

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA BOLIVIANA "SAN PABLO"

Ciencia Cultura^y

VOL. 25

Nº 50

JUNIO

AÑO 2023

R. P. José Fuentes Cano

RECTOR NACIONAL

Mónica Daza Ondarza

VICERRECTORA ACADÉMICA NACIONAL

Ximena Peres Arenas

RECTORA DE SEDE LA PAZ

María Elena Lora Fuentes

DECANA DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS DE SEDE
LA PAZ

Alejandra Echazú Conitzer

DIRECTORA DEL DEPARTAMENTO DE CULTURA Y ARTE

Directora
Alejandra Echazú Conitzer

Comité Editorial
Alejandra Echazú Conitzer
aechazu@ucb.edu.bo
Universidad Católica Boliviana
“San Pablo”

Liliana Carrillo Valenzuela
lilicarrillov@gmail.com
Editora

Patricia Alegría Uría
palegría@ucb.edu.bo
Universidad Católica Boliviana
“San Pablo”

Ilustración de la tapa
Selección de portadas de Ciencia y
Cultura

Fotografías
Daniela Anzoleaga, Fernando
Cajías, Mariana Sánchez Mitru,
Carla Valeria Álvarez Cazón y
Vania Maricel Salguero Duchén

Producción editorial
Liliana Carrillo Valenzuela
Patricia Alegría Uría

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

Diagramación e Impresión
Editora Presencia SRL.

E-mail
cienciayculturaucb@gmail.com
Junio de 2023
La Paz – Bolivia

Consejo editorial

Rodrigo Gutiérrez Viñuales
Universidad de Granada (España)
rgutierr@ugr.es

Umberto Bonomo
Pontificia Universidad Católica de Chile
(Chile)
ubonomo@uc.cl

Edmundo Paz Soldán
Cornell University (EEUU)
jep29@cornell.edu

Maria de los Ángeles Fernández Flecha
Pontificia Universidad Católica del Perú
(Perú)
mfernandez@pucp.edu.pe

Editor invitado

Fernando Cajías de la Vega
Universidad Católica Boliviana “San
Pablo” - Universidad Mayor de San Andrés
fcajías@ucb.edu.bo

CONTENIDO

Presentación 5

Artículos y estudios 7

La inmaterialidad de lo material: fundamentos arqueobiológicos y socioculturales para la gestión integral de restos mortales en los Andes bolivianos
Juan Carlos Chavez Quispe 9

El turismo, ¿un destructor o un potenciador de la cosmovisión Kallawaya?
Mariana Sánchez Mitru 39

Chiru Chiru, una leyenda ¿alegoría al Tata Belzu?
Ricardo Jorge Llanque Ferrufino y Eliana Verónica Llanque Ferrufino 69

Culturas juveniles folclóricas universitarias
Fernando Cajías de la Vega 89

La complejidad de la identidad gráfica de los textiles indígenas en el Chaco tarijeño con herencia franciscana
Carla Valeria Álvarez Cazón y Vania Maricel Salguero Duchén 111

Transformación identitaria de la chola paceña fashion
Daniela Anzoleaga 135

Ideas y pensamientos	163
Identidad boliviana: entre la realidad y la ilusión <i>Ignacio Rodrigo Vera de Rada</i>	165
<hr/>	
La relación del Derecho Internacional con el Derecho Boliviano de 1826 <i>Américo Salgueiro Casso</i>	181
<hr/>	
Ensayo visual	203
Ciencia y Cultura en su número 50 <i>Walter I. Vargas</i>	205
<hr/>	
Reseñas	221
Prólogos y epílogos de Luis H. Antezana (Luis H. Antezana J.) <i>Christian Jiménez Kanahuaty</i>	223
<hr/>	
Al mar por el Oriente. El tren y el progreso en Santa Cruz (Paula Peña Hasbún, coord.) <i>Stephanie Carola Vargas Mansilla</i>	227
<hr/>	
Convocatoria Revista Ciencia y Cultura N°51	231

Presentación

Es un honor presentar este volumen conmemorando un logro verdaderamente destacado: el quincuagésimo número consecutivo de la revista Ciencia y Cultura. Un hito que refleja el compromiso del Departamento de Cultura y Arte de la Universidad Católica Boliviana “San Pablo” con el conocimiento, la reflexión y el enriquecimiento cultural.

Desde su fundación, en 1997, impulsada por el Maestro Carlos Rosso Orosco y con el invaluable apoyo del Dr. Carlos Machicado Saravia, nuestra revista se ha dedicado a explorar y analizar las diversas manifestaciones de la cultura en todas sus formas. A lo largo de estos 50 números Ciencia y Cultura ha abordado temáticas fundamentales en el campo de la literatura, el arte, la música, el cine, la historia, la arquitectura y muchas otras disciplinas relacionadas. El objetivo ha sido promover un diálogo crítico y enriquecedor que fomente la comprensión y el aprecio por la diversidad cultural.

Este logro no habría sido posible sin el arduo trabajo y la dedicación de nuestro equipo editorial, así como el apoyo y la colaboración de innumerables académicos y expertos en sus respectivos campos. Agradecemos a cada uno de ellos por su valioso aporte y su compromiso constante con la calidad y la excelencia académica; muy especialmente nuestro agradecimiento al ensayista y Lic. Walter I. Vargas, quien estuvo a cargo de la edición durante 20 años.

Cada número de nuestra revista ha sido cuidadosamente estructurado para presentar investigaciones rigurosas, análisis críticos y reflexiones profundas sobre los temas más relevantes de la cultura contemporánea en diálogo con su tradición. Hemos buscado equilibrar la objetividad y el rigor académico con una redacción accesible y atractiva, con el fin de llegar a una audiencia amplia y diversa.

A través de nuestras páginas hemos explorado y desafiado los límites de la cultura, cuestionando supuestos, revelando conexiones inesperadas y promoviendo nuevos enfoques y perspectivas. Hemos dado voz a académicos emergentes y consolidados por igual, fomentando la interdisciplinariedad y la colaboración intelectual en el estudio de la cultura.

Ciencia y Cultura también ha sido y es una plataforma de difusión de importantes investigaciones realizadas por la Universidad Católica Boliviana “San Pablo”. 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).

Este quincuagésimo número, bajo la edición académica del Dr. Fernando Cajías, está dedicado en su parte fundamental a analizar la situación del patrimonio inmaterial en Bolivia. Presenta una selección de trabajos presentados en el Tercer Encuentro Boliviano de Universidades sobre Patrimonio Cultural y Natural, que se llevó a cabo del 16 al 19 de noviembre de 2022 en las instalaciones de la U.C.B. sede La Paz.

El Tercer Encuentro Boliviano de Universidades contó con el auspicio del Departamento de Cultura y Arte de la Universidad Católica Boliviana y con la coorganización de la Universidad Mayor de San Andrés de la Universidad San Francisco Xavier de Sucre y de la Red Interuniversitaria de Patrimonio Cultural y Natural. El Comité organizador estuvo compuesto por Zazanda Salcedo, Ximena Portugal, Luís Arellano, Carla Jaliri, Rafael Bertón y Fernando Cajías.

Publicar este número emblemático de Ciencia y Cultura representa un hito significativo en nuestro compromiso continuo con la producción y difusión del conocimiento. Sin embargo, también nos invita a reflexionar sobre el futuro de la revista. A medida que avanzamos hacia los próximos 50 números, nos enfrentamos a nuevos desafíos y oportunidades. Nos comprometemos a mantenernos a la vanguardia de los debates culturales y a abordar los temas más apremiantes de nuestro tiempo sin olvidar la historia que nos constituye.

En esta celebración, extendemos nuestro agradecimiento a nuestros lectores, cuyo apoyo constante y participación activa han sido fundamentales para el éxito de nuestra revista. Sin su interés y compromiso, nuestro trabajo carecería de sentido y propósito. Esperamos continuar brindándoles un espacio de conocimiento y reflexión, y estamos abiertos a sus comentarios y sugerencias para mejorar aún más nuestro contenido y alcance.

El Comité Editorial

Artículos y estudios

La inmaterialidad de lo material: fundamentos arqueobiológicos y socioculturales para la gestión integral de restos mortales en los Andes bolivianos

The immateriality of the material: archaeological and sociocultural foundations for the integral management of human remains in the Bolivian Andes

*Juan Carlos Chavez Quispe**

Resumen**

La gestión de restos mortales se apoya en estudios disciplinares que definen las características, origen y contexto de los individuos arqueológicos, por lo que tiende a separar la dimensión material e inmaterial de dichos recursos culturales. Esta práctica genera conflictos con los descendientes y custodios de restos mortales ya que anula las perspectivas locales y relación de la población contemporánea con los difuntos. Este artículo fundamenta el uso de perspectivas que incorporen la inmaterialidad a la materialidad en la gestión integral de restos mortales en los Andes bolivianos dado su carácter de personas que vivieron y continúan viviendo en comunidad.

* Juan Carlos Chavez Quispe, M.A. en Antropología por la Universidad de California, Riverside. Investigador adscrito del Observatorio del Patrimonio Cultural Arqueológico, Universidad Mayor de San Andrés.
Correo electrónico: jchav170@ucr.edu; jcchavezat@hotmail.com. Riverside, CA.
ORCID 0009-0006-7863-8225.

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

Palabras clave: Gestión cultural; inmaterialidad; restos mortales; arqueobiología; ancestros; individuos arqueológicos.

Abstract

Human remains management is based on disciplinary studies that define the characteristics, origin and context of archaeological individuals, so it tends to separate the material and immaterial aspect from such cultural resources. This practice generates conflicts with the descendants and custodians of mortal remains since it annuls the local perspectives and relationship of the contemporary population with the deceased. This article bases the use of perspectives that incorporate immateriality into materiality in mortal remains integral management in the Bolivian Andes given their character of people who lived and continue to live in community.

Key words: Cultural management; immateriality; mortal remains; bioarchaeology; ancestors; archaeological individuals.

1. Introducción

La gestión integral de restos mortales se origina en el posicionamiento de individuos arqueológicos dentro de contextos socioculturales amplios del pasado y presente en los que las dimensiones de materialidad e inmaterialidad se refieren mutuamente, mejorando así los procesos de investigación e intervención en recursos culturales vinculados a la muerte. Por restos mortales se conoce al conjunto diverso de materiales biológicos que dejan los seres humanos tras su deceso, pero que continúan sensorial y perceptualmente presentes en las sociedades que les suceden. Los materiales biológicos pueden estar completos, desarticulados o corresponder tan solo a fragmentos de tejidos duros o blandos, pero en todos los casos generan algún tipo de percepción y relaciones con la población que vive en sus inmediaciones o que los visita esporádicamente. Al ser diversas y dinámicas, las percepciones individuales y colectivas cambian en el tiempo, y con esto cambia también la relación simbólica establecida con los difuntos. Por ejemplo, el interés inicial por preservar el cuerpo de familiares y amigos se torna en miradas de sospecha o con desdén a los restos mortales que lograron trascender las barreras del tiempo e individualidad. Esto sugiere que la posición de los restos mortales en contextos socioculturales discretos incide directamente en su gestión.

La gestión de recursos culturales ha virado teórica y metodológicamente de un enfoque binario de oposición a enfoques relacionales y de complementación en los últimos años (véase Balachandran, 2009; Portugal Loayza, 2022; UNESCO, 2020). No obstante, la gestión cultural en Bolivia tiende a separar lo material de lo inmaterial bajo el pretexto de garantizar la conservación/preservación, aprovechamiento y uso social apropiado de los recursos que intervienen. Esta separación de elementos produce la pérdida gradual del sentido y significación social adscrita a los recursos culturales, pues en muchos casos la inmaterialidad refiere a la materialidad, y viceversa. Por ejemplo, el reconocimiento del patrimonio inmaterial como parte sustancial del acervo cultural de los pueblos ha generado procesos de recuperación y valoración de expresiones culturales antes subestimadas, pero su separación del patrimonio material ha promovido la pérdida o transformación repentina de expresiones materiales subyacentes. Esto sucede también con los restos mortales aquí llamados como individuos arqueológicos, pues tienden a ser vistos como meros vestigios del pasado carentes de significado social y ajenos a la construcción identitaria de comunidades actuales a pesar de que muchos casos cohabitan en el mismo espacio y tiempo.

Los restos mortales son el principal componente de los contextos mortuorios arqueológicos. Los contextos mortuorios arqueológicos son unidades de sentido formadas y configuradas en el pasado con elementos biológicos y culturales (materialidad), pero cuya presencia continúa influenciando a individuos y comunidades del presente (inmaterialidad). La dimensión material es ampliamente estudiada por la arqueología y arquitectura debido a la visibilidad y composición de los espacios de deposición (estructuras), restos culturales (ajuar funerario) y restos humanos (individuos) depositados (Chavez Quispe, 2023c; Kaulicke, 1997). El estudio de espacios de deposición y restos culturales no sólo permite develar sistemas de organización social, política, económica y cultural del pasado, sino que también permite discutir temas de identidad, status y ritualidad (Chavez Quispe, 2023b; Portugal Loayza, 2011). Sin embargo, el estudio de restos humanos es usualmente dejado de lado a causa de prescripciones religiosas, descomposición de los materiales orgánicos o limitaciones metodológicas. No obstante, su uso en programas de gestión cultural tiende a convertirlos en piezas museísticas o elementos que evocan la presencia de personajes históricos.

El estudio de restos humanos es abordado por la arqueobiología dado que esta subdisciplina antropológica reconstruye las dinámicas de individuos y sociedades del pasado por medio de la observación y análisis del aspecto biológico de

los seres humanos. Lo biológico enfatiza la dimensión material de los restos mortales, hecho que incide en el olvido de la condición humana y objetivación de los restos mortales, escisión de las relaciones construidas con las comunidades en la historia y desvinculación de las comunidades del presente. Esto a su vez conlleva la desarticulación, intencional o por omisión, de la común unidad que los vivos conforman con los muertos en contextos socioculturales no occidentales (Leighton, 2016). Así, la transformación de restos mortales en restos humanos omite el carácter representacional de los individuos arqueológicos para enfocarse en su materialidad. Por tanto, la contextualización de los individuos arqueológicos es un paso previo fundamental para modelar reconstrucciones integrales y multivocales del pasado al tiempo de minimizar las brechas entre la academia y la sociedad (Burgeois, 2020; Overholtzer y Argueta, 2018).

Por su parte, la dimensión inmaterial de los restos mortales es usualmente abordada por la etnohistoria y antropología cultural, y en muchos casos se enfatiza las representaciones sociales de los individuos del pasado por sobre su expresión material. Por lo general, los estudios centrados en las poblaciones que habitaron el altiplano pre-Inca utilizan el conocido mito de los *chullpa* o *gente chullpa* como fuente válida que explica los orígenes e historia de los pueblos andinos (véase Bouysse-Cassagne, 1987; Dedenbach-Salazar Saenz, 2012; Gil García, 2002). En los últimos años se inició una tendencia por recuperar la vida y obras de personas que en su momento generaron cambios trascendentales en la sociedad virreinal y republicana. A pesar del enfoque diferente, ambas aproximaciones rescatan el carácter humano adscrito a los restos mortales y la influencia que estos ejercen en las sociedades del presente.

Considerando que los restos mortales no son materia inerte sino entidades que intervienen en las comunidades andinas a lo largo de la historia, este artículo tiene como objetivo fundamentar la gestión integral de los restos mortales a través de la revisión documental de fuentes académicas para la identificación de individuos arqueológicos cuya existencia demuestra la correlación de lo inmaterial con lo material en los Andes bolivianos. Para esto, se sintetiza las perspectivas, alcances y potencial de trabajo colaborativo que la arqueobiología, etnohistoria y antropología generan cuando estudian los restos mortales y poblaciones del pasado. Después, se presenta los resultados de una revisión no exhaustiva de fuentes documentales que posibilita identificar y caracterizar a los ancestros, gente antigua, intermediarios e individuos anómalos con quienes las poblaciones andinas sostienen relaciones de larga data. Finalmente, se discute los fundamentos que validan la implementación de modelos de gestión integral de los restos mortales y se proponen algunas líneas de evidencia que

ayuden a identificar a los distintos tipos de individuos arqueológicos en contextos mortuorios arqueológicos.

2. Perspectivas arqueobiológicas: restos humanos

Los restos mortales han sido estudiados por más de un siglo y medio en los Andes bolivianos, y en este tiempo han contribuido a develar diversos aspectos de la vida de individuos y comunidades del pasado y presente. Las investigaciones en Bolivia se inician con la recopilación de datos y recolección de cuerpos momificados o esqueléticos que exploradores y viajeros extranjeros realizaron desde mediados del siglo XIX para estudiar la diversidad humana y exponer la evidencia material en museos de Europa y Estados Unidos (Bennett, 1934; Forbes, 1870; LaBarre, 1948; Nordenskiöld, 1906; Rydén, 1957 y 1959). La pérdida progresiva de restos mortales, sea por degradación natural, destrucción intencional o saqueo, motivó la formación de colecciones antropológicas y arqueológicas en los museos nacionales emergentes desde inicios del siglo XX (Ibarra, 1953 y 1973; Lecoq y Céspedes, 1997; Salinas, 2000). Estos y otros investigadores recolectaron también relatos sobre las características y origen de la gente del pasado preservados en la tradición oral y usualmente asociados a los restos mortales visibles al interior de estructuras funerarias prehispánicas (Bandelier, 1911; de Oliveira Cezar, 1892).

El estudio de restos mortales enfocado en la craneometría y análisis métrico de huesos largos continuó vigente en Bolivia hasta finales del siglo XX debido a que estos datos soportan la variación física entre poblaciones culturalmente diferentes. Si bien estos datos permiten conocer la composición poblacional de comunidades indígenas del pasado y presente, el enfoque adoptado reproduce la visión racista criticada en la antropología física medio siglo atrás. Sin embargo, la introducción de teorías y metodologías de la antropología biológica en el siglo XXI permitió ampliar el conocimiento del pasado a partir del estudio de la materialidad de los restos mortales de forma objetiva. Similares avances teóricos transformaron el estudio de la dimensión inmaterial de los restos mortales en las últimas décadas, pues los antiguos relatos y leyendas fueron transformadas en narrativas que expresan la historia de los pueblos indígenas y originarios. La aplicación de estas perspectivas en el quehacer arqueobiológico motiva la interpretación holística de los restos mortales desde sus dimensiones material e inmaterial.

La arqueobiología estudia la materialidad de los restos mortales, a los que denomina restos humanos, para reconstruir las dinámicas sociales del pasa-

do y comprender el comportamiento humano en las sociedades del presente (Buikstra, 2006). La arqueobiología es una especialidad de la antropología que surgió a mediados del siglo XX para superar las limitaciones y cuestionamientos a la antropología física. Si bien utiliza métodos osteológicos para construir perfiles demográficos (sexo, edad, estatura y ascendencia) al igual que la antropología física, la arqueobiología es más que eso pues discute temas de identidad, género, estatus social, dieta y enfermedad, parentesco, organización laboral o migración en contextos espacial y temporalmente definidos (Buikstra, 2006; Buikstra et al., 2011; Martin et al., 2013). El énfasis en la materialidad de los restos mortales deviene de la definición de muerte adoptada en la arqueobiología, pues ésta es “el resultado final de un conjunto acumulado de respuestas biológicas, conductuales y culturales a los desafíos del entorno social y físico” (Martin et al., 2013, p.18). En otras palabras, la muerte es la conclusión de la vida del individuo y se expresa en una serie de prácticas contextualmente específicas.

