombo. Se estructura según las necesidades del repertorio que se haya de ejecutar. Los violinistas son jóvenes y niños a quienes el maestro de capilla ha enseñado a tocar el instrumento (Gráfico 1). Pertenece al grupo como cargo permanente un cajero solfa. Cuando se precisa de otro cajero o de un capitán el grupo musical del cabildo se lo “presta”. El grupo toca principalmente en el atrio y en el interior de la capilla comunitaria.

5. La festividad de Semana Santa en San Javierito

En la comunidad de San Javierito, la festividad de Semana Santa comienza con el Domingo de Ramos, continúa con el Lunes, Martes, Miércoles, Jueves, Viernes y Sábado Santos finalizando el Domingo de Pascua. Considerando la extensión del presente trabajo, me concentraré en las celebraciones del Viernes Santo, Sábado Santo y Domingo de Resurrección. Antes, describiré sucintamente las ceremonias del Miércoles y Jueves Santos para lograr una mejor contextualización de las festividades de los días siguientes.

Respecto a los conceptos de ritual, rito, ceremonia y ceremonial, en el presente trabajo se utilizan las definiciones propuestas por Melford Spiro. Según dicho autor, ritual es “el término genérico para cualquier tipo de comportamiento relacionado con el culto religioso” (Spiro, 1982, p. 199). Este concepto global se desglosa en las unidades que lo componen: el rito como “la unidad mínima significativa del comportamiento ritual”, la ceremonia como “la configuración más pequeña de ritos que conforman una totalidad ritual significativa” y finalmente el ceremonial como “la configuración total de ceremonias realizadas durante una ocasión ritual”⁹ (Spiro, 1982, p. 199). Definiciones similares, pero simplificadas, desarrolla Jan Snoek para quien el rito “es el componente más pequeño de una ceremonia (por ejemplo, intercambiar anillos en una boda)”, la *ceremonia*: “un grupo de ritos (por ejemplo, una boda en la iglesia)” y el *ceremonial*: “un grupo de ceremonias (por ejemplo, toda la boda incluyendo la recepción y cena)”¹⁰ (2006, p. 9).

Pasamos a describir sumariamente las ceremonias del Miércoles y Jueves Santos. El Miércoles a las seis de la mañana en la capilla, los miembros del concejo de ancianos rezan en lengua chiquitana el Santo Rosario. A las 17:00 horas un grupo de jóvenes realiza el Vía Crucis en un sector de la comunidad, bajo la dirección del catequista o del líder religioso. En la noche se realiza un complejo ceremonial que se inicia al caer la tarde con la marcha, continúa con la entrega del estandarte y de los bastones de mando a los caciques que conforman el cabildo en la Casa del Bastón, la bendición en la misma del estandarte y de los bastones, y la celebración de la Santa Misa; se concluye con la procesión de Miércoles Santo, como ceremonia central.

El Jueves Santo se guarda el estandarte del cabildo así como los bastones que los caciques del cabildo han entregado al sacristán. No se toca ninguna campana y éstas son remplazadas por matracas, debido a que la Iglesia está triste ya que Cristo está penando. Los días Jueves y Viernes Santos se utiliza un estandarte negro con una cruz de color blanco en el medio.

A las seis de la mañana del Jueves Santo los apóstoles nuevamente rezan en el templo el Santo Rosario. Al medio día los mismos comparten la Santa Mesa recordando la Última Cena de Jesús con sus apóstoles. Concluido el almuerzo, un apóstol recita un Sermón en chiquitano, el Sermón de la Pasión que relata la traición de Judas Iscariote, los sucesos del Jueves Santo y la Última Cena (Parzinger y Cabildo Indígena de San Miguel de Velasco, 2016, p. 56). Igual

9 Traducciones del autor.

10 Traducciones del autor.

que el día anterior un grupo de jóvenes lleva a cabo el Vía Crucis en un sector de la comunidad. En la noche se realiza un complejo de ceremonias similar al de la noche anterior, que se inicia al atardecer con la marcha, prosigue con la entrega en la Casa del Bastón a los caciques del cabildo del estandarte negro, la bendición en la misma del estandarte y la celebración de la Santa Misa, en la que se efectúa el lavado de pies a los doce apóstoles del concejo de ancianos. Seguidamente se realiza la procesión de Jueves Santo como ceremonia central de la noche.

5.1. Viernes Santo

El Viernes Santo se conmemora la pasión y muerte de Jesús en la cruz. Las ceremonias presentadas a continuación conforman el ceremonial del Viernes Santo en San Javierito.

Rezo del Santo Rosario

En San Javierito el Viernes Santo¹¹, a las seis de la mañana se reza en la capilla el Santo Rosario, en lengua chiquitana. Este rezo está a cargo de los apóstoles. Los mismos se ubican en su lugar habitual en el templo situado entre los dos portales de ingreso al mismo. Área donde además suele tocar y cantar el primer maestro de capilla, solo o con su grupo musical. Este espacio tiene una correspondencia con la ubicación del coro y la orquesta en los templos jesuíticos de Chiquitos, situados en una galería sobre el portal principal de los mismos (Kühne, 2008, pp. 128, 133).

Bajada y adoración de Cristo crucificado

A las 15:00 horas, los caciques del cabildo bajan la imagen de Cristo en la cruz que se encuentra colgada en el altar mayor de la capilla. Una vez bajada la cruz, se la coloca sobre las gradas del presbiterio, frente al altar; finalmente dos caciques le colocan a Cristo la corona de espinas.

Después se procede a adorar a Cristo Crucificado. Primero lo adoran los caciques del cabildo, luego los apóstoles y después los demás creyentes. La adoración se realiza de la siguiente manera: dos personas avanzan desde la parte trasera del templo hasta donde se encuentra Jesús Crucificado, realizan tres genuflexiones, al principio, al medio y al final del trayecto. Tras cada genuflexión saludan con una inclinación (Foto 1). Cuando llegan frente al Crucificado se

11 Al igual que el Lunes, Martes, Miércoles y Jueves Santos.

hincan y lo adoran. Durante la adoración, los jóvenes dirigidos por el catequista y acompañados de los fieles cantan *La Cruz Adoremus*.



Foto 1: Adoración de Cristo crucificado

Desclavado y colocación de Cristo en el santo sepulcro

Primero el líder religioso reflexiona a los caciques del cabildo que van a realizar un acto que debe ser cumplido con amor y fe. Dirigidos por éste todos se persignan, rezan un *Ave María* y concluyen con un *Oh Jesús mío*. Los cuatro caciques del cabildo de mayor rango, primero, adoran a Cristo y luego proceden a desclavarlo de la cruz y a quitarle la corona de espinas, en sus manos llevan paños blancos, porque no se debe tocar directamente la imagen de Cristo. La corona y los clavos se ponen en una bandeja cubierta con mantel blanco, la que se sitúa delante de la imagen de la Virgen Dolorosa.

Una vez desclavada la imagen, se colocan los brazos articulados de la misma a sus costados. Los cuatro caciques la llevan hasta el Santo Sepulcro¹², ubicado al inicio del pasillo central del templo. Colocan la imagen en el Sepulcro con ayuda de los apóstoles. Luego el cacique general y sus caciques visten a Jesucristo con la ayuda de algunos apóstoles y del líder religioso. Finalmente, los caciques

12 Que una hora antes ha sido acondicionado por los caciques del cabildo, el líder religioso y los sacristanes.

trasladan el Santo Sepulcro al lado derecho frente al altar mayor y apoyan la cruz en el muro contiguo al portal derecho del templo.

Realización del Vía Crucis

El Vía Crucis rememora, a través de catorce estaciones, los episodios más notables del “camino de la cruz” que recorrió Jesús durante su pasión. En la comunidad el Vía Crucis se lleva a cabo las tardes del Lunes al Viernes Santos, a partir de las 17:00 horas. Cada día lo realiza un grupo de jóvenes de ambos sexos, perteneciente a un curso distinto de secundaria de la Unidad Educativa, bajo la dirección del catequista o del líder religioso. Se eligen catorce casas de un determinado sector de la comunidad, a las que se les comunica previamente. Realizan el recorrido deteniéndose en cada una de las viviendas donde arman las respectivas estaciones.

La marcha

En la noche del Viernes Santo se realizan diferentes ceremonias que se inician con la marcha y culminan con la procesión, que representa la ceremonia central. La marcha es una ceremonia característica y recurrente en lo que parece ser el ciclo festivo de Semana Santa,¹³ haciendo su aparición en la festividad de San José Patriarca (16 de marzo), en Viernes de Dolores, en Domingo de Ramos, así como al atardecer del Miércoles, Jueves y Viernes Santos, para concluir la madrugada del Sábado Santo con la marcha de la resurrección.

Al caer la tarde, la marcha inicia las ceremonias nocturnas del Viernes Santo; la ejecuta un grupo compuesto por el cabo primero, líder del grupo, acompañado por el segundo y tercer cabo, los músicos del cabildo, los lanceros y los soldados de Cristo, en una estructura similar a la del Gráfico 2. El grupo se reúne y se forma en doble fila frente a la capilla, en ocasiones con tres flauteros adelante. Una vez formados los músicos tocan durante un corto tiempo (Foto 2), luego el grupo realiza una vuelta alrededor de la plaza en dirección contraria a las agujas del reloj para concluir nuevamente frente al templo.