El avance disciplinar de la última década aborda las dimensiones éticas y de responsabilidad social de los investigadores frente a los materiales de estudio. Esto ha permitido generar discusiones sobre el rol y participación activa de los restos humanos que, dependiendo de su contexto de ubicación, podrían ser vistos como individuos que intervienen en las acciones y decisiones de las comunidades del presente (Buikstra, 2011; Chavez Quispe, 2023c). En este sentido, además de entablar relaciones cercanas con las autoridades y miembros de las comunidades del presente, los investigadores también requieren establecer relaciones apropiadas con los individuos y comunidades del pasado. El desconocimiento u omisión intencional de las perspectivas locales sobre los restos mortales podría derivar en tensiones innecesarias con los descendientes y/o custodios en lo que respecta a: 1) la posición de los difuntos en la sociedad actual, 2) la posición de los vivos sobre los difuntos, y 3) la discrepancia de narrativas sobre las personas del pasado.

La posición de los difuntos en la sociedad es contextual pues resulta de la percepción temporal, espacial y culturalmente compartida que un grupo social determinado posee sobre la vida y muerte. Vida y muerte son conceptos “contingentes y contruidos” (Buikstra, 2011, p.14) cuya definición varía en la historia, así como lo hacen los límites, relaciones e interconexiones adscritas. Por ejemplo, la pérdida de autonomía de movimiento marca el fin de la vida e inicio de la muerte biológica de los individuos en las sociedades andinas prehispánicas, pero su vida social continúa vigente mientras que los difuntos cumplen con las expectativas comunitarias. Esta percepción contrasta con la perspectiva ar-

queobiológica de la vida y muerte, pues para esta disciplina ambos conceptos refieren a etapas consecutivas, excluyentes y en oposición permanente. Para identificar la posición de los difuntos en la sociedad actual es preciso conocer el trasfondo histórico-cultural y visión sobre la vida y muerte que tienen los actuales pobladores, pero sobre la auto-identificación y posicionamiento de los individuos como descendientes y/o custodios de los restos humanos dado que de esto depende el estudio y uso público de los restos mortales.

La posición de los vivos sobre los difuntos es usualmente obviada en la arqueobiología debido al énfasis en el estudio de restos biológicos culturalmente informados, pero se tiene tres principales enfoques para estudiar restos mortales. El primer enfoque es la “encarnación humana” y busca comprender la base existencial del ser-en-el-mundo a partir de la experiencia de los individuos inscrita en el cuerpo. El segundo enfoque es el “análisis del curso de vida”, también se basa en la experiencia, pero clama que la vida de los individuos es evolutiva, histórica y culturalmente construida. El tercer enfoque es el “modelo biocultural” y enfatiza la interacción entre biología y cultura para reconstruir las relaciones sociales, culturales, políticas e ideológicas del pasado sobre la base de restos mortales estudiados desde enfoques multidisciplinarios (Buikstra, 2011; Martin et al., 2013). Si bien los tres enfoques confirman que conocer el contexto es vital para comprender el pasado, ninguno de ellos propone conocer el contexto de los restos mortales en el presente. Por tanto, determinar la posición de los vivos sobre los difuntos es imprescindible pues de esto podría depender la viabilidad y modalidad de trabajo en los contextos mortuorios arqueológicos desde una perspectiva de gestión participativa.

La discrepancia de narrativas sobre las personas del pasado también podría generar tensiones con las comunidades indígenas, tribales, nativas, religiosas o culturales que se autoidentifican como descendientes y/o custodios de los restos humanos. La arqueobiología combina métodos de la osteología, paleopatología y biogeoquímica con teorías sociales, históricas y humanísticas para interpretar las relaciones sociales del pasado inscritas en los restos humanos. Las comunidades utilizan la tradición oral e historias transmitidas de generación en generación a través de prácticas culturales diversas para reconstruir y preservar la historia de sus antepasados. Ambos procesos difieren en el uso de fuentes (materialidad versus oralidad) y procedimiento (métodos rígidos versus expresiones artísticas y actos performativos), por lo que las narrativas resultantes son también diferentes y hasta contradictorias. Si bien estas diferencias parecen ser irreconciliables, el uso de aproximaciones sociales y humanísticas

podría avanzar la construcción de narrativas que minimicen discrepancias cronológicas, sociopolíticas u organizacionales.

Los tres tipos de tensión arriba descritos validan la búsqueda de enfoques contextuales que contribuyan al desarrollo de las comunidades que albergan individuos arqueológicos. La contextualización no sólo implica recuperar perspectivas alternas sobre los restos humanos (p.ej., sujetos que participan de manera activa en comunidades del presente), sino que también desalienta la equiparación directa de restos humanos con materiales inertes (p.ej., objetos, artefactos). Incorporar las perspectivas locales sobre los restos mortales permite generar nuevas formas de manipulación, registro, muestreo o análisis de materiales biológicos para minimizar el impacto negativo entre los descendientes y/o custodios de dichos recursos culturales. Así, la manipulación de los restos humanos arqueológicos es considerada positiva o negativa de acuerdo a la perspectiva local sobre los muertos y su posición en la relación que sostienen con los vivos. Por ejemplo, la mala manipulación de restos mortales de los antepasados o gente antigua podría provocar lluvias o sequías inusuales que afectan la producción agrícola regional. Para evitar este y otros conflictos es preciso conocer las variaciones relacionales entre vivos y difuntos que el estudio contextual de restos biológicos y culturales provee vía la teoría social.

La aplicación de teoría social en el estudio de restos mortales permite modelar la relación que los vivos pudieron haber establecido con los difuntos en el pasado, e identificar potenciales correlatos con la materialidad. Diversos estudios propusieron diferenciar entre ritos funerarios y ritos ancestrales (véase Barrett, 1988, citado en Gramsch, 2013, p. 467; Gluckmann, 1937; Morris, 1991; Parker Pearson, 1999), aunque su identificación en el registro arqueológico continúa en debate pues para algunos investigadores los ritos ancestrales son invisibles (Morris, 1991), pero para otros son teóricamente divisibles y materialmente identificables (Parker Pearson, 1999). Se propuso también separar a los difuntos (aspecto biológico) de la respuesta social a la muerte (prácticas mortuorias) para estudiar la transformación social y simbólica de los difuntos y diferenciar entre difuntos y ancestros (Gramsch, 2013). Estos avances teóricos demuestran que la relación entre vivos y difuntos difiere en todas las sociedades. En el caso de los Andes bolivianos, la relación entre vivos y difuntos comprende tres fases en las que tanto los actores como el tipo de relación difieren.

1. Ritos funerarios familiares o segmentarios celebrados para disponer los restos mortales en espacios de deposición contruidos al efecto, separar a los difuntos del resto de la comunidad y ubicarlos en un espacio liminal de tran-

sición. Las prácticas y materiales empleados responden a creencias y prescripciones religiosas compartidas por comunidades discretas, pero la composición final expresa variaciones grupales. Esto explica la amplia variabilidad composicional en el registro arqueológico en cuanto al tratamiento y disposición de los difuntos, el tipo y distribución de los restos culturales, así como las características físicas y simbólicas de los espacios de deposición.

2. Ritos mortuorios familiares o segmentarios celebrados para recordar y mantener relaciones con los difuntos, fortalecer las relaciones sociales y simbólicas con sus familiares, y reinsertarlos en la comunidad (Gramsch, 2013, p.7). En algunos casos, los ritos mortuorios transforman a los difuntos en antepasados, un tipo distinto de individuos cuyas acciones en un plano diferente contribuyen al desarrollo pleno de los individuos y grupos con quienes mantienen relaciones. Los ritos mortuorios son menos visibles en el registro arqueológico, pero el registro detallado e identificación de cambios en la deposición primaria de los restos humanos y restos culturales permiten reconocer transformaciones post funerarias.

3. Ritos ancestrales comunitarios celebrados para transformar a los antepasados familiares o segmentarios en ancestros colectivos cuyo estatus y rol en la comunidad permite reproducir la vida desde nuevos espacios. Estos ritos ocurren con mayor frecuencia en aquellas sociedades cuya población ve en los difuntos a individuos biológicamente muertos pero socialmente vivos. Los ritos ancestrales son difíciles de identificar en el registro arqueológico, pero es posible que los cambios composicionales y configuración de los restos biológicos y culturales en el tiempo provean alguna señal de su existencia. Dado que las relaciones con los ancestros son eminentemente simbólicas, las prácticas ancestrales usualmente ocurren en ausencia de cuerpos físicos, con partes del cuerpo que representan cuerpos completos, con ciertas partes del cuerpo que adquieren mayor relevancia que otras (p.ej., cráneos), o con materiales a los que se transfiere el carácter de persona de los difuntos (p.ej., sepulcros, urnas) (Becker y Alconini, 2018; Buikstra et al., 2011; Lozada, 2019; Tung, 2014; Velasco, 2014).

Con todo, la perspectiva arqueobiológica utiliza la materialidad de los restos mortales para identificar las relaciones construidas entre vivos y difuntos tanto en el pasado como en el presente. La composición y configuración de los elementos que integran los contextos mortuorios reflejan las concepciones de la muerte en el pasado, fortalecen la identidad colectiva y mantienen las estructuras de organización social. En este caso, la identidad se refiere a la autoper-

cepción, la autopresentación y la adscripción objetiva inmersa en una matriz de relaciones interpersonales e intersociales (Knudson y Stojanowski, 2009). Si bien los restos humanos no son esenciales para mantener una conexión visible con los difuntos, antepasados o ancestros, es posible pensar en construcciones sociales adicionales que transfieren las capacidades humanas a objetos sacralizados. De igual manera, no todos los difuntos se transforman en antepasados ni todos los antepasados se transforman en ancestros. Por tanto, conocer a los actores y tipo de relaciones que los vivos sostienen con los difuntos es primordial en la gestión de restos mortales para evitar malas prácticas que deriven en conflictos con los descendientes y/o custodios.

3. Perspectivas socioculturales: personas del pasado y presente

Los restos mortales no son materiales estáticos que guardan información sobre las dinámicas del pasado, sino personas dinámicas que intervienen en la vida de individuos y comunidades del presente en los Andes. Los procesos de transformación sociopolítica y adaptación ideológica que las comunidades andinas atravesaron a través del tiempo han generado múltiples visiones sobre los restos mortales del pasado dependiendo de sus características intrínsecas y de las relaciones que generan con los vivos. Los restos mortales son vistos como personas del pasado que mantienen relaciones fluidas con las poblaciones contemporáneas, sean estas positivas o negativas, y son denominados *chullpa* en gran parte del altiplano y vertiente oriental de los Andes. De manera amplia, *chullpa* refiere a los contextos mortuorios arqueológicos prehispánicos independientemente de su temporalidad y filiación cultural específica, pues por lo general dicha palabra no es utilizada para designar a los restos mortales albergados en cementerios virreinales, republicanos o del pasado reciente. De manera estrecha, *chullpa* refiere tan sólo a los cuerpos esqueléticos o momificados del pasado dispuestos en el interior de torres funerarias dispersas en el altiplano.

Los restos mortales dispuestos dentro de estructuras funerarias superficiales son usualmente considerados como el referente material que da cuenta de las poblaciones andinas del pasado según lo refiere el mito etiológico de los *chullpa*. De acuerdo con una versión estandarizada del mito, los *chullpas* son personas antiguas que habitaron el altiplano en una época remota pues vivían bajo la luz de la luna, comían quinua y cañahua silvestre, comían carne cruda de vicuñas silvestres, y se abstendían de comer sal y ají. De repente, los *chullpas* re-

cibieron noticias de la salida del sol por el Oeste. Para evitar ser quemados por el nuevo astro, los *chullpas* construyeron sus casas con ingresos orientados al Este. Sin embargo, el sol salió por el Este y quemó a los *chullpas* dentro de sus casas. Otras versiones añaden que no todos los *chullpas* murieron, pues algunos lograron esconderse en lo profundo del lago Poopó. Sus descendientes continuaban viviendo allí y emergen ocasionalmente durante la noche para trabajar bajo la luz de la luna como lo hicieron sus antepasados (Bouysson-Cassagne, 1987; Dedenbach-Salazar Saenz, 2012; Gil García, 2002 y 2014).

Según lo anterior, los *chullpa* habitan en las torres funerarias y desde allí interactúan constantemente con las comunidades que viven en sus alrededores. Al ser estructuras construidas sobre la superficie y sin una puerta que aisle la cámara sepulcral del exterior, las torres funerarias fueron pensadas para permitir la interacción directa entre vivos y muertos. Esta accesibilidad permitió que los familiares y el resto de la comunidad participen en celebraciones estacionales que mantenían la relación con los difuntos al tiempo de afirmar las identidades colectivas y unir comunidades (Gil García, 2001b; Tantalean, 2006; Villanueva Criales, 2016). Las torres funerarias también se constituyeron en lugares centrales sagrados por sí mismos por transferencia de las capacidades humanas a las estructuras que los albergan (Gil García, 2010 y 2011a; Velasco, 2014). Tanto *chullpas* como *chullpares* se integran en el paisaje y entablan relaciones con las comunidades contemporáneas a través de ritos post mortem periódicos. El tipo de relación establecida determina la conducta de la población, pues si son positivas existe cercanía física y simbólica (p.ej., protección), pero si son negativas existe un distanciamiento simbólico aunque no necesariamente físico (p.ej., temor a enfermedades o alteración en los ciclos pluviales).

Sin embargo, el mito de las *chullpas* explica por qué existen restos mortales de individuos del pasado al interior de torres funerarias prehispánicas usualmente llamadas *chullpares*, *chullpa-uta* (*Aym. lit.*, casa de *chullpa*), o *Amaya-uta* (*Aym. lit.*, casa de los muertos). El mito explica también por qué los restos mortales y torres funerarias se encuentran dispersas por todo el altiplano. Sin embargo, el mito no explica la variabilidad morfológica (cuadradas, circulares), constructiva (de piedra, de barro), concentración (aisladas, concentrada en necrópolis) o dimensiones (pequeñas, monumentales) de las torres funerarias. El mito tampoco explica la equiparación de los individuos que yacen en las torres funerarias con aquellos que yacen en otro tipo de estructuras funerarias o espacios de deposición carentes de un ingreso orientado al Este. Por tanto, el mito de los *chullpas* parece corresponder a un segmento de la población altiplánica en cuyo territorio sí existen torres funerarias como las descritas en el mito, pero no

explica el origen o características del resto de poblaciones altiplánicas prehispánicas ni las relaciones que éstas pudieron tener con los difuntos.

En los Andes bolivianos, la muerte de un miembro de la comunidad desencadena una serie de acciones destinadas a mantener el equilibrio social. Por un lado, los vivos ofrecen ritos funerarios para depositar los restos mortales de los difuntos en su morada final. Por el otro, los vivos celebran ritos mortuorios para mantener relaciones con sus difuntos que eventualmente se convierten en antepasados y ancestros. Reconstrucciones etnohistóricas de la época prehispánica tardía y virreinal temprana sugieren que los ritos funerarios del altiplano tenían propósitos similares ya que incluían una secuencia similar de acciones: se acomodaba al difunto en posición fetal, se envolvía el cuerpo en textiles formando un bulto, se envolvía el bulto en una canasta tejida con fibra vegetal, y se depositaba la canasta dentro de las torres funerarias junto a objetos y artefactos simbólicos. Esta práctica facilitaba la inserción de los difuntos en un plano superior y su eventual transformación en antepasados, pero también permitía unir a los miembros de la comunidad por medio de celebraciones públicas (Gil García, 2010).

La presencia física y simbólica de los individuos del pasado y presente sumada a las relaciones mediadas por ritos permitían reproducir la vida comunitaria en el altiplano prehispánico. Sin embargo, la prohibición de tales prácticas y la obligatoriedad de enterrar los restos mortales a partir de 1570 produjo el quiebre de relaciones directas entre vivos y muertos. Ante esto, las comunidades andinas ajustaron sus vínculos con los difuntos a la nueva realidad sociopolítica ya que adoptaron las prácticas funerarias impuestas sin afectar la relación con sus difuntos ni la posición de sus antepasados en la sociedad (Fernández Juárez, 2001 y 2006). Esto es evidente en la permanencia de celebraciones panandinas como Todosantos o las celebraciones rituales periódicas que honran a los difuntos en ritos post mortem prescritos por la tradición (Chavez Quispe, 2017). Por tanto, la vida y la muerte en las comunidades andinas son elementos de un continuum por el que transitan los individuos.

4. Resultados

La visión andina de la vida y muerte no diferencia entre los seres biológicamente vivos o muertos porque ambos son seres socialmente activos que interactúan de manera permanente desde el espacio y tiempo en el que se ubican. La continuidad entre la vida y la muerte deriva del carácter distinto pero complementario de las etapas por las que atraviesan los individuos. Es por esto que

gran parte de los estudios sobre la muerte en los Andes sugieren que los difuntos no se constituyen en antepasados distantes de la población contemporánea, sino en personas que intervienen de manera activa en la reproducción de la vida en el presente. La revisión de fuentes documentales selectas ha permitido identificar tipos alternativos de difuntos dado que no todos los difuntos se convierten en antepasados o ancestros. A continuación se describe las características de cuatro tipos de difuntos en los Andes, se identifica su pertenencia, función y posición relativa en las comunidades andinas contemporáneas, y se evalúa su significación social como personas del pasado que intervienen en el presente.

Antepasados/Ancestros: Los achachila (Aym. lit., abuelo, antepasado) o apu (Que. lit., antepasado, ancestro) andinos son el resultado de ritos mortuorios y ancestrales sostenidos en el tiempo y se constituyen en el arquetipo de los muertos en los Andes. Los ancestros se encuentran en contacto directo con las comunidades verídicas o simbólicas que los recuerdan a través de ritos enfocados en la protección y reproducción de la vida en comunidad (Fernández Juárez, 2001; Ossio, 1999; Salas Carreño, 2019). De acuerdo con reportes etnográficos y etnohistóricos, los ancestros son entes responsables del flujo constante de las aguas de arriba y abajo de la tierra, dígase de la lluvia y corrientes subterráneas, para asegurar el crecimiento de alimentos, la preservación del ganado, la reproducción de la vida y por extensión de la estabilidad social (Cruz, 2009; Gose, 2001; Hocquenghem, 1988; Tantalean, 2006). La importancia del movimiento de agua es tal que las celebraciones anuales en honor a los ancestros equiparan a estos seres con los ancestros independientemente de haber pasado o no por procesos de ancestralización. La tradición oral del pasado reciente afirma que los antepasados permanecen con los vivos durante la época de lluvias (noviembre a marzo), pero regresan a su morada en otro plano de la existencia durante la época seca (abril a octubre) (Chavez Quispe, 2017).

El rol de los antepasados/ancestros en la vida social de las comunidades andinas estuvo también presente en el pasado prehispánico. Las comunidades aymaras de la época prehispánica tardía y colonial temprana realizaban celebraciones rituales y banquetes públicos para honrar a los difuntos mientras depositaban sus restos en espacios funerarios superficiales cuidadosamente construidos (ritos funerarios). Similares celebraciones eran sostenidas en el tiempo para convertir a los difuntos en antepasados (ritos mortuorios) y ancestros (ritos ancestrales) con el fin retribuir el trabajo que éstos realizaban en favor de los vivos. Ambos ritos eran desarrollados en torno a los *chullpares*, las estructuras funerarias y mortuorias en las que reposaban los difuntos y desde donde éstos

participaban en las actividades cotidianas de la comunidad. Los *chullpares* son elementos altamente visibles en el paisaje altiplánico andino y en muchos casos carecen de restos humanos en su interior, razón por la cual la arquitectura se constituye en la expresión visible y materializada de las relaciones construidas entre vivos y muertos en el pasado distante (Chavez Quispe, 2023b; Velasco, 2014). De esta manera, los ancestros no parecen haber sido entidades pasivas que protegían a los vivos desde algún espacio liminal distante, sino miembros activos de la comunidad que trabajan y celebran junto a sus descendientes y familia extendida.

Tal relación es aún más evidente entre los Incas, pues los antepasados/ancestros fueron el eje articulador del imperio antes y durante la etapa inicial de colonización hispana en los Andes. Los restos mortales de la realeza inca eran transformados en momias y bultos representativos que a pesar de haber perdido autonomía de movimiento (muerte biológica) continuaban siendo la cabeza de su *panaca* (familia real) ya que estaban socialmente vivos. Las momias inca poseían tierras y participaban activamente en los asuntos sociales, económicos, políticos y rituales de sus hogares y del imperio. Esta capacidad era también transferida a los fluidos corporales (p.ej., sangre, saliva) y encarnaciones materiales de los gobernantes inca durante la época prehispánica (p.ej., representaciones de momias llamadas *wawqi*, ropa que el Inca utilizó, o rasgos de la naturaleza que el Inca tocó en vida), y a retratos de los antiguos soberanos inca durante el periodo virreinal (Dean, 2010; Yaya, 2015). A diferencia del carácter comunitario aymara, el rol de los ancestros entre los gobernantes inca fue fundamental en la estructuración de las familias reales y por extensión de la administración del imperio. Como dato adicional, es posible que la transferencia de capacidades de los individuos a los retratos sea el antecedente directo de los epitaños elaborados tras el deceso de individuos en las familias bolivianas contemporáneas.

Las poblaciones andinas del pasado y presente ven a los difuntos como antepasados/ancestros porque valoran la participación activa de los difuntos en el sostenimiento de la vida. La celebración periódica de ritos mortuorios y ancestrales vincula a los individuos y comunidades con las personas del pasado que habitaron el mismo espacio geográfico a través de la construcción de genealogías de larga data. Los fundadores legendarios y líderes influyentes del pasado distante trascendieron el anonimato y fueron transformados en ancestros que habitan las principales montañas nevadas y cumbres que sobresalen en el paisaje regional como es el caso de las montañas Illimani, Illampu, Mururata o Kaata (Astvaldsson, 1996; Bastien, 1996). Sin embargo, no todos los antepasa-

dos/ancestros son visibles en el paisaje sacralizado ni tampoco son reconocidos como tales en todas las comunidades. Esto es sugerente pues ver a los difuntos más allá de su potencial ancestralidad permite reconocer individuos arqueológicos diferentes como sucede con la gente antigua.

Gente antigua: Los *jintilis* (Aym. & Que. lit., gentiles) son seres que habitan en el paisaje regional andino pero que no comparten una identidad común ni sostienen relaciones positivas con las comunidades contemporáneas. La desconexión simbólica entre las poblaciones del pasado y presente es usualmente explicada como resultado de quiebres biológicos ocurridos en diversos momentos de la historia regional. Así, ver a los difuntos como gente antigua que vive en sus tierras denota las relaciones distantes que algunas comunidades andinas construyen con los restos mortales. Esta inconsistencia es producto de transformaciones históricas en la composición poblacional motivada por procesos como la autoidentificación étnica y desplazamiento poblacional, implante de nuevos sistemas religiosos, y pérdida progresiva de la tradición oral.

La autoidentificación étnica y desplazamiento poblacional destaca el origen diverso de las comunidades andinas, pues no todas descienden de las poblaciones que sepultaron a sus difuntos en *chullpares*. Esta idea deriva de los mitos andinos que narran la invasión de grupos Aymara y el consecuente desplazamiento de grupos Uru-Chipayas y Puquina que hasta entonces habitaban en el altiplano. De acuerdo con Dedenbach-Salazar Saenz (2012), los mitos constituyen la historia del mundo andino (mythistory). La hipótesis de la invasión aymara es sostenida en la etnohistoria (véase Bouysse-Cassagne, 1987), pero es usualmente refutada en arqueología debido a la continuidad de expresiones culturales materiales desde el periodo Formativo en el altiplano (Albarracín-Jordan, 1996; Stanish, 2003). No obstante, inconsistencias regionales entre los materiales arqueológicos y las narrativas indígenas locales se constituyen en evidencia circunstancial que valida el quiebre de relaciones con los difuntos, hecho que produce el desinterés, abandono y desdén de los restos humanos en tierras comunitarias discretas (Dedenbach-Salazar Saenz, 2012; Tschopik, 1968, p.132, citado en Eyzaguirre, 2017, p.132). Otro ejemplo de desplazamiento poblacional es evidente en el trasplante intencional de individuos y comunidades promovido por la administración imperial inca e hispana, pues en ambos casos se produjo la despoblación y repoblación de áreas selectas y el consecuente quiebre de relaciones con los difuntos tanto del área abandonada como del área reocupada.

El implante de nuevos sistemas religiosos también contribuye al quiebre de relaciones con los difuntos dado que la introducción de creencias antes desconocidas motiva la reorganización y ajuste de creencias previas. Esto es evidente en la evangelización desde el periodo virreinal, pues el cristianismo redujo a los múltiples componentes de la persona andina (p.ej., cuerpo, alma, *ajayu*, *animu*, *gamasa*, *ch'ama*) en dos componentes distintos y jerárquicamente diferentes: cuerpo y espíritu. Así, el espíritu comenzó a primar sobre el cuerpo tras el deceso de los individuos ya que está destinado a vivir eternamente lejos del mundo material, hecho que derivó en el descarte del cuerpo como cáscara vacía e inservible. De manera análoga, la diferenciación entre cristianos y no cristianos (gentiles) también generó brechas entre los vivos convertidos al cristianismo y los difuntos que son gentiles. Esta clasificación no sólo motivó la búsqueda y destrucción física de los restos mortales no convertidos al cristianismo, sino también el quiebre simbólico de las relaciones antes entabladas con los difuntos. En el mejor de los casos, el fanatismo religioso no alcanzó a destruir los restos humanos del pasado pero sí motivó su separación de las dinámicas comunitarias contemporáneas, pues los antiguos ancestros se transformaron en gente antigua que interfiere de manera negativa en la vida de comunidades cristianizadas.

Finalmente, la pérdida progresiva de la tradición oral a causa de la introducción de sistemas de educación formal también contribuye al quiebre de relaciones con los difuntos vistos como gente antigua. Este factor es relevante ya que los programas de escolarización con base occidental y no culturalmente sensibles están desvinculados de la realidad local de las poblaciones marginadas y promueven el quiebre de relaciones con los difuntos. Por ejemplo, el conocimiento de las leyes que gobiernan los fenómenos de la naturaleza cuestiona la efectividad de rituales propiciatorios de la lluvia como el rito *Chullpa uma urqbuchiy* (*Que. lit.*, exhumación de cabezas de *chullpa*). Este rito supone la búsqueda de restos mortales prehispánicos para retirar cráneos y pedirles que llueva o deje de llover según las necesidades que se tenga (Llanos Layme, 2004; Salas Carreño, 2019). La práctica del *Chullpa uma urqbuchiy* en el siglo XXI es significativa porque demuestra que la asociación entre difuntos y lluvias permanece intacta a pesar de la creciente desvinculación entre vivos y muertos.

Intermediarios: Los intermediarios son aquellos difuntos que responden a necesidades específicas de la sociedad contemporánea y por lo general se hacen presentes en los márgenes y periferia urbana. Inicialmente mantenidos fuera del ojo público, los intermediarios son cada vez más aceptados en la sociedad porque retoman antiguas tradiciones andinas que sustentan relaciones activas

entre vivos y muertos. Vale decir, la permanencia de tradiciones, costumbres y creencias andinas sobre la vida y muerte han permitido recrear relaciones atemporales con difuntos selectos a pesar de vivir en sociedades donde las concepciones y prácticas funerarias cristianas indican acciones diferentes. Los intermediarios más conocidos son las ñatitas y las almas benditas.

Las ñatitas (Spa. bol., sin nariz) son cráneos humanos que especialistas rituales y segmentos poblacionales discretos ven como seres sobrenaturales que interceden en la resolución de problemas que de otro modo serían imposibles de abordar. Las ñatitas son seres poderosos que integran el sistema sincrético de creencias andino-cristianas formado en la periferia urbana de La Paz, un espacio de marcado contraste en el que los creyentes albergan uno o varios cráneos en sus hogares. Los cráneos ritualizados son usualmente tomados de cementerios y corresponden a individuos cuya experiencia o profesión en vida los hace competentes para realizar acciones específicas en favor o detrimento de los vivos. Aunque menos frecuentes, la recolección de cráneos prehispánicos ocurre tan sólo cuando se pretende solicitar el cambio del ciclo de lluvias así como sucede con los ritos ancestrales arriba descritos.

Por su parte, las almas benditas son también difuntos con quienes los vivos interactúan para recibir algún favor. Las almas benditas son personas, por lo general mujeres, que sufrieron una muerte trágica, pues el sufrimiento padecido por estos difuntos genera simpatía en la población y eventualmente les atribuye capacidades sobrenaturales. Aunque menos frecuente, las buenas obras que algunos individuos realizaron en vida también motivan su transformación en almas benditas así como sucedió con los santos durante la época virreinal. Se tiene conocimiento de la existencia de almas benditas en diversos cementerios y templos de los Andes bolivianos, pero es posible que existan similares seres en otras regiones. Al ser difuntos enterrados dentro de nichos o debajo de la tierra en el pasado reciente, las almas benditas trascienden la corporalidad humana para incorporar a su sepulcro y altares construidos en memoria de los individuos en el lugar preciso donde se produjo su muerte. Esto es sugerente porque se transfiere las capacidades del individuo tanto al sepulcro como al lugar en el que se derramó su sangre de manera análoga a lo sucedido con las estructuras funerarias, bultos y restos corporales de la nobleza Inca.

Las ñatitas y almas benditas son individuos análogos porque ambos poseen una identidad individual e intervienen de manera cotidiana en la transformación de la vida de individuos en la sociedad contemporánea. Los intermediarios poseen una identidad individual, verdadera o adscrita, ya que se utiliza su

nombre para conversar y efectuar solicitudes y requerimientos. Esto es significativo pues tanto los ancestros como la gente antigua son individuos anónimos tratados como colectivo, con excepción de los ancestros más prominentes cuyo nombre trasciende las barreras del tiempo al designar montañas sagradas. Los intermediarios intervienen en la vida de los individuos que recurren a ellos por favores para el beneficio propio o para el mal a terceros. Por beneficio se entiende la protección a personas y propiedades, encontrar delincuentes para hacer justicia, mejorar la producción agrícola, curar enfermos, conseguir trabajo o mejorar las ventas para comerciantes y empresarios. En cambio, el mal incluye causar enfermedades e incluso la muerte a los enemigos (Eyzaguirre, 2017; Fernández Juárez, 2010). La popularidad de los intermediarios se expande a nivel nacional debido a la efectividad que se les atribuye.

Anómalos: Los individuos anómalos reciben distintos nombres ya que constituyen un grupo heterogéneo de seres que no sólo recibieron un trato diferente en el pasado, sino que también son vistos como entidades extrañas en el presente. Los individuos anómalos son producto de relaciones fallidas y expectativas no cumplidas de individuos en comunidades del pasado, hecho que derivó en la desaparición de su memoria entre las familias y el quiebre abrupto de relaciones con la comunidad. Si bien la individualidad por sobre lo comunitario es un factor de quiebre de las expectativas sociales en la actualidad, la muerte repentina fuera de la comunidad propia constituye el principal factor que explica el quiebre de relaciones con los difuntos en el pasado. Este es el caso de los individuos que fallecieron en batalla, individuos que no pudieron insertarse de forma plena en su comunidad, y poblaciones marginadas.

Los individuos que murieron en batalla o en cautiverio fuera de sus comunidades de origen fueron olvidados en el campo, desmembrados y expuestos públicamente, o enterrados en lugares inusuales como muestra del poder de los vencedores y acción ejemplificadora para reducir potenciales conflictos subsecuentes. Una práctica adicional identificada durante la época prehispánica es la captura de cabezas para crear cabezas-trofeo y usarlas como símbolos de poder que representan el control de las estructuras políticas que los individuos representaron en vida. Se tiene registro de cabezas-trofeo en colecciones osteológicas de los Andes Centrales y Septentrionales (Tung y Knudson, 2010), pero aún no se los registró en los Andes bolivianos. La prohibición de esta práctica durante el periodo virreinal no dejó ningún rastro en las comunidades andinas históricas o contemporáneas, excepto tal vez por la ritualización de cráneos y transformación de individuos en intermediarios como se vio anteriormente con las ñatitas.

Los individuos que no se insertaron de forma plena en sus comunidades fueron objeto de prácticas diferentes a aquellas realizadas con quienes sí llegaron a ser miembros plenos de la comunidad. Este es el caso de los subadultos en los Andes contemporáneos, pues su muerte prematura no sólo les imposibilitó crear una familia propia sino fundamentalmente servir a la comunidad como se esperaba de ellos. Esto hace que los subadultos sean olvidados por su familia y comunidad, y que sean excluidos de los ritos mortuorios y ancestrales. Similar principio pudo haber actuado en el pasado, pues los restos mortales de subadultos fueron usualmente adjuntados a cuerpos de adultos y no dispuestos de manera individual, enterrados en urnas de cerámica y no en cistas, o no se los encuentra en el registro arqueológico (Ibarra Grasso, 1973).

Finalmente, los individuos marginados por razones económicas (p.ej., pobres), políticas (p.ej., rebeldes), religiosas (p.ej., brujas, hechiceros, o especialistas rituales no convencionales), o un compuesto de estas y otras razones, también recibieron un trato diferente una vez fallecidos. Este es el caso de aquellos individuos que al no seguir los lineamientos sociales imperantes en su tiempo estaban destinados a ser removidos de los ritos funerarios, mortuorios y/o de ancestralización en retribución a sus acciones y omisiones en vida. Esto también pudo haber ocurrido en el pasado según lo sugiere el registro arqueológico. El hallazgo de tres cráneos humanos con marcas de corte en los valles de Charazani no sólo evidencia la remoción ocular intencional, sino también el carácter anómalo de los individuos por constituirse en una amenaza al orden sociopolítico que Tiwanaku implementó en la vertiente oriental septentrional de los Andes (Chavez y Alconini, 2016; Becker y Alconini, 2018).

5. Discusión

Los restos mortales generan percepciones diversas en las comunidades y sociedad en su conjunto, y por lo general son disociados en categorías binarias y opuestas que privilegian su dimensión material o inmaterial en el momento de implementar acciones de gestión cultural. La dimensión material es usualmente estudiada por la arqueobiología dado que esta especialidad de la antropología biológica busca comprender el pasado a través de los restos biológicos que dejan los humanos tras su deceso. Los estudios arqueobiológicos iniciales equiparaban a los restos humanos con otros restos culturales debido a su materialidad intrínseca, pero en la actualidad buscan determinar la posición de los individuos dentro de su contexto tanto en el pasado como en el presente. Vale decir, los estudios arqueobiológicos más recientes reconstruyen el contexto cronológico, temporal y cultural específico de los restos mortales para

comprender la historia de las personas del pasado e interpretarla en pos de comprender las sociedades del presente. Si bien esta tendencia genera mayor interacción entre los académicos y la sociedad, o minimizan el rechazo a la manipulación de restos mortales, la arqueobiología también aboga por el respeto y cuidado de los restos mortales del pasado al reconocer su condición humana.

En los Andes bolivianos, la práctica arqueológica advierte que la materialidad de los restos mortales es tan solo una dimensión del individuo, pues éste es parte activa de comunidades con las que sostiene relaciones complejas desde el pasado distante hasta la actualidad. La recolección de datos durante las últimas tres décadas ha sido relativamente estándar, pues tiende a registrar en campo los restos humanos que yacen en espacios de deposición originales y a recolectar restos humanos dispersos en superficie o que son producto de excavaciones arqueológicas. La gama de materiales estudiados es amplia debido al tipo (esquelético, momificado, incinerado), estado (completo o fragmento), preservación (natural o artificial), transformación (artefacto, ornamento o ninguna), y estado de conservación (buena, regular, mala) de los restos humanos identificados. Al margen del desarrollo teórico y metodológico de la arqueobiología en otros países, los escasos estudios arqueobiológicos desarrollados en Bolivia tienden a no interactuar con comunidades pues se enfocan en el análisis de colecciones osteológicas custodiadas en museos.

La distancia existente entre la arqueobiología y la sociedad boliviana dificulta generar procesos de contextualización durante el estudio de restos mortales, razón por la cual esta disciplina continúa lejos de comprender las relaciones dinámicas que mantienen las personas del pasado y presente en los Andes bolivianos. Al ser marginal en el estudio del pasado, muchos arqueólogos omiten el estudio de restos humanos, se limitan a elaborar perfiles demográficos básicos (estimación de edad y sexo), o simplemente reportan la existencia de restos humanos como notas marginales. La excepción a esto son los escasos pero sustanciales estudios que utilizan restos humanos para reconstruir dinámicas del pasado sobre aspectos directamente vinculados a prácticas y acciones humanas (véase Becker, 2017; Juengst, 2023; Knudson et al., 2005; O'Brien, 2003; O'Brien y Sanzetenea Rocha, 2002). Resulta interesante que estos estudios se concentran en el análisis de colecciones osteológicas de la cuenca del Titicaca (p.ej., Tiwanaku, Chiripa, Copacabana) o del sudeste de Cochabamba y norte de Chuquisaca (p.ej., Mojocoya).

Como materiales históricamente situados y culturalmente construidos, los restos mortales son entidades biológicamente muertas pero socialmente vivas en

los Andes bolivianos. Esta percepción contrasta con las visiones arqueobiológicas que privilegian la materialidad y olvidan la influencia de los seres del pasado en las comunidades del presente. Esto hace que procesos rutinarios como la manipulación de restos humanos o recolección de muestras para análisis en laboratorio generen conflictos con los descendientes y/o custodios. Por tanto, la implementación de estrategias de comunicación participativa es esencial para evitar suspicacias y posibles conflictos con individuos y comunidades locales.

Por su parte, la etnohistoria y antropología cultural han estudiado los restos mortales dentro de su propio contexto mortuorio debido a que este conjunto representa de manera visible las perspectivas andinas de la vida y la muerte. La reconstrucción y documentación de prácticas sociales destinadas a facilitar el tránsito de la vida a la muerte y la recomposición de la comunidad es el primer paso a seguir para poner los restos mortales en contexto. El segundo paso consiste en diferenciar la estructura y asociaciones simbólicas subyacentes en los ritos mortuorios y ancestrales celebrados en una etapa post mortem. Esto es importante porque no todos los difuntos son incluidos en este proceso, pues muchos se desvanecieron de la memoria de sus descendientes o cortaron relaciones con la población contemporánea a causa de procesos de despoblación y repoblación en la historia, entre otros. El desplazamiento poblacional es una variable significativa a considerar en la interpretación del pasado y presente pues transforma los procesos de interacción entre vivos y muertos. Por tanto, el aporte de la academia en la comprensión de la muerte biológica y vida social de los individuos es la apertura de la posibilidad de encuentro con entidades poco conocidas con quienes interactúan los investigadores y gestores culturales.