El instrumento en esta ocasión está compuesto por dos o más flauteros, uno o dos cajeros y un capitán. Los lanceros, cuatro, representan a los soldados que hirieron a Jesucristo (Foto 2). portando unas lanzas cortas de madera, que tienen atado un paño rojo que simboliza la sangre de Cristo. El Miércoles Santo las llevan al hombro, el Jueves Santo cruzadas en la espalda con la punta hacia arriba y el Viernes Santo del mismo modo pero con la punta hacia

13 El tema de los ciclos festivos chiquitanos se analizará en un futuro trabajo.

abajo. A diferencia de los anteriores, los soldados de Cristo no son cargos. Anteriormente estaba conformado por un grupo de comunarios que portaban al hombro sus armas de fuego (salones). Actualmente participan pocos adultos, lo hacen principalmente adolescentes y niños, que portan palos o cañas de bambú guapá¹⁴ al hombro.



Foto 2: Grupo que realiza la marcha

Delante y algo a la derecha del grupo va el primer cabo alumbrando con una linterna, detrás el grupo se ordena en doble fila, lo encabezan los flauteros, seguidos de los cajeros y el capitán, cuatro lanceros y finalmente los soldados de Cristo. El segundo y tercer cabo se ubican al lado derecho del grupo, el segundo cabo hacia el centro y el tercero hacia el final del mismo. El grupo marcha con un paso especial, deteniéndose cada segundo paso al son de un ritmo plañidero. El grupo se detiene y saluda ante cada estación donde el primer cabo efectúa una genuflexión. Concluye su marcha metros antes de llegar frente al templo; allí se para y los músicos siguen tocando un corto tiempo llamando a la población para que acuda a la adoración de la cruz y a la procesión.

14 *Guadua paniculata* (Jardim *et al.*, 2003, p. 133).

Entrega a los caciques del cabildo del estandarte

Dos sacristanes se trasladan de la capilla a la Casa del Bastón llevando uno el estandarte negro y el otro las velas y un mantel blanco. Allí esperan los caciques del cabildo, las autoridades de la Organización Territorial de Base (OTB) y la presidenta de la junta escolar de la comunidad. Una vez en la Casa del Bastón, los sacristanes cubren una mesa –dispuesta para ese fin– con el mantel blanco, depositan sobre la misma el estandarte y se retiran al templo. Los caciques y las autoridades se sientan y quedan esperando. Al igual que el Miércoles y Jueves Santos, los caciques del cabildo (y los apóstoles del concejo de ancianos) visten camisa blanca y pantalón negro. El presidente de la OTB lleva además un saco negro.

Bendición del estandarte

Un grupo se dirige de la capilla a la Casa del Bastón. Con los acereales¹⁵ por delante, a la cabeza va el párroco¹⁶ flanqueado por el líder religioso que lleva el agua bendita y un sacristán con el incensario. Seguido por el primer cabo y en filas de a dos más cuatro lanceros va el instrumento (tres flauteros, dos cajeros y un capitán), que toca cuando la comitiva está en movimiento. Los primeros entran a la Casa del Bastón quedando afuera el cabo, los músicos y lanceros.

En la Casa del Bastón cuando las velas ya están encendidas (la vela encendida es un símbolo de la luz de Cristo), el sacerdote, que por ser Viernes Santo lleva un ornamento rojo recordando la sangre derramada por Jesús en la cruz, bendice con agua bendita y luego incienso el estandarte, los acereales, a los caciques del cabildo y a las demás autoridades presentes. Seguidamente, el sacerdote entrega el estandarte negro al presidente de la Organización Territorial de Base (OTB), encargado de portarlo en la procesión de esta noche¹⁷; los que agarran las cintas laterales del estandarte son el vicepresidente de la OTB y la presidenta de la junta escolar de la comunidad. En el grupo que sale hacia la capilla, se divisa primero los acereales, después al grupo encabezado por el presidente de la OTB con el estandarte, flanqueado por la presidenta de la junta escolar y el vicepresidente de la OTB, seguidos por todos los caciques del cabildo en doble fila, el párroco y el líder religioso. A continuación, aparece el primer cabo a la cabeza de la doble fila del instrumento y los cuatro lanceros.

15 En la comunidad se llama *acereales* a la cruz y dos candelabros portados por niños que encabezan las procesiones.

16 El párroco participa en éstas ceremonias el Jueves y Viernes Santo o tan sólo en uno de estos días.

17 En la del Miércoles Santo fue el segundo síndico y en la del Jueves el cacique general del cabildo.

Adoración de la cruz

Si bien en Viernes Santo no se celebra la Santa Misa como señal de luto por la muerte de Jesús; sí se observa en el templo a los creyentes que adoran la imagen de Cristo Crucificado ubicada en el altar y que pueden recibir la Comunión. En las columnas del templo se han atado tallos de caña de azúcar.

Procesión de Viernes Santo

La procesión da una vuelta por las calles que rodean la plaza en sentido contrario a las agujas del reloj y se detiene en las estaciones establecidas en cada esquina de la plaza (Figura 1); cada esquina está marcada por cruces de madera o estaciones donde detienen las procesiones.. Para la ocasión estas cuatro estaciones son adornadas con arcos cubiertos por ramajes de hojas aromáticas de pototó¹⁸. Los arcos son armados el día martes (Falkinger y ONG NAMEÉ, 2012, p. 68).

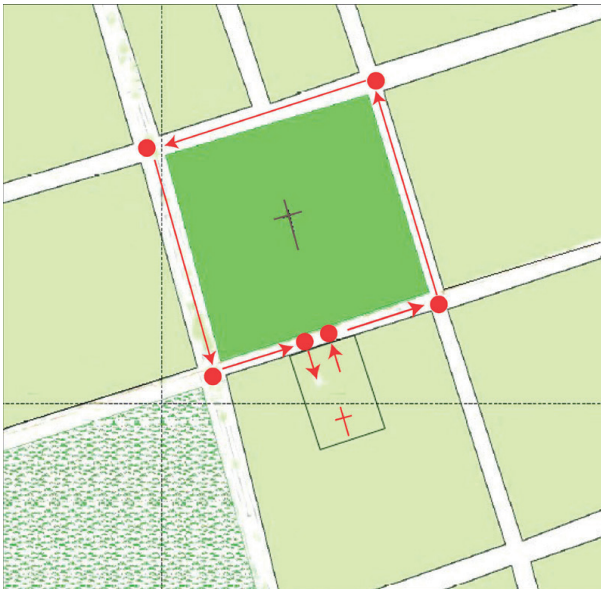


Figura 1: Procesión de Viernes Santo, recorrido procesional

La adoración del Santo Sepulcro: La procesión del Viernes Santo se inicia con la adoración del Santo Sepulcro. Los caciques del cabildo con velas encendidas se sitúan en doble fila frente al templo, con el presidente de la OTB a la cabeza portando el estandarte, flanqueado por la presidenta de la junta escolar y el vicepresidente de la OTB. Detrás se ubican la santísima Cruz Blanca y los

18 *Astronium fraxinifolium* (Jardim *et al.*, 2003, p. 59).

acerales. A la entrada del atrio del templo se instala el Santo Sepulcro portado por doce comunarios. Las autoridades de la OTB, junta escolar y los caciques del cabildo se hincan, entonces el presidente de la OTB hincado realiza la adoración del Santo Sepulcro mientras flamea el estandarte. Acto seguido, la procesión se pone en movimiento.

Orden de la procesión: La procesión se estructura conforme a un estricto orden de ubicación, tanto de las imágenes y símbolos sagrados como de los diferentes actores y participantes. Los acerales encabezan la procesión, luego aparece una santísima cruz blanca llevada en hombros por un creyente y flanqueada por dos fieles que llevan velas encendidas; dos de ellos son jóvenes que cumplen una promesa. A continuación, viene el estandarte negro llevado por el presidente de la OTB a quien acompañan el vicepresidente y la presidenta de la junta escolar; seguidos por los caciques del cabildo en doble fila con velas encendidas; el párroco y el líder religioso con tres monaguillos; el Santo Sepulcro portado por doce varones y flanqueado por dos lanceros, y detrás la cruz de Cristo llevada por cuatro comunarios. Los apóstoles del concejo de ancianos con velas encendidas flanquean en dos filas al Santo Sepulcro y a la cruz. Luego viene la imagen de la Virgen Dolorosa conducida por cuatro mujeres y flanqueada por dos lanceros, seguida de los creyentes y de los jóvenes del coro de la capilla que van cantando; después está el primer cabo encabezando al instrumento (flauteros, cajeros y capitán). Cierra la procesión otro grupo de fieles.

Las Estaciones: La procesión se detiene en cada una de las estaciones establecidas en cada esquina. El Viernes Santo en cada estación hay una mesa con mantel blanco sobre la que yace un pequeño crucifijo tapado con un paño negro y una vela en su candelero. En cada estación se reza una oración de Vía Crucis, luego se inciensan (mientras suena la matraca) la mesa, el Santo Sepulcro, a la Virgen Dolorosa y los símbolos sagrados, así como a los fieles y a las autoridades. El presidente de la OTB, el vicepresidente, la presidenta de la junta escolar y los caciques del cabildo se colocan de hinojos durante la bendición, permanecen hincados con sus velas encendidas mientras que el presidente de la OTB realiza arrodillado una adoración con el estandarte. Luego la procesión continúa.