Hasta hace unos años, los temas de investigación de la muerte en los Andes estudiaban a las almas y su lugar de destino en el más allá (Fernández Juárez, 2001; Ossio, 1999), a los espíritus anormales que no cumplieron con las expectativas sociales de la comunidad (Lozada Pereira, 2008; Spedding, 2008; van den Berg, 1989), las estructuras funerarias monumentales (Gil García, 2010; Stanish, 2003) y el papel de los difuntos en comunidades agrarias (Gose, 2001). En los últimos años, las investigaciones discuten temas complejos como la transformación de los individuos y su representación post mortem (Dean, 2010; Yaya, 2015) o las anatomías indígenas no limitadas a los restos mortales (Lozada, 2019). Esta amplitud temática valida nuestra búsqueda de referentes sobre los individuos arqueológicos que influyen las acciones del presente. Los resultados aquí alcanzados permiten visibilizar, caracterizar y contraponer tres representaciones de los difuntos en los Andes además de los ya conocidos

antepasados/ancestros, pues se reconoció a la gente antigua, intermediarios y anómalos.

Dado que no todos los difuntos son antepasados/ancestros, las relaciones sociales con los muertos varían dependiendo de su origen, distribución espacial y atributos simbólicos. La arqueobiología provee perspectivas biológicas y culturales del pasado a partir de la materialidad, y su complementación con perspectivas contextuales socioculturales contemporáneas determina el cómo, cuándo y por qué implementar proyectos de investigación o intervención en el marco de la gestión cultural participativa. Por ejemplo, la equivalencia directa entre los cuerpos arqueológicos y los ancestros de comunidades indígenas modernas puede llevar a narrativas falsas creadas para justificar la exposición pública de restos humanos (véase Cordova, 2006). Si bien dicha práctica puede ser válida en algunas comunidades indígenas que no tienen problema en mostrar a sus ancestros, la exposición de restos mortales podría constituirse en una acción de desalojo de seres potencialmente dañinos. De ser así, almacenar a los muertos o mostrarlos públicamente en museos fuera de relaciones comunitarias podría reflejar intentos contemporáneos por controlar el poder de la gente antigua y no de relacionamiento con los ancestros.

Identificar a antepasados/ancestros, gente antigua, intermediarios y anómalos sobre la base de restos mortales dispersos en superficie o dentro de estructuras funerarias distribuidas en un paisaje sacralizado es vital en el momento de desarrollar proyectos de gestión cultural que sean participativos y que actúen con respeto, empatía y ética. Los factores que ayudan a diferenciar entre los distintos tipos de difuntos son la visibilidad (p.ej., los restos mortales enterrados fuera de cementerios conocidos no influyen en las comunidades), las percepciones locales de la muerte (p.ej., los restos humanos están vivos socialmente), y las expectativas locales sobre los restos mortales (p.ej., comunidades solicitan no molestar a sus difuntos). Determinar las características de estos factores puede ser desafiante si es que el contexto sociocultural contemporáneo atraviesa cambios de liderazgo comunal (p.ej., sistema rotativo de cargos), etapas de transición relacional con los muertos (p.ej., ancestralización o desacralización), o carencia de capacitación en técnicas culturalmente sensibles para la recolección y estudio de datos (p.ej., recolección de datos *in situ*).

Las investigaciones académicas desarrolladas en los Andes bolivianos contribuyen a la contextualización de restos mortales, pero no todas las investigaciones adoptan perspectivas integradoras donde lo inmaterial informe a lo material, ya que lo material usualmente informa a lo inmaterial. Mientras que

la academia reconstruye las dinámicas sociales del pasado y presente poner con base en evidencia circunstancial, la gente convive con los ancestros, gente antigua, intermediarios o individuos anómalos, se relaciona con ellos y recibe favores o daños irremediables. Por tanto, desconocer u omitir las relaciones construidas con dichos seres al generar proyectos de investigación y gestión no solo se constituye en una práctica cuestionable, sino que podría generar efectos adversos en las comunidades. Trabajar con respeto y ética junto a las comunidades ha probado ser útil en otras partes del mundo así como podría serlo en los Andes bolivianos como se propone en este artículo.

En términos de gestión, el trabajo con restos mortales debe ser integral e integrador. La separación entre lo material e inmaterial no sólo deriva en la aplicación de distintos criterios técnicos en su preservación (p.ej., conservación versus salvaguarda), sino que también genera conflictos con las perspectivas locales que consideran a los restos humanos como personas y miembros activos de comunidades actuales. Vale decir, los restos humanos son seres que alguna vez estuvieron vivos, generaron relaciones con sus congéneres y con otras entidades del paisaje mientras podían valerse por sí mismos, y continúan generando una amplia gama de relaciones con la gente que actualmente vive o trabaja en sus inmediaciones. Esta percepción es dinámica y puede generar procesos de transformación de los ancestros en objetos inertes (desacralización) o de los huesos en antepasados (ancestralización) de acuerdo a procesos históricos y coyunturales específicos. Si bien esta dinámica no es nueva en la teoría social antropológica, sus efectos en la gestión cultural es tal que demanda el desarrollo de modelos de gestión integrales y específicos independientemente de la categoría de patrimonio histórico, arqueológico, arquitectónico o cultural adscrita.

Esta investigación puso en evidencia que las categorías de gestión antes consideradas discretas se superponen y están estrechamente relacionadas (p.ej. material e inmaterial, cultural y biológico). Por tanto, es importante conocer y comprender las relaciones de conjunto creadas entre los componentes de los restos mortales para no implementar modelos de gestión desarticulados. Esto implica intervenir el aspecto material y la significación social de los restos mortales utilizando técnicas apropiadas adaptadas al contexto en el que se insertan y que les da sentido (p.ej., posición, percepción y proyecciones de las comunidades y sociedades actuales). Este proceso es fácil y rápido en comunidades que rechazan cualquier nexo con los antiguos habitantes producto de un quiebre en la memoria histórica o sustitución poblacional. Sin embargo, el proceso es difícil y prolongado en comunidades que se identifican como

descendientes, reales o ficticios, de los individuos arqueológicos que continúan habitando las mismas tierras desde poner tiempos remotos.

Extremos como los anteriormente mencionados son difíciles de encontrar porque las dinámicas sociales existen y se desarrollan en un continuum compuesto por múltiples configuraciones y posibilidades. La transformación de dinámicas sociales ocurre a través de factores externos como la ejecución de proyectos de intervención en contextos mortuorios arqueológicos, la exposición a nuevas ideas por interacción con técnicos y profesionales que abogan por la patrimonialización, la generación de nuevas políticas de desarrollo, el cambio en la legislación vigente, la implementación de sistemas escolarizados, entre otros. Entre los factores internos se tiene el cambio generacional, la pérdida de identidad y olvido del conocimiento transmitido por generaciones pasadas, la diversificación laboral intrafamiliar, el uso de nueva tecnología además de la adopción de nuevos estilos de vida distintos a aquellos heredados de los antepasados a través de costumbres y tradiciones de larga data. Estos factores no sólo influyen la relación que los vivos construyen con los muertos, sino que también inciden en el diseño de proyectos de gestión participativos.

6. Conclusiones

El principio ordenador del mundo andino ve la vida y la muerte como elementos subsecuentes y complementarios en un continuo por el cual transitan los individuos una vez que sus cuerpos dejan de moverse por sí mismos. Cuando esto ocurre, los vivos honran a los difuntos a través de ritos funerarios para disponer los restos mortales del difunto y transformar los vínculos sociales hasta entonces entablados, pues los difuntos mantienen su status como miembros de la comunidad mientras sus acciones mantengan vivo el recuerdo que se tiene de ellos. Este lazo es renovado periódicamente a través de ritos mortuorios y ancestrales realizados en fechas memorables para su familia (p.ej., aniversario de defunción) o para la sociedad de acuerdo a un calendario ritual socialmente compartido (p.ej., *Todosantos*, Carnavales o Semana Santa). El estado actual de las investigaciones indica que la relación entre vivos y muertos es cercana cuando se ve a los difuntos como antepasados y ancestros, pero es distante cuando no se los ve como ancestros. Esto indica que no todos los difuntos pasaron por un proceso de ancestralización, por lo que es posible pensar en otros tipos de difuntos que interactúan con las comunidades en el día a día.

Esta investigación identificó y caracterizó a los antepasados/ancestros gente antigua, intermediarios y anómalos como difuntos con quienes los individuos,

comunidades, investigadores y gestores culturales se relacionan cuando entran en contacto con restos mortales *in situ*. No en todos los casos se asume el carácter de persona ni los efectos que ocasionan los difuntos en la sociedad y naturaleza circundante, por lo que existe el riesgo de generar relaciones negativas que desestabilicen las estructuras internas de la población local. Esto denota que conocer el contexto es fundamental para comprender las relaciones que se construyen en el tiempo; para esto es necesario estrechar lazos con los descendientes y/o custodios por medio de investigaciones multidisciplinarias que trabajen de manera colaborativa, con empatía, respeto y ética. El trabajo colaborativo y de base comunitaria también fortalece el compromiso y comunicación fluida con los descendientes y/o custodios, promueve el diálogo crítico y respetuoso con otros actores, y adapta prácticas metodológicas efectivas para la producción de conocimiento.

Con todo, la gestión de los restos mortales en los Andes bolivianos varía de acuerdo a la posición y relación que los difuntos mantienen con los vivos, pues ambos elementos determinan el accionar de quienes intervienen en las acciones de gestión cultural. Al promover el fortalecimiento de identidades colectivas por medio de proyectos que potencien los recursos culturales de localidades específicas, la gestión cultural requiere de la participación activa, informada y consensuada de actores individuales y colectivos comprometidos con el conocimiento, preservación, conservación y aprovechamiento responsable de sus recursos. Esto aplica en la gestión de cualquier conjunto cultural, pero en esta ocasión se estudió la correlación entre aspecto (cultural y biológico) y dimensión (material e inmaterial) de los restos mortales a partir de las relaciones de larga data construidos con los difuntos para fortalecer la gestión de estos recursos culturales.

Recibido: abril de 2023
Aprobado: mayo de 2023

Referencias

1. Albarracín Jordan, J. (1996). *Tiwanaku, arqueología regional y dinámica segmentaria*. La Paz: Plural.
2. Astvaldsson, A. (1996). Las deidades llamadas wak'a en el discurso cultural aymara: Resistencia y modernización. *Bulletin de La Société Suisse Des Américanistes*, 59-60: 91-95.
3. Bastien, J.W. (1996). *La Montaña del Cóndor: Metáfora y ritual en un ayllu andino*. La Paz: HISBOL.
4. Becker, S. y Alconini, S. (2018). Violence, Power, and Head Extraction in the Kallawayá Region, Bolivia. En *Social Skins of the Head: Body Beliefs and Ritual in Ancient Mesoamerica and the Andes*, editado por V. Tiesler y M. C. Lozada, pp. 235-253. Albuquerque: University of New Mexico Press.
5. Bouysse-Cassagne, T. (1987). *La identidad Aymara: Aproximación histórica*. Siglo XV, siglo XVI. La Paz: HISBOL.
6. Chavez Quispe, J.C. (2017). Muerte, Almas y Poder en el imaginario urbano paceño. En *Poder(es) en contexto. Lecturas teológicas, socioculturales y de género en torno al poder*, editado por J. C. Chavez Quispe y A. E. Roman Lopez Dollinger, pp. 67-90. La Paz: ISEAT.
7. ----- (2023). Torres funerarias e Identidad étnica en Omasuyos. Apuntes sobre la Arquitectura funeraria de Escoma en la Cuenca Oriental del Lago Titicaca. *Patrimonio y Arqueología. Revista Del Observatorio Del Patrimonio Cultural Arqueológico*, 1(1): 41-51.
8. Chavez Quispe, J.C. y Alconini, S. (2016). Los yunga-kallawayá: Repensando los procesos de interacción en los Andes orientales septentrionales. En *Entre la vertiente tropical y los valles: Sociedades regionales e interacción prehispánicas en los Andes centro-sur*, editado por S. Alconini, pp. 67-86). Sucre: UTSA - UMRPSFXCh - Plural.
9. Cruz, P. (2009). Tumbas, metalurgia y complejidad social en un páramo del altiplano surandino. Pulacayo, Bolivia, Ier milenio d. C. *Revista Andina*, 49: 71-103.
10. Dean, C. (2010). The after-life of Inka rulers: Andean Death before and after Spanish Colonization. En *Death and Afterlife in the Early Modern*

Hispanic World, editado por J. Beusterien y C. Cortez, pp. 27-54. <http://hispanicissues.umn.edu/DeathandAfterlife.html>

11. Dedenbach, S. (2012). Our Grandparents used to say that we are certainly Ancient People, we come from the Chullpas: The Bolivian Chipayas. *Mythistory. Oral Tradition*, 27(1): 187-230.
12. Eyzaguirre, M. (2017). *Los rostros andinos de la muerte. Las ñatitas de mi vida*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional.
13. Fernández, G. (2001). Almas y difuntos: Ritos mortuorios entre los Aymara lacustres del Titicaca. *Chungara*, 33(2): 201-219
14. ----- (2010). La revuelta de las “ñatitas”: “Empoderamiento ritual” y ciclo de difuntos en la ciudad de La Paz (Bolivia). *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LXV(1): 185-214.
15. Gose, P. (2001). *Aguas mortíferas y cerros hambrientos. Rito agrario y formación de clases en un pueblo andino*. La Paz: Mama Huaco.
16. Hocquenghem, A. M. (1988) La inversión del orden. *Fe y Pueblo*, 19: 8-13.
17. Ibarra Grasso, D. (1973). *Prehistoria de Bolivia*. La Paz: Los Amigos del Libro.
18. Llanos Layme, D. (2004). Ritos para detener la lluvia en una comunidad de Charazani. En *Gracias a Dios y a los achachilas: Ensayos de sociología de la religión en los Andes*, editado por A. Spedding, pp. 159-184. La Paz: ISEAT - Plural.
19. Ossio, J.M. (1999). Mortuary Rituals in the Andes. *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, 30(3): 301-306.
20. Salas Carreño, G. (2019) On Quechua Relatedness to Contemporary and Ancient Dead. En *Non-Humans in Amerindian South America. Ethnographies of Indigenous Cosmologies, Rituals and Songs*, editado por J. J. Rivera Andia. New York: Berghahn Books.
21. Stanish, C. (2003) *Ancient Titicaca: The Evolution of Complex Society in Southern Peru and Northern Bolivia*. Los Angeles: University of California Press.

22. Tantalean, H. (2006). Regresar para construir: Prácticas funerarias e ideología(s) durante la ocupación Inka en Cutimbo, Puno-Peru. *Chungara*, 38(1): 129-143.
23. Tung, T. y Knudson, K. (2010), Childhood lost: Abductions, Sacrifice, and Trophy Heads of children in the Wari Empire of the Ancient Andes. *Latin American Antiquity*, 21(1): 44-66.
24. Velasco, M. (2014). Building on the Ancestors: Mortuary Structures and Extended Agency in the Late Prehispanic Colca Valley, Peru. *Cambridge Archaeological Journal*, 24(3): 453-465.
25. Yaya, I. (2015). Sovereign Bodies: Ancestor Cult and State Legitimacy among the Incas. *History and Anthropology*, 26(5): 639-660.



Mesa para ritual Kallawayá
Charazani, Bolivia (Circuito Pacha Trek)
Fotografía: Mariana Sánchez Mitru

El turismo, ¿un destructor o un potenciador de la cosmovisión Kallawayaya?

Tourism, a destroyer or an enhancer of the Kallawayaya worldview?

*Mariana Sánchez Mitru**

Resumen**

La cultura Kallawayaya, declarada Patrimonio de la Humanidad en 2003, es uno de los exponentes culturales más representativos de Bolivia, pero por su alta fragilidad y grandes amenazas lamentablemente corre un alto riesgo de desaparecer. Ante esto, los kallawayas han apostado por el turismo biocultural como actividad estratégica para la salvaguarda de su cosmovisión. Mediante una investigación de carácter cualitativo, basada en la sistematización de experiencias, se propone mostrar cómo bajo un enfoque sostenible, consciente y biocultural el turismo puede convertirse en un potenciador de esta expresión cultural, más que en un destructor de ella.

Palabras clave: turismo sostenible; turismo biocultural; turismo cultural; patrimonio inmaterial; desarrollo turístico integral; Kallawayaya.

* Mariana Sánchez Mitru, licenciada en administración turística con Máster en Dirección y Gestión de Proyectos y diplomados en Investigación Social Interdisciplinaria en Ciencias Sociales y Humanas, en Educación Superior y en Marketing para Industrias Culturales, Creativas y Turísticas. Investigadora adscrita del Centro de Investigación en Servicios Turísticos (CISTUR) de la Universidad Católica Boliviana "San Pablo".
Correo electrónico: msanchezmitru@gmail.com
ORCID: 000-0001-9525-7578

** El artículo es una elaboración de la ponencia presentada en la Mesa Temática "Patrimonio Cultural Inmaterial y Turismo" del Tercer Encuentro Boliviano de Universidades sobre Patrimonio Cultural y Natural, realizado del 16 al 19 de noviembre de 2022. No representa conflicto de interés con alguna institución o persona.

Abstract

The Kallawayas culture, declared World Heritage in 2003, is one of the most representative cultural exponents of Bolivia, but due to its high fragility and great threats, unfortunately it has a high risk of disappearing. Given this, the Kallawayas have opted for biocultural tourism as a strategic activity to safeguard their worldview. Through qualitative research based on the systematization of experiences, it is proposed to show how, under a sustainable, conscious and biocultural tourism approach, tourism can become an enhancer of this cultural expression, rather than a destroyer of it.

Keywords: Sustainable tourism; biocultural tourism; Cultural tourism; Intangible heritage; Integral tourism development; Kallawayas.

1. Introducción

Con el aumento de la conciencia turística y el reciente interés hacia la gestión del patrimonio cultural inmaterial —promovida sobre todo por la Convención de Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial desarrollada en 2003—, los diferentes actores se han visto con el deseo y la necesidad de recuperar, conservar y valorizar sus prácticas como expresiones culturales vivas. Bolivia cuenta con 14 títulos de “Patrimonio de la humanidad” otorgados por la UNESCO; de ellos siete son de la categoría de Patrimonio Inmaterial y uno de ellos le corresponde a la cultura Kallawayas, uno de los grupos étnicos más genuinos, auténticos y representativos del país que fue declarado en 2003 como “Obra Maestra del Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad”.

Esta expresión cultural se ha visto amenazada por varios factores externos como aculturación, migración, falsificación, falta de protección jurídica de las comunidades, por empresas químicas y farmacéuticas y, por tanto, está poco a poco desapareciendo. Para frenar esto, los kallawayas han apostado por el turismo comunitario como una actividad estratégica para la salvaguardia de su cosmovisión, la protección de su medio natural y para generar, además, ingresos económicos. Es así que han desarrollado desde el 2004, con apoyo de diferentes cooperaciones, un emprendimiento comunitario llamado “Pacha Trek” compuesto por cuatro comunidades kallawayas. Entre las gestiones 2014 y 2019 se sumó a estos esfuerzos de colaboración el Programa Nacional Biocultura (PNB) de la Cooperación Suiza, mediante la incursión del “Turismo Biocultural”, un nuevo enfoque desde una perspectiva endógena

de lógica identitaria, integral, sostenible, participativa y consciente, sustentado en la teoría de la integralidad holónica de Ken Wilber (1996).