La adoración del Santo Sepulcro y la imagen de la Virgen Dolorosa frente al templo: Una vez arriba la procesión a la capilla, toman ubicación frente a la misma los caciques del cabildo y las autoridades de la OTB más la junta escolar. Detrás de este grupo están la gran cruz blanca y los acerales. El Santo Sepulcro se coloca al lado derecho del templo con los apóstoles formados atrás

en doble fila; al lado izquierdo se ubica la imagen de la Virgen Dolorosa y detrás de la misma los músicos del cabildo, que dejan de tocar cuando las imágenes terminan de ser ubicadas en sus respectivos lugares. Acto seguido se realiza la adoración de la Virgen Dolorosa y el Santo Sepulcro con el estandarte. El presidente de la OTB avanza con el estandarte y realiza tres genuflexiones: Frente al templo, al Santo Sepulcro y a la Virgen Dolorosa. Luego hace flamear el estandarte frente a la imagen de la Virgen Dolorosa; repitiendo las tres genuflexiones, hace flamear el estandarte frente al Santo Sepulcro (Foto 3). Finalmente, ejecuta otras tres genuflexiones y se retira a su lugar.



Foto 3: Adoración al Santo Sepulcro con el estandarte

La procesión entra en la capilla. La Cruz y el Santo Sepulcro ingresan por el portón derecho y la imagen de la Virgen Dolorosa lo hace por el izquierdo. Cuando está entrando el Santo Sepulcro los músicos del cabildo, que se han quedado afuera, empiezan a tocar.

Velorio de Jesús en el Santo Sepulcro

Terminada la procesión, se realiza hasta la media noche el velorio de Jesús en el Santo Sepulcro. Los apóstoles, dirigidos por el primer maestro de capilla, rezan en lengua chiquitana el Santo Rosario frente al Santo Sepulcro, en dos filas ordenadas en el pasillo central del templo.

5.2. Sábado Santo

Referimos el conjunto de ceremonias que se realizan en la comunidad la madrugada del Sábado Santo.

Ascensión de Cristo a la cruz

Empezando la madrugada del Sábado Santo se efectúa la ascensión del Cristo yacente a la cruz, simbolizando la resurrección de Jesús. Los caciques del cabildo trasladan el Santo Sepulcro del sitio habitual hasta el comienzo del pasillo central del templo.

La cruz de Cristo se encuentra apoyada al muro derecho cercano a la entrada del templo, al lado de donde se depositan los bastones de mando de los caciques que integran el cabildo, quienes proceden a alzar la cruz y a posarla sobre las gradas del presbiterio; luego quitan las vestimentas a la imagen de Cristo, que yace en el Santo Sepulcro; lo retiran de allí y lo trasladan hacia la cruz. En este momento los fieles recogen la arena del Sepulcro, a la que atribuyen algunas cualidades sobrenaturales, también se llevan las cañas de azúcar que estaban amarradas a las columnas del templo. Una vez retirada del sepulcro, los caciques clavan la imagen de Jesús en la cruz. Los cuatro caciques principales sacan los clavos de la bandeja donde fueron depositados y proceden a clavar la imagen, con las manos cubiertas de paños blancos. Finalmente colocan la cruz en su lugar del altar mayor (Foto 4). A continuación, dos sacristanes quitan la vestimenta de luto de la Virgen María, que queda con su atuendo habitual.



Foto 4: Colocación de la cruz en el altar mayor

Canto de las Siete Glorias, cambio de estandartes y entrega de bastones

Una vez concluido el ascenso de Cristo a la cruz se apagan las luces del templo y el primer maestro de capilla, de rodillas en el presbiterio y al lado derecho del altar, canta en castellano *Las Siete Glorias* (Falkinger y ONG NAMEÉ, 2012, p. 147) acompañado de su violín. Mientras éste canta, el líder religioso retira el estandarte negro y en su lugar coloca el estandarte rojo del cabildo. Acto seguido procede a entregar los bastones de mando a los caciques del cabildo quienes se ubican de pie en su espacio correspondiente del templo portando sus bastones. Antaño, los sacristanes realizaban el cambio de estandartes y la entrega de los bastones.

Rezo del Santo Rosario y canto del *anauxtiña*

Acto seguido en el coro de la iglesia o sitio habitual de los apóstoles en el templo, estos mismos rezan en lengua chiquitana el Santo Rosario, dirigidos por uno de ellos, procediendo el primer maestro de capilla a entonar el *Anauxtiña o Alabado*¹⁹ (Falkinger y ONG NAMEÉ, 2012, p. 141; Parzinger y Cabildo Indígena de San Miguel de Velasco, 2016, p. 28) junto con los demás apóstoles, acompañado de su violín y de un cajero. Mientras se realiza este cántico, los tres cabos, los músicos y dos lanceros se ubican en el pasillo central frente al altar, después salen al atrio de la capilla junto con los demás participantes.

Discurso del primer cabo

Situados en el atrio del templo, el primer banderero entrega una lanza al tercer cabo, éste al segundo, quien la entrega al primer cabo, que se apresta a tomar la palabra. Frente al templo, parados en doble fila, se ubican los otros dos cabos, los músicos del cabildo, dos lanceros y los soldados de Cristo. En el atrio, a la izquierda del primer cabo, están los caciques del cabildo y los apóstoles del concejo de ancianos, mientras que a su diestra se hallan los demás fieles. En un sentido discurso en chiquitano el primer cabo dirigiéndose al grupo de cabos, músicos, etc., les aconseja responsabilidad y esfuerzo para cumplir de la mejor manera con su servicio al Señor Jesucristo durante la Semana Santa marcando el significado de la misma. Agarra en sus manos una de las lanzas cortas con paño rojo (Foto 5). Una vez concluido el discurso, el primer cabo entrega la lanza al segundo cabo y éste al tercer, quien la devuelve al primer banderero;

19 "Un himno eucarístico en lengua chiquitana, entonado todos los domingos después de la comunión" (Parzinger, 2018, p. 15). Traducción del autor.

seguidamente los caciques del cabildo, apóstoles, cabos, músicos y lanceros felicitan al primer cabo.



Foto 5: Discurso del primer cabo

Marcha de la resurrección y entrega de las lanzas

Constituye la última marcha del ciclo festivo de Semana Santa la de resurrección, muy diferente a las anteriores. Al grupo, conformado por los tres cabos a la cabeza, lo sigue una doble fila de cuatro flauteros, dos cajeros, un capitán con el bombo (que marcha en solitario), dos lanceros con la lanza corta al hombro y los soldados de Cristo. Realiza una vuelta que parte de la capilla en sentido contrario a las agujas del reloj, da una media vuelta a la plaza y retorna al templo por el centro de la misma; toca una marcha alegre porque Cristo ha resucitado. El grupo entra a la capilla tocando, se detiene formado frente al altar y después de hacer una genuflexión frente a la cruz se retira para alinearse frente al templo.

A continuación, en el atrio del templo el primer cabo entrega las lanzas al sacristán, para que sean guardadas en el templo. La marcha de la resurrección es la última ceremonia de Semana Santa y del año en la que se utilizan estas lanzas. Volverán a aparecer al año siguiente en la festividad de San José

Patriarca, cuando nuevamente se inicie el ciclo festivo de Semana Santa, del cual son símbolo.

Invitación a casa del cabo

Finalmente, los asistentes son invitados a casa de uno de los cabos a servirse patasca y tomar chicha.

Bendición del fuego

En la noche del Sábado Santo durante la Vigilia Pascual se bendice el fuego y el Cirio Pascual. Alrededor de las 20:00 hrs. los caciques del cabildo encienden una fogata, que se ubica frente al templo al borde de la plaza. Debe arder lo suficiente hasta que haya brasas, cuando esto sucede el líder religioso de la comunidad bendice el fuego de la fogata con agua bendita, rezando una oración para tal fin. El fuego significa la luz de Cristo que alumbró después de la resurrección del Señor.

Bendición del Cirio Pascual

Después de bendecir el fuego, el líder religioso bendice el Cirio Pascual con agua bendita rezando una oración. El Cirio tiene dibujada una cruz roja en cuyo centro y extremos coloca cinco clavos²⁰. Luego se enciende el Cirio Pascual con el fuego que se ha bendecido; el sacristán coloca brasas de la fogata en un incensario y el líder inciensa el Cirio con aquel humo.

Acto seguido los participantes se dirigen al templo, con el catequista que lleva el Cirio Pascual encendido. El templo se encuentra en penumbras, la única fuente de luz es la del Cirio Pascual. Allí el catequista lo levanta tres veces mientras canta “La luz de Cristo” y los fieles le responden “Demos gracias a Dios”. Seguidamente se coloca el Cirio Pascual frente al altar mayor y se encienden las luces del templo.

5.3. Domingo de Pascua de Resurrección

Describimos las ceremonias que se realizan la madrugada del Domingo de Pascua, continuando con las del medio día y la tarde.

20 Que representan las cinco llagas de Cristo.

Encuentro de la Virgen María y el Señor Resucitado

Desde antes de medianoche, el grupo de músicos del cabildo se reúne junto a la Cruz del Encuentro a tocar música; hasta que a las 2:00 de la madrugada hay un repique de campanas. Dicha Cruz se encuentra en la mitad de una calle de la plaza paralela a la del templo, delante de la Cruz se coloca una pequeña mesa con mantel blanco, sobre la que se halla la imagen de Cristo crucificado, cubierto de un mantel blanco y flanqueado por dos candeleros con velas encendidas. El lugar se ha adornado con dos arcos laterales y un cerco de cañas de azúcar como fondo.

En el templo se reúnen los caciques del cabildo, los apóstoles, los cuatro lanceros (esta vez con las lanzas alargadas) y bandereros, las personas que llevarán las imágenes del Señor Resucitado y de la Virgen María, así como los fieles.