Sin embargo, ante la preocupante fragilidad de este patrimonio cultural inmaterial (PCI) y la alta complejidad y diversidad de la actividad turística que se desarrolla en territorio kallawayaya, surge la pregunta: ¿Podría ser el turismo un destructor más de esta expresión cultural o, más bien, un potenciador de ella?

Para responder a este cuestionamiento, el presente artículo presenta ocho acápite, que incluyen la presente introducción como primera parte. En la segunda, brinda una descripción sobre el patrimonio cultural e inmaterial y su interacción con el turismo. La tercera describe la cultura y cosmovisión kallawayaya, dando énfasis a su ritualidad, con el fin de ubicar al lector en el contexto geográfico social y cultural de la experiencia. Como cuarta se muestra el turismo y sus impactos en el mundo Kallawayaya tomando como caso de análisis el emprendimiento comunitario Pacha Trek y el apoyo del proyecto MESO Turismo. La quinta parte profundiza el enfoque de Turismo Biocultural, su concepto y principios. La sexta describe la oferta turística kallawayaya bajo el enfoque de turismo biocultural, centrándose en el paquete “Juyay Místico”. En la séptima sección se brindan las lecciones aprendidas y las conclusiones de la investigación sobre cómo incide la actividad turística en los bienes patrimoniales inateriales de la cultura Kallawayaya. En la octava y última sección se expone la bibliografía utilizada para indicar la fuente original de datos y reforzar argumentos propios empleados en la presente investigación.

2. Patrimonio cultural inmaterial y el turismo

Cajías (2016) muestra de forma muy clara que en las últimas cinco décadas se ha presenciado un evidente aumento del interés prestado a la gestión del Patrimonio Cultural en Bolivia por parte de instituciones públicas, privadas, sociedad civil y del tercer sector. Los profesionales y estudiosos del área han regalado innumerables y valiosos estudios e investigaciones que profundizan sobre el patrimonio, evidenciando y mostrando al mundo que una de las principales características diferenciadoras de Bolivia es su amplia diversidad cultural y patrimonial, tanto así, que muchas comunidades se han visto con el deseo y la necesidad de recuperar, conservar y valorizar sus tradiciones.

Ante estos esfuerzos de salvaguardar el patrimonio, es importante entender que, si bien la cultura abarca toda la actividad humana, no sucede lo mismo con el patrimonio cultural. No todo bien ni toda expresión cultural es patrimonio

cultural. Para que un bien sea considerado patrimonio, tiene que reunir en sí mismo una confluencia de valores y significados que tiene que ver prioritariamente con la identidad (Cajías, 2016, pp.11-12). Así, Llorent Pratç (1997), indica que el patrimonio cultural “es una invención y una construcción social”, “es todo aquello que socialmente se considera digno de conservación independientemente de su interés utilitario”. Pero también engloba tres procesos distintos, aunque en algunos puntos complementarios, de carácter respectivamente político, económico y científico (Pratç, pp.63-64).

En la conservación del patrimonio se ha introducido progresivamente un cambio de paradigma que ha supuesto la entrada en escena de una nueva categoría patrimonial: la de las prácticas y expresiones culturales vivas (Jiménez y Seño, 2018).

De acuerdo al criterio de pertenencia, el patrimonio se clasifica en local, comunitario, nacional, regional y mundial...”. “Según el tipo y su principal soporte, los bienes patrimoniales se dividen en materiales e inmateriales. En el caso de los primeros predomina el objeto material y en el de los segundos lo mental” (Cajías, 2016, p.14).

Profundizando sobre el patrimonio cultural inmaterial (PCI), que es la temática particular del presente artículo, Cajías (2016) afirma que es “la manera de vivir de los pueblos” y sus principales criterios son la representatividad y lo distintivo” (p.16).

La UNESCO (2003) da un concepto más amplio, señalando que los bienes culturales son los “usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas —junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes— que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconocen como parte integrante de su patrimonio cultural” e indica que se concreta en cinco ámbitos: las tradiciones y expresiones orales, incluyendo el idioma; las artes del espectáculo; los usos sociales, rituales y actos festivos; los conocimientos y usos relacionados con la naturaleza y el universo; y las técnicas artesanales tradicionales (Cajías, 2016, pp. 5- 6).

Se diferencian del patrimonio material, porque los bienes inmateriales se reproducen cientos y miles de veces y también cambian constantemente, se recrean, se transforman. Es una tradición viva heredada que se transmite de generación en generación y que tiene una continuidad histórica. (Cajías, 2016, p. 16).

Por ejemplo, un ritual Kallawaya es posible verlo, participar en él y dura un determinado tiempo, luego desaparece porque es efímero, dinámico, al día si-

guiente habrá otro ritual y otro. Eso sí, su esencia es inmaterial y de larga duración.

Estos elementos evidencian su gran fragilidad y vulnerabilidad, ya que dependen de actores y condiciones sociales y medioambientales que permitan su florecimiento y supervivencia. Muchos de sus elementos están amenazados debido a los efectos de la globalización, las políticas homogeneizantes; además de la falta de medios, de valoración y de entendimiento. Todo ello en conjunto conduce al deterioro de las funciones y los valores de estos elementos y a la falta de interés hacia ellos entre las nuevas generaciones (Coord. Nacional de Patrimonio Cultural y Turismo, s.f., párr 6).

La importancia que reviste el patrimonio cultural inmaterial es amplia y Jiménez y Seño (2018) señalan que desde la Convención de Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial (2003) está cobrando un reciente interés como elemento conformador de los destinos en sitios de interés turístico como oportunidad de desarrollo para los territorios, al generar en las comunidades posibilidades y expectativas de riqueza económica. Las tradiciones, festivales, rituales, gastronomías, artesanías y otras expresiones de la “cultura viva” aportan al destino turístico “autenticidad” y “experiencias significativas” a los visitantes y turista plazo (Jiménez y Seño, 2018, p. 351). Los autores también señalan que el turismo fortalece un sentimiento de identidad entre las comunidades y grupos, al mismo tiempo que puede ofrecer un incentivo para salvaguardar y potenciar el PCI, ya que los ingresos generados por esta actividad pueden propiciar el desarrollo económico local y canalizarse hacia iniciativas de preservación a largo plazo.

Sin embargo, la interacción entre Patrimonio Inmaterial y Turismo no es tarea sencilla, son muchos los problemas y riesgos que se pueden causar si es que la instrumentalización del patrimonio desemboca en una comercialización excesiva o en un turismo no sostenible que puede poner en peligro el PCI (UNESCO O. d., 2003). Por ejemplo, la masificación turística y una inadecuada gestión puede producir efectos negativos como la banalización del patrimonio, obviando sus significados simbólicos e identitarios, ofreciendo una imagen distorsionada o sobredimensionada de éste para aumentar su atractivo hacia el turismo cuando, sencillamente, no se recrea e inventa. Es cada vez más frecuente encontrar significativas transformaciones de los lugares que se han convertido en grandes destinos turísticos, de modo que se produce una escenificación del patrimonio cultural y, más aún, del patrimonio inmaterial (Jiménez y Seño, 2018).

3. Los Kallawayas

Como ya se mencionó, una de las principales características diferenciadoras de Bolivia es su amplia diversidad cultural y patrimonial. Desde 1987, 14 de sus patrimonios han sido declarados “Patrimonios de la Humanidad” por la UNESCO. Dentro de esta nominación resalta visiblemente la categoría de Patrimonio Inmaterial para siete de los 14 patrimonios bolivianos declarados; siendo uno de ellos la Ciencia y la Cosmovisión del Pueblo Kallawayas, que es el objeto de la presente investigación.

La cultura Kallawayas es uno de los exponentes culturales más genuinos, auténticos y representativos que tiene Bolivia, es por eso que el 7 de noviembre de 2003 fue declarada por la UNESCO como “Obra Maestra del Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad” y he ahí su principal atractivo y maravilla turística, además de los espectaculares paisajes que alberga la zona.

Los orígenes del grupo étnico Kallawayas, afincados en la región montañosa Bautista Saavedra, al norte de La Paz (Bolivia) (ver imagen 2), se remontan a la época preincaica, pero al igual que muchos otros aspectos de la cultura andina, sus prácticas y sus valores han evolucionado con la fusión de las religiones andina y cristiana (UNESCO O. e., 2008).

Bastien (1973) y Vellard (1981) caracterizan a los kallawayas por el ejercicio de una medicina natural ancestral —procedente de la farmacopea animal, mineral y botánica— a la que está asociado todo un acervo coherente de mitos, ritos, valores y expresiones artísticas que les proporciona una visión original del mundo, de la cual depende su concepción de la salud, que une la naturaleza, lo espiritual, la sociedad y la persona. El viaje juega un papel preponderante en la recolección de plantas y diligencia de curaciones a largas distancias (Nasti, 2014, p.47).

El ritual, que es parte indisoluble de sus curaciones, “involucra un conjunto de prácticas y símbolos (ofrendas, danzas, cantos, gestos o actuaciones), y se lleva a cabo repetitivamente y voluntariamente por personas relacionadas culturalmente, en lugares y tiempos determinados” (CONABIO, 2020). Para los kallawayas está estrechamente relacionado con el equilibrio de la vida y su armonía con la naturaleza y lo sobrenatural, por eso los rituales están presentes en el día a día de las comunidades y se los practica para pedir para traer abundancia, salud y curación, protección, amor, buena suerte o para leer el futuro.

Los kallawayas usan “mesas” muy variadas en sus rituales que representan “ofrendas complejas constituidas por series distintivas de ingredientes que se adecúan a los intereses culinarios diferenciados de los distintos comensales³ agasajados” (Fernández, 1997, p. 49). Por ejemplo, se tiene la “mesa blanca” que sirve para curaciones, salud y bienestar, y es la más solicitada. Lleva “platos”, pequeños nidos hechos con fibra de llama, donde se colocan diferentes símbolos como la hoja de coca, la *wira q'usa*⁴, el *llamp'u*⁵, el *sullu*⁶, canela, azúcar, incienso, oro, plata, cobre, clavel, vino, alcohol, *wayruru*⁷, entre otras variantes.

Fernández también indica que estos platos precisan de todos sus ingredientes para conformar una ofrenda “sabrosa” y de calidad y no desairar a los comensales invitados (p.54). Una vez puestos los elementos, se realizan las oraciones correspondientes y luego la mesa es quemada en los denominados Cabildos⁸. (Ver imagen 1).

Imagen 1: Mesa Kallawayaya con “platos” o nidos de alpaca y diferentes elementos



Fotografía: Mariana Sánchez Mitru

También existe la “mesa gris”, que se realiza para expulsar penas, desgracias y embrujos; y la “mesa negra”, donde se envuelven los males. Esta última incluye sacrificios animales y está ligada a la magia negra.

- 3 Seres sobrenaturales / deidades de los Kallawayaya.
- 4 Planta del altiplano que posee un olor penetrante al ser quemada.
- 5 Sebo extraído del pecho de la llama.
- 6 Feto de llama.
- 7 Semilla tropical de color rojo y negro.
- 8 Lugar sagrado de los Kallawayayas donde se queman las mesas.

Cada ritual y cada mesa tiene sus propios símbolos, elementos, ingredientes, colores, lugares, cabildos particulares, sacrificios animales, días específicos para su desarrollo y hasta deidades diferentes (seres sobrenaturales/comensales), todo dependerá de la petición que haga el interesado.

Albó, Greaves y Sandoval (1981) señalan que el apetito de los seres sobrenaturales no se ha visto mitigado con el tiempo; su voracidad se ha incrementado en esta época de cambio y crisis de identidad a la que se ven expuestos tanto aymaras como kallawayas (Fernández, 1997, pp. 49-50).

Son los hombres quienes realizan esta práctica y son eventos tan relevantes que usan su lenguaje secreto para desarrollarlos: el *Machchaj juyai*⁹. Bastien (1978, p.20) observa que “pocos herbolarios todavía hablan la lengua kallawayas”, mientras que Muysken (2009, p.147) afirma que “hoy en día, no está claro si el kallawayas se habla todavía; los datos no son muy consistentes”.

Por su parte, las mujeres kallawayas participan en ciertos ritos y se consagran a la salud de las mujeres encintas y de los niños. Ellas son las artífices de los extraordinarios tejidos que se usan en los rituales son de ofrendas o tributos y también sirven para el intercambio. Los diseños de cada tejido, cada dibujo y color utilizado evocan prácticas específicas de la cosmovisión kallawayas (UNESCO O. e., 2008).

No hay duda de que los kallawayas son auténticos productores y propietarios de una exquisita expresión cultural inmaterial de valoración económica, simbólica y emocional pues conocen, controlan y reflejan eficazmente todo su proceso mediante sus habilidades, conocimientos y saberes. Eso sí, es una ocupación que sólo pueden ejercer los “elegidos”, los denominados *Wata Purichis*¹⁰ y Kallawayas¹¹. Sin embargo, cada vez hay más kallawayas, más por necesidad que por vocación e identidad; a estos últimos se les llama *Yatiris*¹².

A pesar que esta cosmovisión es conocida en todo el territorio nacional y fuera de él, y además de que ostenta el título de Patrimonio de la Humanidad, lamentablemente está poco a poco desapareciendo. Se ha visto amenazada por

9 Antigua lengua Puquina que significa “habla de los hombres”. “La lengua secreta mixta de puquina y quechua habría podido desempeñar un papel en los ritos” (Muysken, 2009, p.149).

10 Rango más alto de los Kallawayas. Con alto conocimiento en medicina natural y ritualidad. Médicos itinerantes. Generalmente son los más ancianos, personas a las que les cayó un rayo o personas con algún problema de discapacidad.

11 Son los ayudantes de los *Wata Purichis*. Con alto conocimiento en medicina natural y ritualidad, son médicos itinerantes.

12 Son los ayudantes del Kallawayas, no son itinerantes y se centran sobre todo en la lectura de la hoja de coca.

la aculturación, migración, falsificación, falta de protección jurídica de las comunidades, por empresas químicas y farmacéuticas (UNESCO O. e., 2008).

Entonces, ante este evidente potencial cultural inmaterial, las altas amenazas que afronta y su preocupante fragilidad, los kallawayas han apostado, hace ya unos años, por el turismo como una actividad estratégica para revalorizar y fortalecer su identidad y prácticas culturales, proteger su medio natural y generar, además, ingresos económicos.

4. El turismo en el mundo Kallawaya

Si bien el turismo, a pesar de la pandemia, sigue representando una de las actividades económicas más importantes en Bolivia¹³, no representa una actividad así de relevante, económicamente hablando, para el municipio de Charazani y sus comunidades, por el bajo flujo de visitantes que reciben. Motivo que repercute en el bajo interés, escaso fomento y deficiente regulación por parte de las autoridades locales hacia esta importante actividad. Esta suma de factores puede resultar en una debilidad para Charazani como destino a la hora de apostar por nuevas actividades económicas.

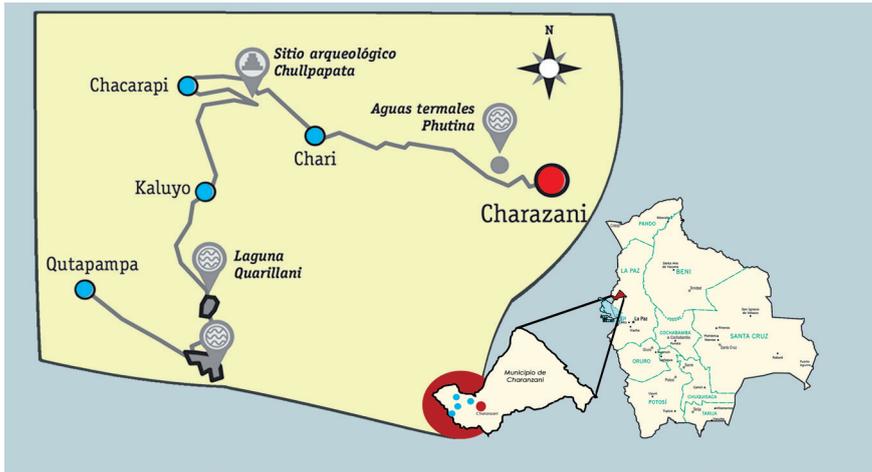
Sin embargo, el sostenido crecimiento turístico a nivel nacional y el aumento del interés por realizar nuevas prácticas, más sostenibles y auténticas, ha logrado que desde principios de 2004 diferentes cooperaciones y ONG apoyen a este destino en la incursión del turismo. Uno de los resultados más relevantes es la conformación de una asociación de turismo comunitario denominada “Pacha Trek” establecida en las comunidades kallawayas de Qutapampa, Caluyo, Chacarapi y Chari, cuyo fin central es promover el turismo comunitario como actividad económica sostenible, conservar la biodiversidad de la región y revalorizar la cosmovisión Kallawaya.

El Pacha Trek cuenta con cuatro albergues, tres centros de interpretación, un sendero que vincula a las cuatro comunidades y senderos en torno a las mismas para visitas cortas. Los albergues tienen capacidad para alojar a ocho personas, cada uno, y cuentan con un área de alimentación; las habitaciones y los baños son compartidos. Los centros de interpretación están diseñados con temáticas diferentes, cada una aborda un aspecto de la vida cotidiana y cosmovisión de la cultura Kallawaya, están equipados y organizados de manera que el turista

13 Según el Instituto Nacional de Estadística, la actividad turística en Bolivia alcanzó en 2021 su pico más alto con 3.085.843 viajeros internacionales, evidenciando una notable reactivación después de la pandemia. En 2022 llegó a 2.002.795 turistas comparados a los 1.023.036 viajeros del 2020 (año de la pandemia) (INE - Bolivia, 2023).

pueda realizar una visita guiada a los mismos. La figura 2 muestra la ubicación de Charazani y del Pacha Trek.

Imagen 2: Mapa de ubicación del Pacha Trek



Fuente: Elaboración propia en base de la guía de Turismo Biocultural (2018)

Desde el surgimiento del Pacha Trek, si bien son muchos los impactos positivos generados en las comunidades —como más empleo e ingreso; mayor estímulo en la rehabilitación y conservación de sus centros arqueológicos y en la revitalización de sus costumbres, tradiciones, artesanías o folclore; mayor tolerancia y bienestar en las comunidades; mayor estímulo en la mejora y conservación del entorno natural, entre otros— también se han detectado impactos negativos, como la adaptación, la condensación y la modificación de la cosmovisión Kallawayá, en particular de sus rituales.

Si bien la renovación de valores dentro de las prácticas turísticas ha generado que el nuevo turista ahora quiera conocer, aprender y vincularse con culturas auténticas, paradójicamente, en algunos casos, se ha visto que éste tiene poco tiempo o escasos recursos económicos para acceder y ser parte de la amplia cosmovisión Kallawayá y sus rituales. Además, algunos turistas no contemplan el valor real material e inmaterial de estas prácticas y, debido al poder de negociación que ejercen, obligan a descuentos descomunales y hasta insultantes. Estos aspectos, de cierta forma, han obligado a los Kallawayas a adaptar su cultura, y con ella sus prácticas rituales y ceremoniales, a exigencias y tiempos que no toman en cuenta el arraigo de sus costumbres.

También se ha visto que algunas empresas turísticas tienen un comportamiento similar. Son muchas las que condensan el patrimonio cultural en elementos

más atractivos y rentables, pero no necesariamente identitarios y reales; es decir, simplifican la expresión cultural de los Kallawayas para hacerla comprensible en poco tiempo, y en algunos casos, hasta fabrican, inventan y modifican narrativas para su consumo. Esto se da por la falta de conocimiento y valoración de este importante patrimonio cultural inmaterial, haciendo que la lógica de mercado y de valor económico se imponga y carcoma totalmente la lógica identitaria y de valor simbólico. Es decir, algunas empresas optan más por brindar espectáculo antes que una verdadera muestra cultural, buscan vender más paquetes en vez de generar emociones y experiencias o quieren generar más beneficios económicos que beneficios ambientales, sociales, culturales y espirituales.

En fin, lo que en un principio fue euforia de los locales por recibir turistas terminó en celo, apatía y molestia por causa de una mala comercialización de la cultura.

Frente a estos impactos negativos que se iban acrecentando por los modelos tradicionales, tecnocráticos y reduccionistas gestionados en los últimos años, el enfoque de Turismo Biocultural (TB), que más adelante se profundiza, representaba una nueva forma de “hacer mejor las cosas”, con más sentido, más identidad, más integralidad, más conciencia y más sostenibilidad.

Si bien el Pacha Trek se constituyó a principios del 2004, recién el 2014 es cuando ingresa a colaborar en la zona el Programa Nacional Biocultura¹⁴ (PNB), con el mandato de implementar el imperativo constitucional del Vivir Bien como política pública; se debía desarrollar metodologías, probarlas y convertirlas en políticas públicas locales, con recursos, financieros y no financieros, para poder ser implementados (Medina, 2020).

El PNB intervino en dos fases, que tuvieron como socio ejecutor y coordinador central a la Wildlife Conservation Society (WCS) en el marco del proyecto SIV Charazani (entre los años 2014 y 2019). En la segunda fase coadyuvó, adicionalmente, Tupiza Tours, en el marco del proyecto de promoción Red Meso Turismo (entre los años 2017 y 2019). Ambas fases tenían, entre otros objetivos, el desarrollar e implementar un nuevo enfoque de turismo donde prevalece lo sostenible, lo integral, lo endógeno y la conciencia, denominado “Turismo Biocultural”, sustentado en el enfoque integral holónico de Wilber (1996), y mediante el cual se fortaleció el Pacha Trek en diferentes dimensiones, como capacitación y sensibilización respecto a su valor biocultural y

14 Un Programa conjunto de los Gobiernos de Bolivia y Suiza, mediante el Ministerio de Medio Ambiente y Agua y la Agencia suiza de cooperación COSUDE.

gestión del turismo, rescate, revalorización, conservación y puesta en valor del patrimonio, acciones de marketing y posicionamiento, desarrollo de planes y estrategias para la actuación turística, desarrollo de una oferta integral (paquetes turísticos) para la generación de ingresos justos y equitativos, entre otros.

En la segunda fase del proyecto se tuvo la participación del Centro de Investigación en Servicios Turísticos (CISTUR) y de la carrera de Administración Turística de la Universidad Católica Boliviana “San Pablo” con el apoyo específico en la certificación de los procesos de capacitación en gastronomía, administración y hotelería, guiaje biocultural así como promoción y marketing turístico.

A pesar del alto potencial turístico y patrimonial del Pacha Trek y el apoyo externo recibido, lamentablemente este emprendimiento hasta la fecha no ha logrado ser autosostenible en su operación turística por diferentes razones: difícil accesibilidad, deficiente servicio de transporte, falta de infraestructura y supraestructura turística, mala comunicación y conectividad, falta de interés, falta de conocimiento sobre gestión turística, entre otros. El Pacha Trek aún necesita de una colaboración externa —ya sea privada, pública, académica o de cooperación— para que funcione.

5. Turismo Biocultural como enfoque para el desarrollo turístico del pueblo Kallawayá

Javier Medina y Gonzalo Mérida, siendo parte del PNB, dieron los primeros acercamientos para la aplicación de la teoría integral de Ken Wilber al turismo en su libro *Acercas del Turismo Biocultural: hacia la construcción de un modelo* (2014), generando el concepto y los primeros principios de “Turismo Biocultural”. Sin embargo, este enfoque es el genuino resultado de la fusión e interacción de ideas, pensamientos, experiencias, vivencias y diálogos de los diferentes actores públicos, privados, comunitarios y académicos de cada región donde se trabajó¹⁵. Así pues, representa la integralidad del conocimiento: de aportes científico-académicos interdisciplinarios con aportes desde un saber local y una comprensión empírica del mundo; complementariedad clave para que este modelo haya tomado forma y tenga resultados que pueden ser evidenciados en los diferentes documentos generados por los proyectos de Turismo Biocultural y expertos en la materia.

15 Tupiza Tours, WCS, Prorural; municipios de Torotoro, Charazani, Santiago de Huata y Tupiza; consultores e investigadores; y Universidad Católica Boliviana “San Pablo”.

Este bagaje de información ayudó a conceptualizar e interpretar el Turismo Biocultural como: actividades de lógica endógena, sostenibles, participativas, integrales y conscientes, donde se generan experiencias y emociones auténticas y una convivencia equilibrada entre anfitriones, visitantes y el medio ambiente, mediante diálogos y reflexiones interculturales y una mirada que une Naturaleza y Cultura, Ciencia y Conciencia, lo Material y lo Espiritual, para contribuir en la conservación, revalorización y puesta en valor del patrimonio bio-cultural, el crecimiento de la conciencia y el genuino desarrollo responsable e integral político-institucional, social, cultural, ambiental, espiritual y económico del territorio. (Ver cuadro 2).

Por tanto, el turismo biocultural no es un tipo o modalidad de turismo; es un enfoque integral que pretende ser el paraguas, el eje rector y el foco metodológico para hacer turismo en los destinos. Constituye una forma de repensar y reinventar el turismo de forma consciente y sostenible y, en consecuencia, lo es también para tratar los problemas relativos a él.

Entonces ¿cuáles son las diferencias sustanciales que tiene el turismo biocultural en comparación a otros modelos de desarrollo turístico? Esta pregunta es común cuando se habla de esta temática y es totalmente válida, pues al ser un enfoque integral, une el mayor número de perspectivas, estilos y metodologías en una visión coherente convirtiéndose en un “metaparadigma” cuya asimilación es compleja.

La diferencia principal del TB radica en su enfoque sustentado en la Teoría Integral Holónica de Ken Wilber (1996). Este enfoque es un esfuerzo comprensivo e “integrador”, que resalta relaciones entre diversos campos del conocimiento.

Su alcance es transdisciplinario, ofreciendo un marco para contextualizar tanto los campos del conocimiento como el desarrollo de los individuos y las sociedades. Tiene dos grandes componentes: el primero es una categorización de los fenómenos en cuatro cuadrantes, factores que resultan de abstraer en dos dimensiones dichos fenómenos, una a lo largo del continuo exterioridad-objetividad-tangible versus interioridad-subjetividad-intangible, y otra a lo largo del continuo individuo versus colectividad; el segundo componente es una profundización del desarrollo individual y colectivo de los entes vivientes, en especial humanos (Vargas Prieto, 2015, p. 89).

Cualquier investigación que utilice los cuadrantes va a compartir varias facetas: intencional, conductual, cultural y social, constituyendo en sí una aproximación

y percepción abarcativa, totalizante, sistémica, holónica e integral, muy acorde con los tiempos que vivimos. Las características del cuadrante de Wilber son las siguientes (Medina Avelado, 2018):

1. **El cuadrante superior izquierdo** se relaciona con los aspectos subjetivos/individuales e interpretativos. Es cualitativo. Utiliza el lenguaje del Yo. Estudia la conciencia. Pertenece a este dominio lo intencional. Son sus teóricos: Freud, Jung, Piaget. Pertenecen a este reino: el psicoanálisis, la fenomenología, la hermenéutica y el misticismo.
2. **El cuadrante superior derecho** guarda relación con la materia, con lo que puede verse, medirse y tocarse; por lo tanto, es empírico-positivista-objetivo y cuantitativo. Utiliza el lenguaje del ello/esto. Pertenece a este dominio: lo conductual. Son sus teóricos: Skinner, Watson, Locke. Pertenecen a este reino: la física, la neurología, la biología.
3. **El cuadrante inferior izquierdo** se relaciona con los aspectos culturales, colectivos intersubjetivos. Es cualitativo. Utiliza el lenguaje del nosotros. Pertenece a este dominio: lo cultural. Son sus teóricos: Kuhn, Weber, Gadamer. Pertenece a este reino lo etnográfico y la fenomenología.
4. **El cuadrante inferior derecho** cubre los aspectos sociales colectivos exteriores e inter-objetivos. Es cuantitativo. Utiliza el lenguaje del ello/estos. Pertenece a este dominio lo social. Son sus teóricos: Comte, Marx. La Teoría de Sistemas. Pertenecen a este reino el sistema social.

Cuadro 1: Cuadrantes de Ken Wilber

YO	Interno	Externo	ELLO ESTO
Individual	 <p>Conciencia Individual interior Subjetividad Interpretativo Motivación Psicología Lo intencional Cualitativo Pensamientos, emociones, valores, sentimientos individuales</p>	 <p>Individual exterior Objetividad Materia Empirismo Ciencia Lo conductual Cuantificación y Medida Verdad objetiva.</p>	Individual
Colectivo	 <p>Conciencia Colectiva exterior Intersubjetividad Cultura Valores compartidos Bien común Ética Cosmovisiones</p>	 <p>Colectivo exterior Interobjetividad Social Funcionalidad de sistemas, tecnología, infraestructura, legislación Cuantitativo</p>	Colectivo
NOSOTROS	Intangible	Tangible	ELLOS ESTOS

Fuente: Elaboración propia en base al cuadrante de Ken Wilber (1996), Vargas (2015)

Para dar un ejemplo, la diferencia entre el turismo sostenible y turismo biocultural es que el primero se caracteriza por tres pilares principales: lo socio-cultural, lo económico y lo ambiental; su objetivo es conservar para las generaciones futuras. En cambio el segundo, lo biocultural, añade estrategias para incorporar lo político-institucional (colectivo exterior) y la espiritualidad o conciencia individual interior (el yo interior, aspectos subjetivos/individuales e interpretativos); es decir, adicionalmente estudia y profundiza en la conciencia de la persona, lo cognitivo, lo imaginario. Aspectos importantes para generar identidad y encontrar la verdadera esencia del viaje.

Como indica Ken Wilber, en lugar de tratar de determinar qué enfoque es correcto y cuál erróneo, se parte de la premisa de que todos son verdaderos pero parciales y, en consecuencia, no se elige uno y descarta los demás, sino que se busca el modo de articular las distintas verdades fragmentarias presentadas por todos ellos (Medina Aveledo, 2018, p. 2)

Por tanto, es importante que el lector entienda que este enfoque tampoco pretende ser el único y principal, es simplemente una forma más de ver las cosas, plasmar ideas y plantear soluciones, de forma integral y consciente.

A continuación, se muestra el cuadrante de Wilber aplicado a la actividad turística:

Cuadro 2: Cuadrantes de Ken Wilber aplicado al turismo: Integralidad del turismo

YO	INDIVIDUAL (Identidad)		ELLO ESTO
<p>INTERIOR (Significado)</p>	<p>Conciencia individual interior Subjetividad/intangible: Imaginarios del viaje, aspiraciones y expectativas individuales del visitante y el lugareño. Cualitativo Individual: pensamientos, emociones, valores, aprendizajes, sanación espiritual, sentimientos individuales del viaje. Inmaterial: Cualidades y valores del SER, Respeto de nuestra esencia integral, la del otro y la esencia de la biosfera. Lo cognitivo: lo que piensa un turista y el lugareño. Tipos de turistas y gestores turísticos, imagen del destino. Turismo espiritual, t. místico, t. vivencial, t. wellness, t. energético, t. meditativo.</p>	<p>Individual exterior Objetividad: Medio donde se desarrolla el turismo, clima, aptitudes del territorio. Cuantificación y medida: capacidad de carga, impactos, sostenibilidad ambiental, cambio climático, huella ecológica, etc. Materia: Patrimonio natural, biósfera, flora, fauna, ríos, cerros, áreas protegidas, pisos ecológicos, etc. Lo conductual, lo que hace el turista y el lugareño. Tipos de turismo. Oferta concreta del destino. Turismo científico, ecoturismo, aviturismo, t. astronómico, t. espeleológico, t. paleontológico, t. de aventura, etc.</p>	<p>EXTERIOR (Sustancia)</p>

YO	INDIVIDUAL (Identidad)		ELLO ESTO
INTERIOR (Significado)	<p>Conciencia colectiva interior</p> <p>Intersubjetividad: comunicación, diálogo, expectativas grupales.</p> <p>Cualitativo Grupal: Características culturales, históricas y espirituales, cosmovisiones, tradiciones, creencias, valores, pensamientos y ética compartida entre los habitantes de un destino.</p> <p>Inmaterial: Patrimonio Cultural Inmaterial de un destino (Tradiciones y expresiones orales, artes del espectáculo, rituales, actos festivos, cosmovisiones del universo y artesanías).</p> <p>Bien común, familia, grupos sociales, entorno cultural, social e histórico de un destino.</p> <p>Calidez del destino.</p> <p>Turismo comunitario, t. gastronómico, t. cultural, t. etnológico, t. religioso, etc.</p>	<p>Colectivo exterior</p> <p>Interobjetividad: Herramientas con las que se desarrolla el turismo.</p> <p>Tangibilidad: Características económicas, institucionales, políticas, sociales, culturales e históricas del destino.</p> <p>Material: bienes turísticos, paquetes, itinerarios, leyes, etc.</p> <p>Patrimonio cultural material (arquitectónico, arqueológico, artístico, histórico, industrial).</p> <p>Cuantitativo: flujos, mercados, ingresos, gastos, ocupación, empleo, migración, inversión pública, PIB, divisas, etc.</p> <p>Funcionalidad del sistema turístico, tecnología, infraestructura y superestructura turística, política turística, economía, redes territoriales, promoción y marketing, educación, seguridad, salud, calidad, protocolos, certificaciones, limpieza, etc.</p>	
NOSOTROS	COLECTIVO (Inspiración)		ELLOS ESTOS

Fuente: Elaboración propia sobre la base del cuadrante de Ken Wilber (1996), Vargas (2015), Medina G. (2018) y Medina J. (2020).

Con base a la revisión bibliográfica y a entrevistas aplicadas en Torotoro a expertos, comunarios y autoridades para el artículo “Turismo biocultural como enfoque orientador para la planificación turística” se pudo concretar estos 12

principios fundamentales y diferenciadores que rigen el modelo y se muestran en el cuadro 2:

Cuadro 3: Principios del Turismo Biocultural

1.	Parte de un desarrollo endógeno: Desde las capacidades y necesidades locales, lo que conlleva generar no solo una participación activa y diálogo de saberes y conocimientos, sino también un entendimiento, aprendizaje y reflexión consciente, generado por una convivencia genuina entre todos. Todas las formas de pensamiento son igual de importantes, por ejemplo, el conocimiento académico no es superior al saber práctico, local y tradicional.
2.	Crea sinergias, redes y alianzas territoriales Público – Privado – Comunitario - Académico para la dinamización del territorio que resulten en impactos positivos e integrales para todos.
3.	Busca el desarrollo turístico responsable y en equilibrio entre lo Económico – Ecológico – Social – Cultural - Político- Institucional - Espiritual - Emocional.
4.	Integra, ve el TODO y no fragmenta, ni aísla: Naturaleza y Cultura, Ciencia y Conciencia, Tangible e Intangible, Objetivo y Subjetivo, Material y Espiritual, Colectivo e Individual, Yo con el Otro y su Medio Ambiente.
5.	Propician experiencias vivenciales sostenibles mediante diálogos interculturales (Saber & Conocimiento), convivencias auténticas y una coexistencia equilibrada entre anfitriones, visitantes y el medio ambiente; entendiendo, reflexionando y respetando de forma genuina mi esencia integral, mis emociones y sentimientos y también las del Otro.
6.	Busca la funcionalidad óptima y sostenibilidad integral del sistema turístico mediante la generación de políticas públicas, legislación, tecnología, infraestructura turística y supraestructura turística.
7.	Promueve el cuidado y respeto de elementos Bioculturales: i) Protección y conservación de la biosfera y ii) Rescate y revalorización de la cultura.
8.	Potencia el destino mediante la puesta en valor, difusión y consumo sostenible del patrimonio biocultural, para que no queden escondidas, convirtiéndose entonces en una importante alternativa de desarrollo.
9.	Desarrolla de una economía local justa, equitativa y sostenible, donde todos ganan, en el entendido de que el desarrollo económico es el medio para un fin superior: el desarrollo integral.
10.	Contempla dentro de sus servicios y productos criterios como la hospitalidad, calidad, calidez, sencillez, originalidad, identidad, cordialidad, el respeto al medio ambiente y a la identidad cultural del territorio.
11.	Promueve y fomenta, de forma coordinada con el privado, el académico y el público, el desarrollo del turismo comunitario como una alternativa sostenible para la mejora de las condiciones territoriales tanto sociales, culturales, económicas y ambientales.

12.

Promueve el crecimiento de la conciencia superior; es decir, ser viajeros y anfitriones conscientes, con cualidades y valores del SER, para respetar de forma genuina nuestra esencia integral, la del otro y la esencia de la biosfera.

Fuente: Elaboración propia con base en los avances conceptuales de Medina y Mérida (2014) y entrevistas a actores clave del proyecto de Torotoro "Turismo Biocultural".

6. La cultural Kallawayá y su ritualidad como factores únicos en la oferta turística

El enfoque Biocultural anteriormente descrito ayudó a las comunidades Kallawayá a reconocer el alto valor que su cosmovisión representa, a entender que el turismo es un mecanismo que debe ayudar a generar relaciones, vínculos y protección de sus saberes, más que la sola acumulación de dinero. A partir de esto se desarrollaron paquetes esto, ayudó a desarrollar paquetes turísticos con una oferta integral entre lo natural y cultural, ciencia y conciencia, tangible e intangible, material y espiritual, colectivo e individual, oferta que muestra la verdadera esencia de esta cosmovisión. El criterio base fue precisamente la cultura Kallawayá y su ritualidad como factores únicos. (Ver imagen 3).

Imagen 3: Ritual del paquete turístico "Juyay Místico"



Fotografía: Mariana Sánchez Mitru

Uno de los resultados de ese proceso es el paquete "Juyay Místico", una oferta de cinco días donde se puede conocer con integralidad las cosmovisiones y

rituales mediante un diálogo y convivencia auténtica y equilibrada entre el visitante, el receptor (kallawayaya) y el medio que los rodea, respetando y valorando de forma genuina la esencia integral de todos y todo.