Primero se realiza la adoración de las imágenes que, portada cada una por cuatro personas, se ubican frente al atrio de la capilla. Los caciques del cabildo con sus bastones se sitúan en doble fila frente a las imágenes y al templo, con el segundo síndico a la cabeza portando el estandarte. Detrás se ubican los cuatro lanceros y luego los cuatro bandereros. Todos se hincan y el síndico hincado realiza la adoración de las imágenes haciendo flamear el estandarte en forma de cruz.



Figura 2: Recorrido procesional del encuentro y retorno al templo de la Virgen María y del Señor Resucitado

Acto seguido hay dos procesiones paralelas que trasladan a cada una de las imágenes²¹ bordeando la plaza en dirección opuesta, sin detenerse en las esquinas, hasta donde está la Cruz del Encuentro (Figura 2). A fin de acompañar en procesión las imágenes se conforman dos comitivas que guardan el siguiente orden. A la cabeza del grupo de la Virgen María va el síndico con el estandarte, luego en doble fila seis caciques del cabildo, dos lanceros y dos bandereros, seguidos de la imagen de la Virgen transportada por cuatro comunarias, seguida por los fieles. Este grupo se dirige a la Cruz del Encuentro por el lado derecho en sentido contrario a las agujas del reloj. El otro grupo, con la misma composición y orden que el primero, a diferencia que adelante van los acerales, traslada la imagen del Señor Resucitado portada por cuatro señores. Se dirige a la Cruz por el lado izquierdo de la capilla.

Cuando las dos imágenes llegan cerca de la Cruz del Encuentro se llevan adelante estos ritos: los que portan las dos imágenes al mismo tiempo se detienen y se hincan, se levantan, caminan, paran y se vuelven a hincar, se alzan, caminan y se hincan una tercera vez estando ya casi delante de la Cruz. Se levantan, avanzan y las imágenes se cruzan delante de la Cruz simbolizando el encuentro de la Virgen María con su hijo el Señor Resucitado (Foto 6, Figura 2). Luego quedan las imágenes una contigua a la otra delante de la Cruz del Encuentro. Todo lo anterior se realiza sin ningún acompañamiento musical.



Foto 6: Encuentro de la Virgen María y el Señor Resucitado

21 Sin detenerse en las esquinas.

El angelito canta gloria aleluya (*suboriko tiato*)

Un grupo de doce bailarines, jóvenes estudiantes que portan varas largas del bambú guapá liadas con albahaca y que van vestidos con camisa blanca, pantalón azul al estilo calatrava, se encarga de alzar a un niño vestido de angelito y de cantar. . A ellos los dirige el segundo maestro de capilla.

La música es ejecutada por el grupo musical del primer maestro de capilla, conformado en esta ocasión por cuatro violinistas²² y dos cajeros. Mientras este grupo ejecuta la música de *Pascua de Resurrección*, los danzarines comienzan a bailar trenzando sus varas. Una vez trenzadas, los bailarines se hincan para que el angelito suba a la plataforma de varas trenzadas. Los bailarines se levantan suavemente hasta quedar de pie elevando la plataforma; mientras suben al angelito los músicos dejan de tocar. Una vez arriba, el angelito entona en lengua chiquitana el canto *Suboriko Tiato* o *Gloria Aleluya* (Falkinger y ONG NAMEÉ, 2012, p. 149; Parzinger y Cabildo Indígena de San Miguel de Velasco, 2016, p. 59). El angelito canta y los danzarines le hacen coro, sin acompañamiento de instrumento musical alguno (Foto 7). Concluida esta ceremonia el grupo musical vuelve a tocar.



Foto 7: El angelito canta el *Suboriko Tiato*

Demostración de lanceros y bandereros y adoración con el estandarte

Una vez concluida la ceremonia del *Suboriko Tiato*, los cuatro lanceros y bandereros realizan una adoración a la Cruz del Encuentro y a las imágenes del

22 Con el primer maestro de capilla como primer violín.

Señor Resucitado y de la Virgen María. Ejecutan su demostración al son de dos cajas o tamboras, primero suena la una y la otra responde.

Comienzan los cuatro lanceros de pie con sus lanzas uno al lado del otro, al toque de la primera caja avanzan tres pasos y se paran al toque de la segunda. Efectúan esto tres veces. Entonces la primera caja toca en otro tono, indicando que se pasa a otra demostración. Los cuatro lanceros están en la formación inicial sosteniendo con una mano sus lanzas hacia arriba, al toque de la primera caja las van suspendiendo y paran al toque de la segunda. Realizan esto tres veces quedando con las lanzas hacia arriba. La primera caja marca el paso a la demostración siguiente. Luego, durante tres veces, al toque de la primera caja inclinan las lanzas hasta llegar al suelo, raspándolo con una serie de figuras. Al concluir agradecen con una venia y se retiran.

A continuación, al igual que los lanceros, los cuatro bandereros, al toque de la primera caja avanzan tres pasos llevando su bandera agarrada con ambas manos contra el pecho, deteniéndose al toque de la segunda, lo hacen tres veces. La primera caja cambia de tono marcando un intermedio. Cuando ocurre este cambio de tono los bandereros levantan sus banderas quedando con las mismas hacia arriba. Al toque de la primera caja, manteniéndolas arriba flamean las banderas de derecha a izquierda hasta volver a la posición inicial. Esto se repite tres veces. Una vez finalizada la demostración agradecen haciendo una venia y se retiran a su lugar.

Después, el segundo síndico portando el estandarte,²³ seguido de los caciques del cabildo en doble fila, se hinca frente a la Cruz del Encuentro, a las imágenes del Señor Resucitado y de la Virgen María; allí de hinojos procede a la adoración flameando en cruz el estandarte del cabildo.

Retorno en procesión de la Virgen María y del Señor Resucitado al templo

Concluida la adoración, se retiran la imagen de Cristo crucificado, la mesa, los candeleros y la Cruz del Encuentro; acto seguido los presentes “asaltan” las cañas de azúcar que adornaban el lugar. A continuación, vuelven las dos imágenes juntas en procesión al templo por el centro de la plaza (Figura 2). La procesión sigue este orden, a la cabeza va el angelito flanqueado por una doble fila de los jóvenes danzarines con su vara de guapá al hombro; luego los acerales, los lanceros y bandereros en línea de cuatro; el grupo musical del

23 Dos comisarios del cabildo son los que toman las cintas laterales del estandarte.

primer maestro de capilla, el síndico con el estandarte seguido por los caciques del cabildo en doble fila, que flanquean la imagen de Cristo crucificado, la misma que ha sido cubierta con el mantel blanco que estaba sobre la mesa. Posteriormente, van la Cruz del Encuentro portada por un comunario, un grupo de fieles, las imágenes del Señor Resucitado y la de la Virgen María, uno al lado de la otra simbolizando que nuevamente están juntos; seguidos por los músicos del cabildo que ejecutan un toque llamado Pasión de Cristo y por un grupo de creyentes.

Rezo del Santo Rosario en el templo

Una vez en la capilla los apóstoles del concejo de ancianos, ubicados en el coro, rezan en lengua chiquitana el Santo Rosario, el rezo es dirigido por uno de ellos. Como conclusión, el grupo musical del primer maestro de capilla toca y canta la composición Anauxtña o Alabado, acompañado en el canto por los apóstoles.

Bendición de los alimentos

Hacia el mediodía del Domingo de Resurrección, el grupo musical del primer maestro de capilla, compuesto por éste, como primer violín, más dos jóvenes y un niño violinistas, un cajero y un capitán con el bombo, toca en el atrio del templo para que acudan las creyentes a hacer bendecir sus alimentos. Las mujeres van llegando con la comida a bendecir y se colocan en dos filas frente al templo.

En el atrio se sitúan una al lado de la otra las imágenes de Cristo Resucitado cargada por cuatro comunarios y de la Virgen María portada también por cuatro señoras. Un grupo, encabezado por un síndico con el estandarte flanqueado por dos comisarios que agarran las cintas del mismo, se ubica frente al templo y las imágenes sagradas. Luego en doble fila están los caciques del cabildo con sus bastones de mando, cuatro lanceros y cuatro bandereros; al final van los acerales. Todos se hincan y el síndico realiza la adoración a las imágenes con el estandarte. Flamea el estandarte primero hacia el frente, luego a la derecha, al medio y a la izquierda; repitiéndolo tres veces.

Luego el grupo camina hacia el templo y saluda la imagen de Cristo Crucificado que porta el líder religioso, da media vuelta y junto a una de las filas de señoras con sus alimentos avanza hacia la cruz del centro de la plaza. Detrás, el líder religioso, llevando un Cristo Crucificado, camina y va bendiciendo con agua bendita los alimentos de las comunarias (Foto 8). Avanza acompañado de un

sacristán con el agua bendita, otro que incienso con un incensario y un niño que lleva el incienso. Detrás van tocando dos cajeros del cabildo. El líder religioso con sus colaboradores una vez que ha bendecido los alimentos de toda una fila de señoras, al igual que el grupo del cabildo se dirige hacia la cruz del centro de la plaza. Llega hasta allí, da la vuelta como antes lo hizo el cabildo y pasa a bendecir los alimentos de la otra fila de mujeres hasta llegar al atrio de la capilla.



Foto 8: Líder religioso bendiciendo los alimentos de las comunarias

Mientras lo anterior acontece, en el atrio permanecen las imágenes de Cristo Resucitado y la Virgen María, toca el grupo musical del primer maestro de capilla, simultáneamente las campanas repican. Cesa la música cuando las imágenes y los participantes, una vez concluida la bendición, entran al templo. El estandarte es colocado en su sitio correspondiente y los caciques depositan sus bastones de mando en su respectivo lugar.

Sermón de la gloriosa Pascua de Resurrección

Los sermones son relatos basados en narraciones religiosas, litúrgicas y bíblicas de origen jesuítico y constituyen la ceremonia central de la festividad religiosa. Están relacionados con las festividades religiosas, generalmente cada una comprende uno o más sermones. Se recitan (o rezan) en lengua chiquitana con un tono distintivo, en un determinado día, hora y lugar. Reviven y explican desde la propia visión el motivo de la festividad, la historia sagrada que conforma la misma. El sermón es considerado palabra de Dios (Falkinger, 2010^a, p. 15-20; Parzinger y Cabildo Indígena de San Miguel de Velasco, 2016, pp. 5-10 17-

20). En San Javierito se han registrado 34 sermones pertenecientes a 24 festividades (Falkinger y ONG NAMEÉ, 2012, p. 28); se rezan principalmente en el atrio de la capilla y frente a la cruz central de la plaza. Salvo excepciones se recitan de cara al templo. Los principales sermoneros son el primer y segundo maestro de capilla, además sermonean los síndicos y los apóstoles del concejo de ancianos. Los sermoneros son convocados y llevados por los caciques del cabildo.



Foto 9: El primer maestro de capilla recita el sermón del Domingo de Pascua de Resurrección

El sermón del Domingo de Pascua de Resurrección es recitado en la tarde por el primer maestro de capilla en el atrio del templo (Foto 9). Allí, el sacristán le entrega el bastón de mando al cacique general del cabildo, éste al síndico, que se lo da a un apóstol, éste lo ofrece al segundo maestro de capilla quien lo entrega al sermoneador, otorgándole con el bastón del cacique general el poder de hablar (Falkinger, 2010b, p. 230; Parzinger y Cabildo Indígena de San Miguel de Velasco, 2016). El sermonero besa el bastón y realiza una ge-

nufflexión mirando al templo, vuelve a besar el bastón y hace otra genuflexión en la dirección contraria. Todas las personalidades por quienes ha pasado el bastón, realizan los mismos ritos. El primer maestro de capilla recita el sermón de frente al templo (Foto 9), “el sermón tiene su ritmo, su tonada que se parece por un lado a los cantos del evangelio en misa solemne en lengua latina, por otro lado, tiene un parecido con los cantos de los chamanes” (Falkinger, 2010b, p. 230). El mismo refiere que ya han transcurrido los días de la pasión y muerte de Jesucristo. Habla de la recogida del cuerpo para ponerlo bajo tierra y también habla del dolor de la Virgen María. El ascenso a los cielos y descenso a los infernos del alma de Jesús. Finalmente, del triunfo y la resurrección de Cristo, cuando se suscita una gran luz y alegría para todos (Falkinger, 2010a, pp. 58-59; Falkinger y ONG NAMEÉ, 2012, pp. 75-77; Parzinger y Cabildo Indígena de San Miguel de Velasco, 2016, pp. 63-66, 175-180). Terminado el sermón, el maestro realiza los mismos rituales: besa el bastón, hace las genuflexiones y entrega el bastón al segundo maestro de capilla. El bastón vuelve a pasar por las mismas manos que al inicio, llega al cacique general del cabildo, que lo entrega al sacristán, quien lo devuelve a su sitio en el templo. Acto seguido los apóstoles y los caciques del cabildo saludan al sermonero. Finalizada la ceremonia, el cacique general del cabildo invita a servirse la santa mesa en la sede comunal.



Foto 10: Los compadres hacen mesa

La santa mesa y la fiesta

En la sede comunal se realiza una santa mesa, cada familia lleva la comida bendita e invita a comer a sus compadres en su mesa, esto se denomina *hacer mesa* (Foto 10). En la tarde, terminadas la santa mesa, el Cabildo organiza en la sede comunal una fiesta para la comunidad, con chicha y música.

Referencias

1. Arce, Ana Luisa (2008). *Fiesta patronal de Santa Ana de Velasco ayer y hoy*. Santa Cruz de la Sierra: Fondo Editorial APAC.
2. Arcumá, Blanca Betty (2007). *La comunidad indígena chiquitana de San Javierito frente al reto del desarrollo y la pérdida de su cultura*. Santa Cruz de la Sierra: Tesis de Grado de licenciatura en sociología. Facultad de Humanidades/Universidad Autónoma Gabriel René Moreno.
3. Arrien, Mario y Antonio Viana (2007). *Saberes y conocimientos del pueblo monkox*. Santa Cruz de la Sierra: Ministerio de Educación y Culturas. Programa de Educación Intercultural Bilingüe Unidad Descentralizada.
4. Ciucci, Luca y José Macoñó (2018). *Diccionario básico del Municipio de San Ignacio de Velasco*. Santa Cruz de la Sierra: Museo de Historia U.A.G.R.M./Industria Maderera San Luis S.R.L.
5. D'Orbigny, Alcide (1999). *Viaje por tierras cruceñas*. Santa Cruz de la Sierra: Centro de Publicaciones UPSA.
6. Falkinger, Sieglinde (ed.) (2010a). *Anauxti Jesucristo Mariaboka. Manual de sermones*. Santa Cruz de la Sierra: Fondo Editorial APAC.
7. ----- (2010b). "El Arcángel San Miguel en la cosmovisión de los chiquitanos". En Norma Campos Vera (ed.), *Entre cielos e infernos. Memoria del V Encuentro Internacional sobre Barroco* (pp. 229-236). La Paz: Fundación Visión Cultural.
8. ----- (ed.) (2012). *Chapye imotii Tupax. Sermones de fiestas patronales en comunidades del municipio de San Ignacio de Velasco*. Santa Cruz de la Sierra: Honorable Alcaldía Municipal de San Ignacio de Velasco/ONG NAMEÉ/Gobierno Autónomo Departamental de Santa Cruz.
9. Falkinger, Sieglinde y ONG NAMEÉ (eds.) (2012). *Zaica Ichaquimocaitio. Comunidad San Javierito. Manual de Sermones Chiquitanos*. San Ignacio de Velasco: Manuscrito.
10. Galeote, Jesús (1996). *Manityana auki besiro. Gramática moderna de la lengua Chiquitana y vocabulario básico*. Santa Cruz de la Sierra: Centro Pastoral y Cultura Chiquitana/Centro de Estudios Chiquitanos.
11. Instituto Nacional de Estadística (2012). *Ficha resumen censo de población y vivienda 2012. San Javierito*. La Paz: Instituto Nacional de Estadística.
12. ----- (2015). *Censo de población y vivienda 2012. Bolivia. Características de la población*. La Paz: Instituto Nacional de Estadística.
13. Jardim, Anthony, Timothy Killeen y Alfredo Fuentes (2003). *Guía de los árboles y arbustos del bosque seco chiquitano, Bolivia*. Santa Cruz de la Sierra: FCBC/Missouri Botanical Garden.
14. Kühne, Eckart (2008). *Die Missionskirchen von Chiquitos im Tiefland von Bolivien: Bau und Restaurierung der Kirchen von Martin Schmid (1694-1772). 1. Teil: Text*. Zürich: Tesis para la obtención del título de Doctor en Ciencias de la Escuela Politécnica Federal de Zürich.
15. Malinowski, Bronislaw (1984). *Argonauten des westlichen Pazifik*. Fráncfort del Meno: Syndikat.
16. Martínez, Cecilia (2018). "La más pobre entre las pobres. Para una crítica de los estudios sobre la Chiquitania (oriente boliviano)". *Revista de Antropología*, 61 (1), 298-328. Recuperado de https://www.researchgate.net/publication/324906510_La_mas_pobre_

entre_las_pobres_Para_una_critica_de_los_estudios_sobre_la_Chiquitania_oriental_boliviana (Consultado el 15 de julio de 2021).

17. Matienzo, Javier, Roberto Tomichá, Isabelle Combès y Carlos Page (eds.) (2011). *Chiquitos en las Anuas de la Compañía de Jesús (1691-1767)*. Cochabamba: Itinerarios Editorial.
18. Nawrot, Piotr (2000). *Indígenas y cultura musical de las reducciones jesuíticas*. Cochabamba: Editorial Verbo Divino.
19. Parejas, Alcides y Virgilio Suárez (1992). *Chiquitos. Historia de una utopía*. Santa Cruz de la Sierra: CORDECRUZ, Universidad Privada de Santas Cruz de la Sierra.
20. Parzinger, Severin (2018). *Das Kreuz des Heiligen Michael. Gut und Böse in den religiösen Festriten der Chiquitano-Kultur in Ostbolivien*. San Agustín: Tesis de maestría. Facultad de Teología. Universidad Filosófico-Teológica SVD San Agustín.
21. Parzinger, Severino y Cabildo Indígena de San Miguel de Velasco (eds.) (2016). *Osuputakai rurasti Tupáj (conozcamos la palabra de Dios). Manual de sermones chiquitanos de San Miguel de Velasco y sus comunidades*. Cochabamba: Editorial Verbo Divino.
22. Riester, Jürgen, Mario Arrien, Gudrun Birk y Mónica Rojas (2006). *Saberes del pueblo chiquitano*. Santa Cruz de la Sierra: Ministerio de Educación, Programa Amazónico de Educación Intercultural Bilingüe.
23. Roza, Bernardo (coord.) (2011). *Curaciones de luna nueva. Saberes, prácticas y productos musicales de Lomerío*. La Paz: FAUTAPO/ProAa.
24. Schwarz, Burkhard (1994). *Yabaicürr - yabaitucürr - chiyabaiturrüp. Estrategias neocoloniales de "desarrollo" versus territorialidad chiquitana*. Ediciones Fondo Editorial FIA/SEMILLA/CEBIAE.
25. Snoek, Jan (2006) "Defining 'Rituals'". En Kreinath, Jens, Jan Snoek y Michael Stausberg (eds.), *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts* (pp 3-14). Leiden, Brill.
26. Spiro, Melford (1982). *Buddhism and Society. A Great Tradition and Its Burmese Vicissitudes*. Berkeley, University of California Press.
27. Tomichá, Roberto (2002). *La primera evangelización en las Reducciones de Chiquitos, Bolivia (1691-1767)*. Cochabamba: Editorial Verbo Divino, OFM Conv., Universidad Católica Boliviana.
28. Tonelli, Oscar (2004). *Reseña histórica, social y económica de la Chiquitania*. Santa Cruz de la Sierra: Editorial El País.