Está orientado fuertemente a personas que buscan experiencias místicas, emociones auténticas, que quieran resolver problemas personales, sanar o desean que les vaya bien en la vida. Es necesario que la persona interesada tenga tiempo, pues no representa sólo un “tour” o un “paquete” más, es un viaje, una experiencia que mueve emociones y debe ser vivida en toda su integralidad y esto requiere tiempo: tiempo para llegar al destino, tiempo para desplazarse entre las comunidades, tiempo para interiorizarse con la esencia del programa, tiempo para que los Kallawayas interpreten las solicitudes del visitante (no todos los ritos y amuletos son para todas las personas), tiempo para entender e interpretar el mundo Kallawayaya y sus rituales, tiempo para convivir con el medio natural, tiempo para compartir con el otro, tiempo para comer bien, tiempo para pensar y tiempo para uno mismo, para entenderse, limpiarse y curarse.

La persona interesada debe reconocer el costo económico que este viaje representa, contemplar el valor real material e inmaterial de las prácticas y entender que, no por el hecho de ser un emprendimiento comunitario, éste debe valer menos. Se debe cobrar lo que realmente es, contemplando tanto su valor material y de mercado, como su valor simbólico e identitario.

La persona interesada debe, sobre todo, respetar los saberes y condiciones cosmológicas de los kallawayas; respetar sus tiempos, tipos de rituales, días de ceremonia, lugares sagrados, plantas medicinales, pensamientos y saberes locales, seres sobrenaturales, elementos característicos de las “mesas”, etc. Por eso no cualquier persona puede tomar este programa, los visitantes deben creer y pasar ciertos filtros para ser aceptados. Son preparados desde el principio. No llegan “así no más”. Y tampoco se van igual a cómo llegaron, se van “renovados”. Por tanto, el producto implica misterio y compromiso de los turistas para no revelar lo que hicieron en el lugar, porque cada persona vive esta experiencia de una forma e intensidad diferentes.

La oferta consiste en realizar una caminata a través de místicos paisajes andinos atravesando cuatro comunidades kallawayaya: Qotapampa, Caluyo, Chacarapi y Chari, con la compañía de un guía kallawayaya. Cada una de las comunidades tiene sus propias características y una oferta particular (centros de interpretación, guías locales, ritos y ceremonias, cultura, arrieros, servicios de hospedaje, servicios de alimentación, circuitos, narrativas turísticas, etc.) y la integración de las cuatro resultan en un producto altamente atractivo.

Cabe resaltar que este recorrido se realiza en un lugar especial llamada Área Natural de Manejo Integrado Apolobamba, una de las áreas protegidas de importancia nacional por su diversidad de ecosistemas altoandinos, bosques secos interandinos y bosques montanos húmedos, ubicados a diferentes altitudes, entre los 800 y 6.200 msnm, con una enorme riqueza en especies riqueza de especies de flora y fauna. Asimismo, Apolobamba es el territorio ancestral de los pueblos de origen kallawayaya, puquina colla y leco, que mantienen sus tradiciones y su identidad cultural. El recorrido de la ruta Pacha Trek no sólo permite vivir la cultura Kallawayaya, sino también visitar sitios arqueológicos y lugares emblemáticos por su belleza paisajística y diversidad biológica.

Parte integral del recorrido está dedicado al bienestar y cuidado al cuerpo y la mente, por lo que la “alimentación consciente” juega un papel preponderante, además que representa un mecanismo más para la puesta en valor del patrimonio cultural inmaterial, porque a través de un plato no solo se muestran los productos locales de un territorio, sino también una historia, una cultura particular o la combinación de ellas, se genera sentimientos de encuentro, de gozo y de felicidad. Así es, la comida es alegría, tiene la fuerza para curar los males del cuerpo y del alma, es el mejor “medicamento” que podemos ingerir, por eso es importante “saber comer”; y en este recorrido es posible degustar una oferta de platos y bebidas tradicionales, naturales, con productos orgánicos y hierbas medicinales envueltas en una genuina herencia culinaria de la cultura Kallawayaya; se busca esa famosa “gastrosofía”¹⁶ territorial.

Así pues, se quiere que desde el inicio del recorrido se generen conexiones (ver figura 1):

1er día: Todo se inicia en comunidad de Qutapampa, ayllu¹⁷ de origen aymara, situado a 4.480 msnm, es la puerta al Pacha Trek. Este primer día, después del viaje de seis horas desde La Paz, se tiene la primera conexión con la naturaleza, en la laguna Suraqucha, donde se realiza una meditación y un primer ritual de bienvenida y preparación para que todo vaya bien en el territorio Kallawayaya.

2do día: Muy temprano se inicia la caminata hasta la comunidad de Caluyo, situada a 3.888 msnm. En el abra (parte más alta del camino) se realiza una bendición para que todo vaya bien en el recorrido. Por la noche se produce la segunda conexión, con las deidades, mediante un ritual de mesa blanca de pe-

16 Ciencia de los apetitos, los gozos y los sentimientos.

17 Grupo familiar que comparte un mismo territorio.

ticiones personales del cuerpo y del alma para que todo salga bien en la vida de cada persona, al finalizar se realiza un ritual de augurio (lectura hoja de coca).

3er día: Se emprende el viaje hacia la comunidad de Chacarapi, ubicada a una altitud de 4.095 msnm. En el trayecto se visita el sagrado y arqueológico lugar de los Kallawayas llamado Chullpapata para la tercera conexión, con las *chullpas*, mediante una breve meditación y el ritual para espantar malos espíritus y malos deseos. Por la tarde se tiene una cuarta conexión, con la naturaleza sabia, visitando el Vivero Herbolario Medicinal Kallawayas donde se conoce la gran colección de plantas medicinales y es posible adquirir sus productos naturales.

4to día: Se inicia el trayecto hasta la comunidad de Chari, que se encuentra a 3.987 msnm. Aquí se realiza la quinta conexión, con los cabildos más poderosos; se hace el ritual de entrega y bendición de amuletos en función de lo solicitado por cada pasajero.

5to día: Se camina hasta Charazani, que está aproximadamente a 3.905 metros de altura, donde se tiene la última y sexta conexión, con la energía de la tierra, una limpieza final en las aguas termales de Phutina, un punto energético del planeta que permite sanar, conectar con lo divino y dejar todo lo malo fuera del cuerpo. Las aguas poseen factores energéticos como la potente ionización, mineralización, radiactividad, gases y variaciones de PH. Aquí concluye la experiencia.

Imagen 4: Resumen del paquete turístico Kallawayas “Juyay Místico”

Paquete Juyay Místico				
Para purificarte y ayudarte a encontrar tu camino.				
Qotapampa	Caluyo	Chacarapi	Chari	Charazani
1ra conexión: Con la naturaleza. Meditación en la laguna Suraqucha.	2da conexión: con las deidades. Ceremonia en la parte más alta (abra), para que todo salga bien en la vida de cada persona.	3ra conexión: con las chullpas. Meditación en Chullpapata.	5ta conexión: con los cabildos más poderosos.	
Ritual de bienvenida y preparación para que todo vaya bien en territorio Kallawayas.	Ritual de augurio (lectura hoja de coca) Ritual de peticiones personales del cuerpo y del alma	Ritual para espantar malos espíritus y malos deseos Fricción con pomadas	Ritual de bendición de amuletos en función lo solicitado por cada pasajero.	
1er Centro de Interpretación	2do Centro de Interpretación	3er Centro de Interpretación y herbolario kallawayas	Demostración de tejidos	
Hospedaje, alimentación, desayuno, guía kallawayas, arrieros.	Hospedaje, alimentación, desayuno, guía kallawayas, arrieros.	Hospedaje, alimentación, desayuno, guía kallawayas, arrieros.	Hospedaje, alimentación, desayuno, guía kallawayas, arrieros.	
IN: Día 1 Noche 1	Día 2 Noche 2	Día 3 Noche 3	Día 4 Noche 4	Día 5 Out
				6ta conexión: Con la energía de la tierra. Limpieza final. Aguas termales.

Fuente: Elaboración propia con base en la coordinación con los kallawayas y técnicos de turismo.

Pero existen otros paquetes de dos y tres días donde la ritualidad no es el principal exponente, sino más bien lo natural, la convivencia, la medicina, la esquila de vicuñas o las caminatas. Estos son más solicitados por un mercado con escaso en vez de poco tiempo y menos recursos económicos.

7. Conclusiones y lecciones aprendidas

Se destaca, de esta manera, la importancia del turismo como un excelente medio de consumo y actividad potenciadora del patrimonio inmaterial de la cultura Kallawaya, siempre que éste sea planificado y gestionado bajo un modelo con enfoque integral, participativo, sostenible y biocultural: que encuentre el equilibrio entre la lógica de mercado (valor económico) y la lógica identitaria (valor simbólico), que reconozca las amplias dimensiones y complejidades del turismo, que analice la fragilidad del patrimonio cultural inmaterial, que entienda las cambiantes dinámicas del territorio Kallawaya de forma integral —en lo cultural, ambiental, social, espiritual, político, institucional y económico— y ayude de esta forma a procesar e instrumentalizar adecuadamente el patrimonio inmaterial para una comercialización adecuada que promueva cambios que actúen como palancas del desarrollo desde una mirada responsable y consciente.

Es indispensable pensar en generar soportes e instrumentos claros y precisos para la salvaguardia de los rituales: tanto para su recuperación y conservación como para su producción, comercialización y consumo específico, siempre bajo una mirada sostenible, consciente, innovadora, y sumergida en la generación de redes y alianzas estratégicas. Ello para que estos no sean puramente mercantilizados, de forma que puedan promover la dinamización del territorio y cambios que actúen como palancas del desarrollo. Eso sí, se debe tomar en cuenta que la oferta que se genere, además de respetar y fortalecer la identidad, debe generar ingresos económicos justos y equitativos para todos.

El turista debe entender que no por ser un producto comunitario este debe ser extraordinariamente económico, el turista no debe llegar por lo “barato”, sino por lo enriquecedor; por tanto, debe pagar el precio de venta real que corresponde, reconociendo no sólo el gasto del viaje, sino también contemplando el valor real inmaterial de estas prácticas. Y, por su parte, el gestor turístico local debe diseñar herramientas que le permitan valorar su trabajo, su producto y su *know how* en las diferentes dimensiones del viaje, con el fin de calcular costos reales no sólo para un corto plazo, sino también para una mediana y larga temporalidad, así, debe permitirse tener un margen de solvencia, un fondo

de garantía para cumplir las estrategias de mejora de la empresa y para prevenir cualquier eventualidad, obligación o riesgo al que se tenga que hacer frente.

Resulta claro que si no se realiza una adecuada contabilidad y determinación de costos, se termina subvencionando parte del viaje de los visitantes, porque es la empresa quien asume indirectamente los costos que no se está cobrando, esto puede afectar seriamente, por ejemplo, en la imposibilidad de implementar estrategias de apertura a nuevos mercados, dificulta la innovación e inversiones, impide el desarrollo de nuevas actividades más rentables y de mayor calidad, disminuye la competitividad y la eficiencia, imposibilita hacer frente a eventos fortuitos (como la pandemia), lo que resulta en mayor riesgo de sostenibilidad y quiebra en un mediano y largo plazo, entre otros.

Los procesos de planificación, gestión y desarrollo con enfoque territorial son importantes para lograr impactos mayores en un destino. El enfoque de Turismo Biocultural desarrollado en Charazani (Pacha Trek) es un ejemplo de ello pues representa una buena alternativa por lo integrador, ya que permite unir la la Naturaleza y Cultura, la Ciencia y Conciencia, lo Tangible e Intangible, lo Objetivo y Subjetivo, lo Material y Espiritual, lo Colectivo e Individual, el Yo con el Otro y su Medio Ambiente, en comparación a otros modelos. Y si bien no se ha logrado desarrollar totalmente en este territorio (como en otros: Torotoro) y aún sigue siendo un concepto en construcción, sí se ha tenido avances interesantes que, sin embargo, pueden perderse rápidamente si se deja de apoyar y acompañar estos procesos. Con el tiempo esto se olvida y puede tomar otro camino.

Si bien ha habido grandes e interesantes avances y resultados, es necesario reconocer que este territorio tampoco está exento de conflictos, parte de la planificación en comprender que los conflictos están ahí, que son algo vivo, que existen, probablemente no se van a solucionar durante el mismo periodo de planificación y ejecución del proyecto, pero es importante por lo menos poder identificarlos y tenerlos en mente. Por tanto, es fundamental que exista un apoyo y alianza multisectorial entre lo político, público, privado, académico y cooperación, para que el proyecto continúe, sea sostenible y se evite el riesgo de fracaso.

Otros retos y aspectos a fortalecer son necesariamente los conocimientos en gestión y desarrollo turístico tanto a nivel municipal como comunitario, los procesos y herramientas de organización y operación empresarial del Pacha Trek para lograr así su autosostenibilidad, los mecanismos de articulación territorial y extraterritorial con diferentes actores de la cadena turística, los me-

dios para brindar productos y servicios de calidad y calidez continuos, entre otros.

Por último, hacer turismo en destinos donde el valor más relevante es el Patrimonio Cultural Inmaterial conlleva una gran responsabilidad tanto por parte de los visitantes como de los receptores, por tanto, la regla más importante es:

Si haces turismo, hazlo respetando tu esencia integral, la de los otros y la del medio ambiente que te rodea. Por tanto, si viajas, no vuelvas como te fuiste, vuelve diferente: el viaje debe generar un cambio positivo en ti y tú debes generar un cambio positivo en los otros y en tu entorno. Si no eres capaz de hacer esto, mejor quédate en casa.

Recibido: abril de 2023
Aprobado: mayo de 2023

Referencias

1. Ball, F., Ibañez, J., & Picardi, S. (2006). Multiplicador del sector turístico. *Estudios Económicos*, 23(46). Obtenido de http://bibliotecadigital.uns.edu.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2525-12952006001100001&lng=en&nrm=iso
2. Cajías, F. (2016). Cincuenta años de gestión del patrimonio cultural en Bolivia. *Ciencia y Cultura*, 36, 11, 12, 14, 16, 17, 20. Obtenido de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=425846637002>
3. CONABIO, C. N. (2020). *Ceremonial y ritual*. Obtenido de <https://www.biodiversidad.gob.mx/diversidad/ceremonial-y-ritual>
4. Condevaux, A., Djament-Tran, G., & Gravari-Barbas, M. (2016). El antes y el después del turismo. Evolución de los lugares y papel de los actores del turismo “fuera de lo común”. Análisis bibliográfico. *Vía tourism review*(9). doi:<https://doi.org/10.4000/viatourism.414>
5. Coordinadora Nacional de Patrimonio Cultural y Turismo. (s.f.). *Folleto: Patrimonio cultural inmaterial y turismo: Salvaguardia y Oportunidades*. Obtenido de www.conaculta.gob.mx/patrimoniocultural/
6. Cusicanqui, J. (2018). *Guía de Turismo Biocultural*. La Paz: Prisa.
7. FAO, O. d. (2004). Guía Metodológica de Sistematización. Tegucigalpa: Litografía López. Recuperado el 11 de 07 de 2022, de <https://www.fao.org/3/at773s/at773s.pdf>
8. Fernandez, G. (1997). *Testimonio Kallawaya: medicina y ritual en los Andes de Bolivia*. Quito: Abya Yala. Obtenido de https://digitalrepository.unm.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1288&context=abya_yala
9. INE - Bolivia, I. N. (2023). *BOLIVIA: Llegada de visitantes internacionales por año (2014-2022)*. Recuperado el 22 de junio de 2022, de www.ine.gob.bo: <https://www.ine.gob.bo/index.php/estadisticas-economicas/turismo/estadisticas-de-flujo-de-visitantes-cuadros-estadisticos/>
10. Jiménez, C., & Seño, F. (2018). Patrimonio cultural inmaterial de la humanidad y turismo. *International Journal of Scientific Management and Tourism*, Vol. 4, N°. 2, 349-366

11. Medina Aveledo, G. (2018). El enfoque integral holónico de Ken Wilber, otra visión a la hora de investigar. *Salus*, 22(1), 3. Obtenido de <https://www.redalyc.org/journal/3759/375956270003/html/>
12. Medina, J. (8 de diciembre de 2020). *Sistemas de Vida, Modo de energía*. [Archivo de Video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=vgMo-5E4Qao>
13. Medina, J. & Mérida, G. (2014). *Acerca del Turismo Biocultural: hacia la construcción de un modelo*. La Paz: Ministerio de Medio Ambiente y Agua.
14. Molina, S. & Rodríguez, S. (2005). *Planificación Integral del turismo: Un enfoque para Latinoamérica*. (2a ed.). México: Trillas.
15. Morillo, M. (2010). Turismo y producto turístico. Evolución, conceptos, componentes y clasificación. *Visión Gerencial*(1), 135-158. Obtenido de <https://www.redalyc.org/pdf/4655/465545890011.pdf>
16. Muysken, P. (2009). *Lenguas de Bolivia* (Vol. I). La Paz: Plural editores.
17. Nasti, A. (2014). Kallawayas: herbolarios de la tierra sagrada. *RiHumSo - Revista de Investigación del Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales Universidad Nacional de La Matanza*. Año 4, Número 7, 39-50.
18. OMT, O. M. (s.f.). *Desarrollo sostenible*. Recuperado el 20 de junio de 2022, de <https://www.unwto.org/es/desarrollo-sostenible>.
19. Orozco, J. & Quinteros, J. (2008). *Impactos socioculturales y medioambientales del turismo*. México: Universidad de Guadalajara.
20. Prats, L. (1998). *El concepto de patrimonio cultural*. Obtenido de <http://docencia.uaeh.edu.mx/estudios-pertinencia/docs/cultural/99.pdf>
21. UNESCO, O. d. (2003). *Textos fundamentales de la Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial*. Unesco.
22. UNESCO, O. e. (2008). *UNESCO, La cosmovisión andina de los kallawayas*. (J. Tubiana, Productor) Recuperado el 15 de marzo de 2023, de <https://ich.unesco.org/es/RL/la-cosmovisin-andina-de-los-kallawayas-00048>
23. Vargas Prieto, A. (2015). Un modelo conceptual integral para contextualizar la calidad de vida y el desarrollo humano en las ciudades. *LEGADO de Arquitectura y Diseño*, 18, 35-44.

24. WCED, E. G. (1987). *Informe Brundtland*. Informe Oficial , Río de Janeiro. Recuperado el 13 de junio de 2022, de https://www.ecominga.uqam.ca/PDF/BIBLIOGRAPHIE/GUIDE_Lecture_1/CMMAD-Informe-Comision-Brundtland-sobre-Medio-Ambiente-Desarrollo.pdf
25. Wilber, K. (1996). *Una teoría de todo. Una visión integral de la ciencia, la política, la empresa y la espiritualidad*. Barcelona, España: Kairós.

Chiru Chiru, una leyenda ¿alegoría al Tata Belzu?

Chiru Chiru, a Legend: An Allegory to Tata Belzu?