Ensayos visuales

DOI: <https://doi.org/10.35319/10.35319/rcyc.2022481161>

En otra parte el pasto es más verde

Alejandro Ugalde Hurtado*

En la ciudad de los anillos existe una fascinación por lo nuevo. Mientras en el corazón del artista hay una búsqueda que mira preponderantemente al pasado. Así, de esta dicotomía cotidiana nacen las observaciones y cuestionamientos que lo van nutriendo.

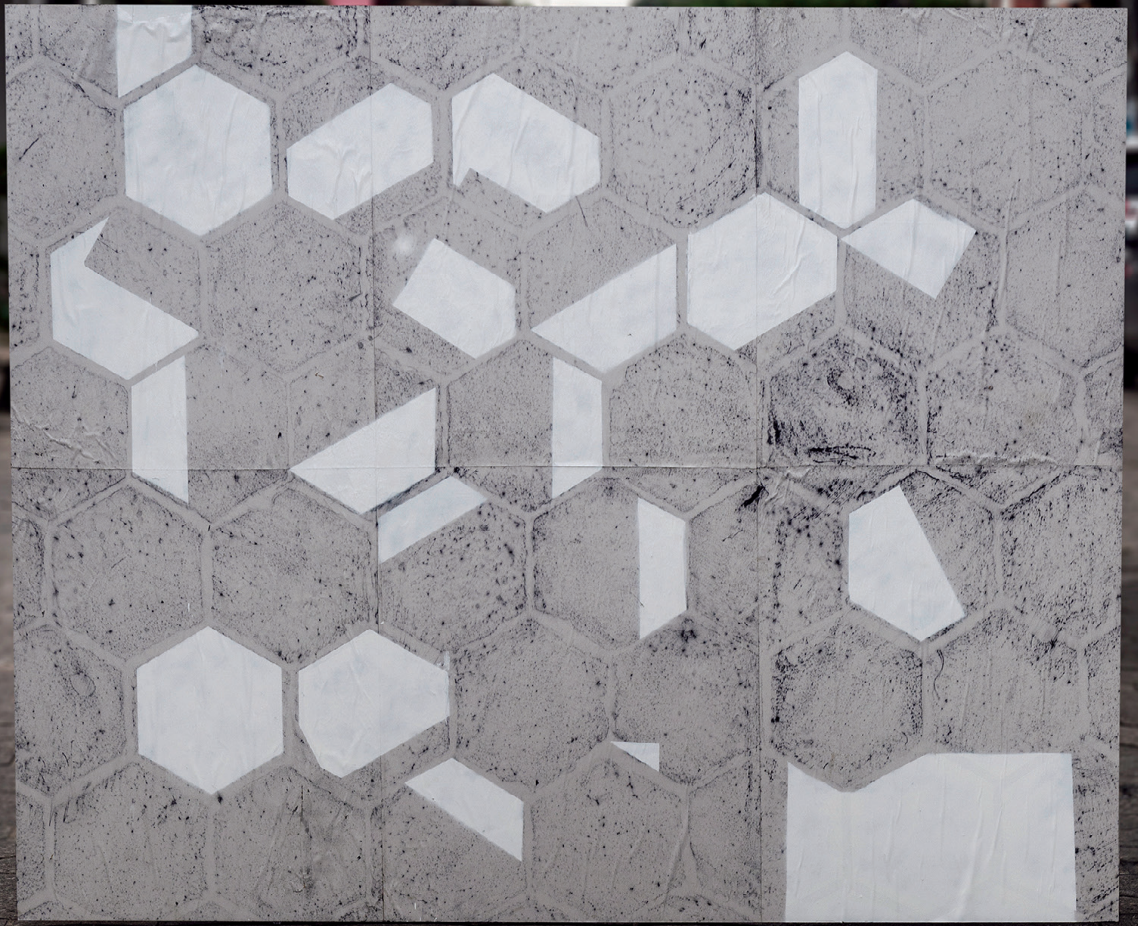
La celeridad del crecimiento de la ciudad lo aturde y decide conocerla en intimidad, observando minuciosamente sus cicatrices, grietas, recovecos. Al contacto con la piel de la ciudad va descubriendo el carácter de la urbe desde una perspectiva burda, una arqueología de las materias, un reconocimiento de la flora preponderante que recupera su espacio entre el concreto y sigue dando frutos en plena calle, las hormigas brotando de toda abertura, los rastros del quehacer humano que se incrustan en las veredas y muros, los sonidos y vibraciones de los *micros* y el *wifi*, los tonos de la luz dorada cansada que baña el área cruceña. El verde mate del monte que puebla la ciudad y reclama su lugar como habitante originario en pleno auge vertical.

En esos tejemanejes descubre que Santa Cruz tiene alma rural y, a pesar del frenesí económico y la explosión urbana que viene sufriendo desde mediados de siglo XX, su corazón es verde. La ciudad delimitada por *quintas* y estancias agrícolas deja ver hasta el presente ciertas características arquitectónicas de su pasado. Pero ante todo los cruceños guardan el distendido espíritu rural a pesar de sus aspiraciones. Los malls, torres, infraestructuras colosales no escapan de la arena del Piraí y del manto cerebó del incansable sol. La ciudad se rebela, sus habitantes se salen de la raya e invaden los límites del orden y civilidad. La contemporaneidad es adoptada con la calma y la voluntad relajada de un rural

* Contacto: alece.uh@gmail.com

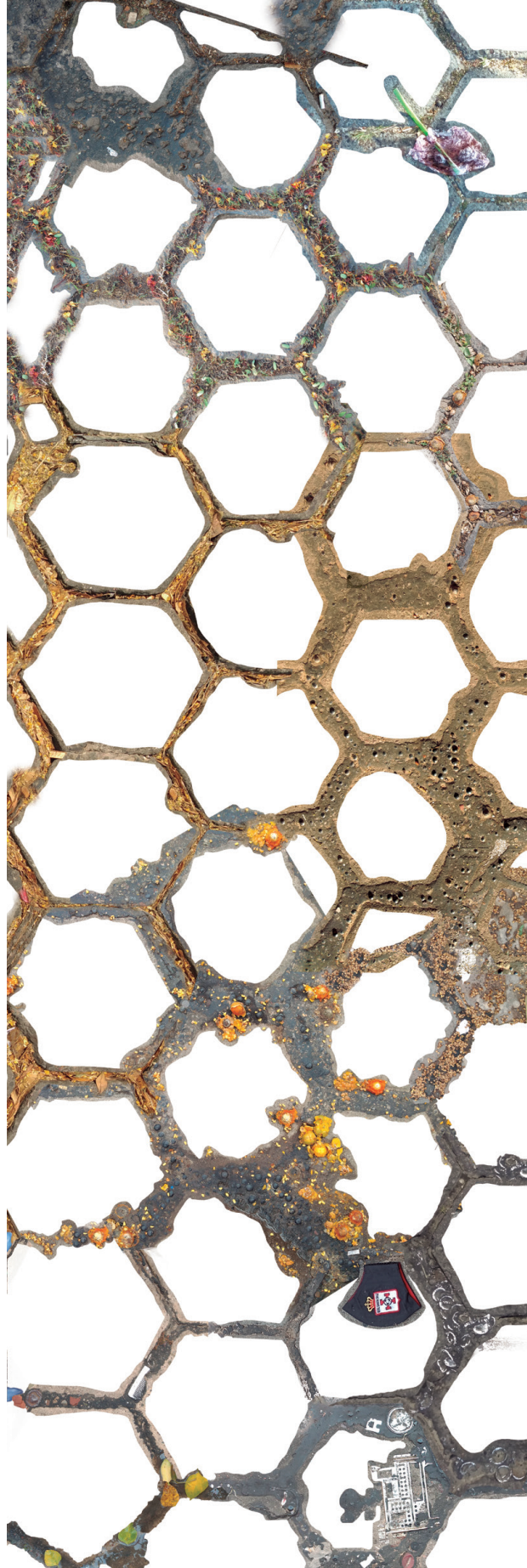
sin prisas, mientras el artista se halla en la disyuntiva ciudad/pueblo anonadado. Entre las aspiraciones megalómanas americanas y el remanso verde mate encuentra la belleza de la ciudad indomable. No es Miami pero tampoco es Macondo. Es lo que hay y mientras los habitantes le sigan susurrando historias, no importa que el pasto sea más verde y mejor cuidado en otro lugar.

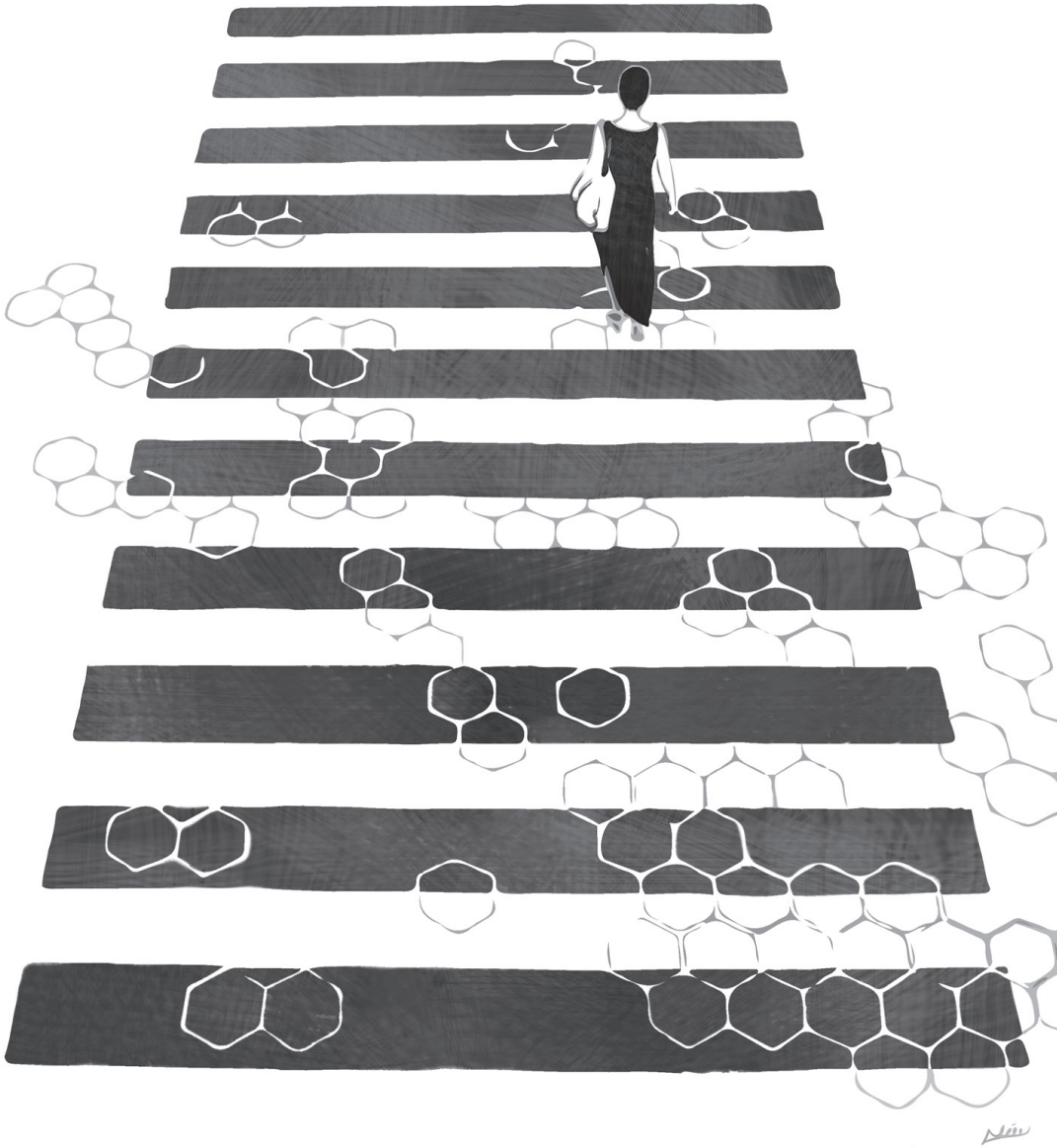
Proverbio francés: Ailleurs l'herbe est plus verte



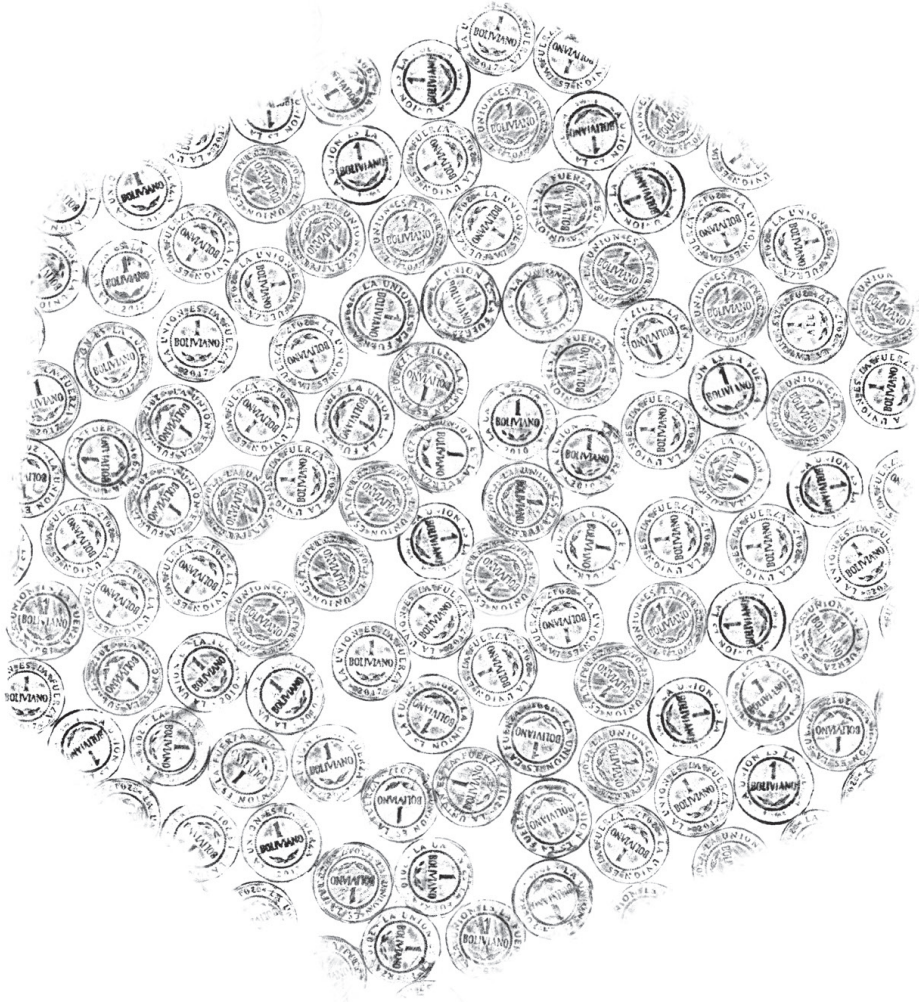














DOI: <https://doi.org/10.35319/10.35319/rcyc.2022481250>

Un mundo de posibilidades

Luis Daniel Ágreda*

Un Proyecto Integral Comunitario consiste en el intercambio de experiencias, diálogos, compromisos y visión, gestionando el proceso del desarrollo cultural de un contexto.

La presente propuesta pone en valor un legado cultural, rescatando la producción artesanal ejecutada por la comunidad de mujeres en Santa Ana de Velasco que, en la actualidad, es víctima de la modernidad y la pérdida de memoria dado el desarrollo actual. Ello ha inducido a que se analice la necesidad y aspiración colectiva de las tejedoras a fin de que no se pierda el conocimiento heredado de los jesuitas y se preserve la técnica del tejido vertical y horizontal.

Mediante la marca de Luis Daniel se pudieron generar alternativas en las que el diseño de autor y la moda, como potenciadores de la cultura y la identidad, pueden contribuir a revalorizar aspectos de la historia. Entremezclando metodologías de diversas disciplinas se ha logrado un documental, un concierto, una colección de moda, la aplicación de tejido artesanal en diferentes objetos, todo partiendo del trabajo colaborativo y la confianza en cada uno de los autores.

Viste Santa Ana se resume en tres partes:

(Viste = Conocer, ver y percibir)

¿Conoces Santa Ana?

Es una misión jesuítica, llena de mitos y leyendas, patrimonio de la humanidad, una reliquia de nuestra historia.

* Contacto: ld.agreda@gmail.com
Luis Daniel Ágreda dirige el proyecto "Viste Santa Ana".
Su equipo lo conforman: Viviana Akamine Toledo (Gestión), Wara Cardozo Vásquez (Capacitadora) y Andrés Unterladstaetter (Fotografía y Videos), Eduardo Suárez (Curador).
Fotografías: Andrés Unterladstaetter, Jorge Ferrufino y Mariana Jáuregui.
Texto: Eduardo Suárez.

¿Quiénes fueron? ¿Quiénes son? ¿Qué hacen?

Un pueblo de artesanos y artistas, músicos y creadores devotos.

(Viste = Vestir, renovar, proyectar y apreciar)

¿Qué transmite Santa Ana?, ¿Qué promete Santa Ana como proyecto?

El taller y la experiencia de los facilitadores. Enseñar y aprender.

(Viste = situar, interpelar y significar)

A partir de diseño colaborativo, creación de una identidad y rescatar lo auténtico.





Arriba: Taller de co-creación
Abajo: Las artesanas posando junto al equipo el último día de talleres





Arriba: Entrevista a la Sra. Mercedes
Abajo: Luis explicando cómo componer un diseño con un prototipo





Arriba: Ensayo de la orquesta
Abajo: Taller de co-creación







Taller de teoría del color con Wara Cardozo









Presentación de la Orquesta Sinfónica Misional de Santa Ana de Velasco







Puesta en escena de la colección "Santa Ana 1755" de Luis Daniel Ágreda





Presentación de la Asociación de Artesana de Santa Ana (ASA) en la Casa de la Cultura Raúl Otero Reiche





Política editorial

Ciencia y Cultura es una revista de la Universidad Católica Boliviana "San Pablo" (La Paz- Bolivia) que fue publicada por primera vez en 1997. Se publica semestralmente, en junio y en diciembre. Su misión es difundir, en números monográficos, los trabajos de investigación en ciencia, cultura y arte, que son de interés de la UCB. En ocasiones, la revista divulga los resultados de seminarios o jornadas que organiza la Universidad para el debate de temas específicos de actualidad, con la colaboración de especialistas invitados. El Centro de Edición y Escritura del Departamento de Cultura y Arte de la UCB, responsable de la edición y elaboración de la revista, invita, para cada número, a especialistas académicos a formar parte del Consejo Editorial, de acuerdo al tema monográfico. La revista cuenta con su propio registro ISSN y desde el número 25 ha sido aceptada dentro de Scientific Electronic Library On Line (SCIELO), colección de revistas científicas que forman parte de una red de bibliotecas electrónicas, bajo el patrocinio de la Fundación para el Apoyo a la Investigación del Estado de São Paulo, Brasil (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo-FAPESP) y del Centro Latinoamericano y del Caribe de Información en Ciencias de la Salud (BIREME). Asimismo, está incluida en la Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal (Redalyc).

Conflictos de interés

Al inicio del artículo, a pie de página, el autor debe expresar explícitamente que su trabajo no entraña conflicto de interés con alguna institución o persona. Si el Comité editorial identificara un aspecto que comprometiera la línea de la revista, se reserva el derecho de no publicarlo.

Evaluación por pares ciegos

Los artículos discurren por dos etapas de evaluación: el comité editorial, que verifica la pertinencia temática del artículo que postula a la revista y, posteriormente, dos lectores anónimos designados por el coordinador invitado para cada número junto con el equipo editorial de la revista o de un tercer lector, en el caso de que la dictaminación de los lectores anónimos difiera.

Organización de la revista

ARTÍCULOS Y ESTUDIOS: se publican investigaciones originales que sean resultados de procesos de investigación concluidos e inéditos. Su extensión será de 6 mil a 10 mil palabras y se aplicará el estilo APA, con ciertas modificaciones normadas por la revista. Es preciso incluir un resumen (en castellano y en inglés) de un máximo de 100 palabras y sugerir hasta 6 palabras claves (en inglés y en castellano). Los artículos que postulen no deben encontrarse en proceso de evaluación en otro medio de difusión.

IDEAS Y PENSAMIENTOS: se publican ensayos, lecturas críticas o avances de investigación desde la teoría o la metodología, ensayos sobre arte y cultura, entre otros. Su extensión será de 6 mil a 10 mil palabras y se aplicará el estilo APA, con ciertas modificaciones normadas por la revista. Es preciso incluir un resumen (en castellano y en inglés) de un máximo de 100 palabras y sugerir hasta 6 palabras claves (en inglés y en castellano).

ENSAYO VISUAL: se publica un conjunto de imágenes que entren en diálogo con el horizonte temático del número (material preparado por el comité editorial de la revista).

TESTIMONIOS DEL PASADO: en ocasiones, se publican recopilaciones de textos de autores del pasado, anteceditas, por lo general, de una breve presentación (material preparado por el comité editorial de la revista).

RESEÑAS: por lo general, se publican comentarios críticos de publicaciones, cuya extensión sea de 750 a mil palabras.

Envío de artículos

Los artículos deben ser enviados al siguiente correo electrónico: cienciayculturauch@gmail.com o, en su defecto al Departamento de Cultura y Arte de la Universidad Católica Boliviana “San Pablo”, Avenida 14 de Septiembre 4807, esq. Calle 2 Obrajés, La Paz-Bolivia Casilla 4850.

Normas de aceptación de trabajos

Los trabajos enviados tienen que ser predominantemente originales e inéditos y no deben encontrarse en proceso de evaluación en otro medio de difusión. El autor cede los derechos de propiedad del artículo sólo hasta que lo publica la revista, por lo que tiene total libertad para usar su trabajo en nuevas ediciones o en otros medios de difusión.

Aspectos formales

Los artículos deben consignar en la primera página, los siguientes datos: Título del artículo (en castellano e inglés); autor (es); dirección electrónica del autor; afiliación institucional; palabras clave (máximo seis, tanto en castellano como en inglés); resumen del trabajo en castellano (máximo 100 palabras); traducción del resumen al inglés.

Imágenes y gráficos

Todas las figuras, debidamente numeradas, deben enviarse en archivos individuales (en 300 dpi/ppp) y debe señalarse su entrada en el texto (podrían ser incorporadas en el artículo también como referencia). Se solicita proporcionar, además, dos o tres imágenes de buena calidad (300 dpi) a fin de que se seleccione entre ellas una que anteceda al artículo, independientemente de las figuras que puedan formar parte del artículo. Las figuras deben contar con título y fuente bibliográfica de donde ha sido obtenida. Los gráficos o tablas deben ser enviados en formatos editables (Excel).

Referencia del autor

El autor debe colocar, a pie de página, su formación (nivel de especialización y universidad) y la adscripción institucional desde donde escribe, el correo electrónico, la ciudad y el registro ORCID de autor.

Formato de citación bibliográfica

Se utilizará el nombre completo del autor (no iniciales).

Si son dos o más autores, el orden será el siguiente: Apellido, nombre, nombre apellido y nombre apellido.

Ejemplo: Jiménez, Pedro; María Rivera y Jorge Andrade.

LIBRO: Apellido, nombre completo, no iniciales (año de publicación). *Título en cursivas*. 1.^a ed. Lugar de edición: Editorial.

Ejemplo: Habermas, Jürgen (1999). *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona: Paidós.

LIBRO DE OTRO AUTOR (COMPILADOR, EDITOR, ANTOLOGADOR): Apellido, nombre (año de publicación). "Título en comillas", en nombre y apellido (coord.), *Título del libro en cursivas* (pp. xx-xx). Lugar de edición: Editorial.

Ejemplo: Salgado, Jorge Manuel (2010). "La gestión territorial indígena en tierras bajas: ¿autonomías indígenas?". En Fundación Tierra (ed.), *Informe 2009: Reconfigurando territorios, reforma agraria, control territorial y gobiernos indígenas en Bolivia* (pp. 209- 246). La Paz: Fundación Tierra.

ARTÍCULO EN UNA REVISTA: Apellido, nombre del autor (mes y año). "Título del artículo entre comillas". *Título de la revista en cursivas*, Volumen (número), páginas.

Ejemplo: Chatterton, P. (2010). "The Struggle for Survival, Self-Management and the Common". *Antipode*, 42(4), 897-908.

ARTÍCULO EN UNA REVISTA EN RED: Apellido, nombre del autor (mes y año). "Título del artículo entre comillas". *Título de la revista en cursivas*, Volumen (número). Recuperado de xxxxxxxxxxxxx.

Ejemplo: Chatterton, P. (2010). "The Struggle for Survival, Self-Management and the Common". *Antipode*, 42(4). Recuperado de xxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxx

ARTÍCULO EN UN PERIÓDICO: Apellido, nombre (día, mes y año). "Título del artículo entre comillas". *Medio de prensa en cursivas* [entre corchetes, la sección de donde se tomó el artículo], pp.

Ejemplo: Saldaña, Iván E. (15 de octubre de 2019). "Aplauda la ONU Ley de Amnistía". *Excelsior* [sección "Nacional"], A6.

ARTÍCULO EN UN PERIÓDICO EN RED: Apellido, nombre (día, mes y año). "Título del artículo entre comillas". *Medio de prensa en cursivas* [entre corchetes, la sección de donde se tomó el artículo]. Recuperado de xxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxx

Ejemplo: Saldaña, Iván E. (15 de octubre de 2019). "Aplauda la ONU Ley de Amnistía". *Excelsior* [sección "Nacional"]. Recuperado de xxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxx

TESIS UNIVERSITARIA: Apellido, nombre (año). Título en cursiva (tesis doctoral o de maestría). Nombre de la institución, lugar.

Ejemplo: Morales Palacios, Tamara Vanesa (2019). *Una aproximación a la representación social del cuerpo femenino en mujeres adolescentes de 15 a 18 años* (Tesis de maestría en Psicología). Universidad Católica Boliviana "San Pablo", La Paz.

Cuando el artículo que postule recurra a fuentes hemerográficas de las cuales se tenga escasa información, se puede realizar la citación a pie de página o luego de la cita entre paréntesis (por ejemplo: La Razón, 5-6-1928). Sólo en este caso se requerirá introducir esta información en el apartado de referencias. En todo caso, lo recomendable es anotar toda la información posible.

La información procedente de la Red (Youtube, Facebook, Twiter, Blogs, etc.) se cita según el Manual APA, versión 6.

Consultas

La revista recibe consultas en la siguiente dirección:

cienciayculturaucb@gmail.com

UNIVERSIDAD
CATÓLICA
BOLIVIANA

DEPARTAMENTO DE
CULTURA &
EDICIÓN Y ESCRITURA



Avenida 14 de Septiembre N° 4807, calle 2 de Obrajes
Telf.: 278 2222 • Fax: 278 6707
www.ucb.edu.bo • cultura@ucb.edu.bo
La Paz, Bolivia

ISSN: 2077 - 3323