*Ricardo Jorge Llanque Ferrufino**
*y Eliana Verónica Llanque Ferrufino***

Resumen***

Analizando los mitos desde una perspectiva sociológica, desentrañamos algunas peculiaridades que se hallan cimentadas de manera subterránea en la leyenda del Chiru Chiru, uno de los relatos que fortalece el culto a la Virgen del Socavón en Oruro. Realizado el estudio, consideramos que este mito corresponde a una alegoría del retorno de Europa y la posterior muerte del expresidente Belzu a manos de Mariano Melgarejo debido a la filosofía ultramontana de la época en torno a los presidentes providenciales, en una dimensión sociopolítica según la cual la ciudad de Oruro era belcista en su momento. Entonces, el discurso consolidado refiere al hecho de que el “presidente héroe” del pueblo orureño fue eliminado por uno más del pueblo (el peón caminero reflejado en Melgarejo). De acuerdo al discurso de la leyenda, el Chiru Chiru-Belzu traicionó su pacto con la Virgen y con los que con los que representaba (el pueblo) al atacar a “uno más del pueblo” (quien en este caso, para el discurso de la leyenda, sería Melgarejo); sin embargo, la Virgen lo perdona y lo transustancia para que sea el medio de comunicación entre el pueblo y la Virgen, de esa manera, el ladrón de la historia asume el rol –nuevamente- de ofrenda (*capacocha*) para fortalecer esta relación y su rol simbólico providencial.

* Ricardo Jorge Llanque Ferrufino, Doctor en Antropología por la Universidad de Siglo XX, docente de la carrera de Antropología CIDESU, Universidad Técnica de Oruro.
Correo electrónico: llanfer2000@gmail.com
ORCID: 0003-2455-895X

** Eliana Verónica Llanque Ferrufino, Licenciada en Antropología por la Universidad Técnica de Oruro, docente Carrera de Antropología, CIDESUP Universidad Técnica de Oruro.
Correo electrónico: mailto:veroferrufinollam@gmail.com

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

Palabras clave: Mitos; carnaval de Oruro; leyenda; Chiru Chiru; Virgen del Socavón; Belzu.

Abstract

Analyzing the myths from a sociological perspective, we unravel some peculiarities from within the legend of Chiru Chiru, one of the stories that strengthens the cult of the Virgin of the tunnel in Oruro. After the study, we consider that this corresponds to an allegory of the return of Europe and the subsequent death of former President Belzu at the hands of Mariano Melgarejo due to the ultramontanism philosophy of the time around providential presidents, in a sociopolitical dimension, in which the city of Oruro was a warmonger at the time, then the consolidated discourse refers to the fact that the “hero president” of the Oruro people was eliminated by one more of the people (the road laborer reflected in Melgarejo) according to the legend’s speech, Chiru Chiru-Belzu betrayed his pact with the virgin and obviously with those who represented (the town) when attacking “one more of the town” (which in this case for the speech of the legend would be Melgarejo) however, the Virgin forgives him and transubstantiates him to be the means of communication between the people and the Virgin, in this way, the thief in the story- assumes the role -again- of offering (capacocha) to strengthen this relationship and strengthen its providential symbolic role.

Keywords: Myths; Carnival of Oruro; legend, Chiru Chiru; Virgin of Socavon; Belzu.

1. Introducción

Para mucha gente, las leyendas del Nina Nina y del Chiru Chiru son prácticamente la misma. Solo algunos investigadores (folcloristas sobre todo⁴) han establecido las diferencias en la construcción de las mismas, analizando sobre todo las variantes costumbristas que se registran al final de cada una de estas obras; sin embargo el argumento es muy similar: un hombre fuera de la ley que roba a ricos, que tiene una lucha y es derrotado; después es auxiliado por la Virgen y finalmente muere estableciendo de esta manera el culto a la Virgen

4 A partir de Beltrán, A. (1954) (Periodico *La Patria*, 2012) muchos otros se han referido al tema, pero más en un carácter costumbrista etnográfico.

del Socavón. ¿Qué más se podría hablar de algo que de sobremanera ya se ha hablado y tratado –aparentemente– en toda su esencia?⁵

Consideramos que estos “mitos” representan dos momentos históricos independientes, con diferentes motivaciones en su confección, y buscan mediante sus discursos ocultos crear nuevos mecanismos de adscripción social a determinados campos sociales y una estructura social dada, haciendo uso de elementos simbólicos que caracterizan el *ethos* cultural de la ciudad de Oruro. El presente estudio se desarrollará en el marco de la leyenda del Chiru Chiru⁶.

Por ello, el presente trabajo realizará el siguiente ejercicio: a) identificar las peculiaridades de este mito en su construcción y b) realizar un análisis del discurso considerando algunas condiciones contextuales para su configuración. Para dicho efecto el análisis de la leyenda se sustenta en dimensiones (históricas, sociales, políticas, ecológicas) que consideramos fundamentales y que nos llevarán a la conclusión a la que pretendemos llegar.

2. Métodos

Nuestra perspectiva parte de los estudios decoloniales en cuanto al análisis de la historia que refleja la leyenda del Chiru Chiru, identificando la visión central y las periféricas establecidas⁷. Si bien se han cimentado muchas críticas al proceso aplicado poscolonial en el país, sobre todo por las acciones de los políticos que usaron dicha perspectiva para otros fines⁸, es necesario identificar que este paradigma a pesar de sus diferentes limitaciones⁹ aún puede desarrollar interesantes propuestas de acción en el campo académico.

5 La última innovación en el discurso se refiere a la exposición de Zenobio Calizaya, que identifica que el Chiru Chiru y el Nina Nina prácticamente son el mismo y que el mencionado ladrón sería negro basándose en los siguientes factores: a) luego de ser herido no escapó a la rancharía, b) el padre no quería que se consumara la unión con la hija, debido a esa condición de color, c) lo relaciona con un ave de Salinas que es un indicador climatológico, d) que los dos personajes son solo uno y que las diferencias entre las leyendas se basan en diferentes contextos y desarrollos culturales.

6 Respecto a la Leyenda del Nina Nina, un estudio comparativo de ambas leyendas fue presentado en la Feria Científica de la Universidad Técnica de Oruro el año 2022.

7 Si bien los estudios decoloniales surgen luego de la independencia india a fines de 1960, en Europa a partir de los setenta diferentes autores como Foucault, Barthes, Derrida inauguran los estudios poscoloniales. En 1978 Edward Said publica su *Orientalismo*, que hace una crítica a la construcción del oriente que realiza Occidente. Speding (2011) es muy crítica respecto a la perspectiva india de la descolonialidad, sin embargo no plantea otras alternativas, como lo hace Rivera (2018) con la perspectiva *ch'ixi*. Speding refiere que en Estados Unidos se considera los estudios culturales desde otra perspectiva, el discurso de su libro critica todo el modelo construido en el Estado boliviano por ese entonces que involucraba a la academia con la política y usaba la poscolonialidad con otros fines.

8 “... de qué sirve decir que la Pachamama es antes y después de Dios, de qué sirve volver a un encantamiento con lo sagrado de la tierra... si la descolonización no plantea como eliminar el hambre” (Pachaguayá en Speding, 2011). La autora también refiere que tanto los trabajos de Yapu (2005) y Lara Barrientos (2011) solo se dedican a explayarse sobre la nueva constitución Política del Estado.

9 Al respecto, sobre el excesivo esencialismo que ha caracterizado la perspectiva poscolonial también se ha considerado la perspectiva *ch'ixi* que menciona Rivera (2018).

Desde una postura crítica, nuestra visión considera además la perspectiva *ch'ixi* que plantea Rivera (2018)¹⁰. Tratamos ante todo de evitar el elevado logocentrismo que se ha vinculado a este tipo de estudios¹¹ y establecer un análisis deconstructivo de ambas leyendas que son parte del acervo orureño; sin embargo es menester considerar lo que dice Speding (2011): “Descolonizar representa la búsqueda de esquemas de pensamiento que efectivamente desentronizan el proceso colonial y las categorías resultantes de ello de su posición central”.

Por ello, el énfasis se coloca en el estudio de casos específicos, el análisis de las interpretaciones realizadas de otros autores y el análisis sincrónico¹² y diacrónico del mismo texto, considerando las diferentes dimensiones que se generan a partir de estas leyendas.

Considerando lo planteado por Eliade (1962) los mitos¹³ sufren diferentes reinterpretaciones a lo largo del tiempo por la dinámica misma de evolución de los mismos, pero tienen como función principal revelar los modelos ejemplares de todos los ritos y actividades humanas significativas en una sociedad dada.

Por su parte, Neiburg (1995) refiere que la antropología sistemáticamente ha pasado de considerar como relatos fantásticos del pasado a tratar de comprender los mitos desde el punto de vista nativo¹⁴ para finalmente tratar de comprender la realidad de los mitos desde una suerte de visión sociológica que el mito estaría mostrando entre líneas de todo su discurso. Más aún en las sociedades pseudo occidentalizadas, donde los mitos se han vigorizado y que están más vivos que nunca, solo que en muchos casos de la mano de hegemonías de poder y de representatividad o de legitimación de un tipo de Estado que ha

10 Entendida ésta como evitar los esencialismos o los extremos si no, al contrario, identificar las líneas grises que caracterizan al análisis de nuestras realidades.

11 La crítica se centra en el excesivo esencialismo por un lado, pero también al hecho de que algunos financiadores han cambiado la perspectiva analítica merced a otros fines.

12 Basándonos precisamente en artículos antropológico-metodológicos como, "La historia de Asdival" de Claude Levi Strauss (Bohannan & Mark, 1997)

13 El mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los “comienzos”. Dicho de otro modo, el mito cuenta cómo, gracias a las hazañas de los seres sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, sea ésta la realidad total, el Cosmos, o solamente un fragmento: una isla, una especie vegetal, un comportamiento humano, una institución (Eliade, 1962). Para Smith (en Neiburg, 1995) lo que está en juego en el uso de la noción de mito en culturas distintas a la griega antigua (donde la categoría fue inventada) es siempre una relación de alteridad, responsable por las ambigüedades inscritas en su uso antropológico: al final, los mitos han servido fundamentalmente para hablar de otros (Smith, 1980). Una aguda “arqueología” de este proceso, demostrando el doble contenido de la palabra mito (una serie de enunciados discursivos, de prácticas narrativas o historias y, al mismo tiempo, un discurso sobre los mitos, un saber) puede ser visto en Detienne (1981).

14 Para el caso del Nina Nina ver Karadimas (2015).

creado sus propias mitificaciones¹⁵. Deconstrucción de discursos legitimadores que, en el caso nacional, Rivera (2018) ha deslegitimado en el último tiempo.

Desde un punto de vista histórico-filosófico centraremos el estudio en la época en que se buscaba introducir a los países latinoamericanos en la Modernidad; los cambios que se requerían para esta transición eran los siguientes:

“Los individuos van a reemplazar los cuerpos y los estamentos. El principio de igualdad va a substituir al de jerarquía no igualitaria. El principio de soberanía popular reemplazará los principios de legitimación basados en la tradición y religión. Una nueva sociabilidad democrática sustituirá los lazos jerárquicos y no igualitarios del antiguo régimen Guerra” (Richard, 1997, p.65).

Sin embargo este proceso fracasó, lo que obligó a los gobiernos republicanos a pactar con sociedades tradicionales, logrando que la religión se convirtiera en un instrumento esencial de legitimación política¹⁶ a partir de los presidentes providenciales¹⁷.

Esta imagen de presidente providencial con un poder de origen divino¹⁸ llegará a su apogeo durante la época de Belzu, principalmente después del intento de asesinato del cual fue víctima, el 6 de septiembre de 1850 (Richard, 1997, p. 66).

Es de esta manera que en las primeras décadas del Siglo XIX la iglesia boliviana estará influida por esta filosofía del ultramontanismo para oponerse al Estado centralizador y cerrarse a sus propios preceptos. Así, se constituye en un espacio adecuado para la creación y legitimación de mitos de consagración en diferentes partes del país que aún no han sido develados.

15 De acuerdo a Neiburg (1995) es la noción de teodicea, como fue empleada en la sociología de la religión por Max Weber, la que ofrece importantes principios de análisis en este sentido (Weber, 1964, pp. 412-417; Weber, 1978, pp. 95-106). Neiburg (1995) tiene el mérito de sugerir una doble perspectiva totalizadora: muestra la productividad de considerar el conjunto de intereses y relaciones que unen y separan a los diferentes agentes que participan en un mismo universo social, y, al mismo tiempo, propone una forma de comprender ese universo social en la que no tiene sentido separar prácticas y representaciones. En este sentido, para el autor estos relatos sobre una comunidad legitiman al dios perfecto todopoderoso y porque el mundo creado por él es imperfecto; es decir, justifica esta relación, pero este discurso a su vez legitima la estructura social, las jerarquías de poder, las visiones y lecturas sobre el pasado y el futuro a seguir por desarrollar. En este sentido, se convierte en un discurso totalizador. Por ello, Neiburg refiere que el analista de los mitos modernos debe identificar la diferencia y los acuerdos que existen entre los diferentes mitos para develar sus motivaciones intrínsecas en su confección.

16 Ver Richard (1997).

17 Asumiéndose en este caso a un presidente como una suerte de enviado de Dios, con lo que se legitima su posición y rol frente al conjunto de la sociedad boliviana.

18 Belzu y la Virgen, pero del Carmen, como “santos iconos” serán el reflejo de todo este esfuerzo para “... imponer una modernidad que hiciera de la nación un conjunto de ciudadanos libres e iguales y que utilizará como principio de legitimidad, la soberanía popular” (Richard, 1997).

3. Resultados

Aunque el culto a la Virgen del Socavón se inicia desde 1559 y se estima que la imagen fue pintada entre 1550 y 1600, con un fuerte culto en 1680, es casi 100 años después, en 1750, cuando es mejorada la ermita. En 1781 se cuenta con una reproducción de la imagen de la Virgen hasta ahora conocida, propiedad de Cirila Díaz Robollo¹⁹, ocho años después (1789) se produce la muerte de Anselmo Belarmino, más conocido como el Nina Nina²⁰, que se convirtió en la leyenda primigenia del carnaval²¹. El desarrollo del presente texto difiere de esta primera versión y se centra exclusivamente en la leyenda del Chiru Chiru.

4. El Chiru Chiru, texto de Zaconeta

Como un breve preámbulo, debemos tomar en cuenta que Fortún menciona que Lisandro Condarco le transmitió lo que había visto su padre respecto al tema, puesto que era “médico director del hospital de Oruro en la época en la que se sitúa el origen del culto a la Virgen (1852-1854), durante el gobierno de Ballivián” (Fortún, 1961). (Cabe aclarar que el dato cabe aclarar que el dato es errado es errado puesto que ese período corresponde al gobierno de Manuel Isidoro Belzu y Ballivián gobernó de a 1873 a 1874). La cita a simple vista refleja que la leyenda del Nina Nina es más antigua que la del Chiru Chiru y al parecer responde a otras peculiaridades.

Por otro lado, no se debe olvidar la historia de otro famoso ladrón que tiene algunas características del mencionado Chiru Chiru y que es el *Corre-Volando*²², seguramente el mítico ladrón de la Virgen tiene como base las hazañas de este otro peculiar personaje que ya ha sido olvidado por los orureños.

19 Esto solo demuestra que a lo largo de la historia de Oruro las altas y bajas en la producción minera determinaron épocas buenas y épocas malas en el proceso de explotación minera.

20 Una cronología más completa respecto a la Virgen del Socavón en Wikiwand (2015).

21 Esta primera leyenda se basa en la relación de Nina Nina con la hija de un comerciante apellidado Choquiamo. Los actores y acciones difieren entre una y otra leyenda, a más de que los dos actores centrales (el ladrón y la Virgen) son recurrentes.

22 El Corre-Volando era un famoso ladrón y asaltante. Tenía apodo porque cuando corrían nadie podía cogerle ni ganarle. Además cuentan que sus huesos eran gelatinosos, no tenían dureza y por eso escapaba de cualquier parte. Podía perfectamente traspasar un resquicio. A los *cocanis* les robaba andando de cuatro patas. Los *cocanis* creían que era el perro que estaba entrando a la tienda pero era el Corre-Volando, quien tiene muchas historias en la ciudad de Oruro. Un día la policía lo estaba llevando bien amarrado. De pronto, no se sabe cómo, empujando a los guardias, echó a correr como si volara. En vano lo persiguieron.

Dicen que era un ladrón que compartía lo que robaba con los pobres, por eso la gente humilde lo ocultaba en sus casas y la policía no podía encontrarlo. Una vez que estaba huyendo y los policías ya iban a cercarlo, el Corre-Volando tocó la puerta de una tiendita y dijo: "¡abrima señora y nunca te vas a arrepentir!" La mujer y sus hijos le abrieron y cuando llegó la policía dijeron que habían escuchado que el ladrón corría hacia Conchupata. Después el Corre-Volando, por agradecimiento, enriqueció a esa familia: los hijos estudiaron y compraron una casa. El Corre-Volando era un bandolero muy amado por el pueblo. (Paredes, 1984, pp.89-90)

Veamos, aparte del problema de las fechas en la versión de Condarco, el culto a la Virgen que sería muy posterior a lo establecido en las fuentes oficiales. Es muy posible que sea otra interpretación dirigida a otro tipo de público, en la versión de Lisandro Condarco, que Fortún rescata:

...En esta época existía en Oruro un ratero notable apodado Chiru Chiru quien partía lo que robaba con los menesterosos pero no por caridad, sino por interés para (que) lo ocultarán en caso de peligro. En una de sus fechorías fue agredido y herido en la lucha, escapó a su casa, una choza humilde situada en el lugar donde ahora es el templo; en esta su casucha había esculpido y pintado la imagen de la Virgen de Candelaria (Fortún, 1961, p.67).

Sus vecinos al extrañar su presencia fueron a verlo y lo encontraron en cama en estado agónico. Él dijo que necesitaba la presencia de un sacerdote para confesarse. Cuando éste llegó le llamó grandemente la atención la imagen de la Virgen, al preguntar su origen, Chiru Chiru respondió que era una aparición. Conducido luego al hospital, murió el día sábado de carnaval. La noticia de la aparición de esta imagen dio origen a que el pueblo y especialmente los mineros comenzaran a darle culto. Al año siguiente comenzaron los festejos haciendo romería, representándose por primera vez la diablada siendo este su origen, según la relación del señor Condarco (Fortún, 1961, p.69).

Este feliz – o desafortunado– testimonio, nos permite identificar cómo el relato se fue dinamizando a lo largo del tiempo generando nuevas condiciones y nuevas interpretaciones de la leyenda. Aquí se cumple el hecho de que “la tradición no se hereda genéticamente, se transmite socialmente y deriva de un proceso de selección cultural... el pasado es reinterpretado en el presente” (Arévalo, 2004, citado en Berrios, 2022, p.54).

Con estas aclaraciones procedamos a analizar el texto de Zaconeta²³ para identificar los elementos referenciales que se propone en el mismo.

23 José Víctor Zaconeta, ciudadano notable. Nació en Oruro en 1885 y falleció en la ciudad de La Paz en 1945. Contador de profesión, escritor y poeta. Senador de la República, Rector de la Universidad Técnica de Oruro, municipio y presidente del H. Concejo Municipal, importante funcionario de los bancos Nacional de Bolivia y Francisco Argandoña, y representante Consular de la República de Venezuela en Oruro. Cultivó con acierto los géneros de poesía y prosa. Son notables sus aportes en materia de etnografía y folklore con temas sobre la presencia del grupo Chipaya en Oruro y la leyenda de Chiru Chiru, que explica a su manera el inicio del Carnaval de Oruro y otros que sensiblemente han quedado inéditos hasta la fecha en un valioso volumen con el nombre de Tradiciones Altoperuanas. (Revista el Duende del Periódico *La Patria*).

El preámbulo de la leyenda refiere a que el Chiru Chiru es un pajarillo y, sea tanto por su hogar o por su pelo²⁴, este denominativo se daba a los que tenían desarreglado el cabello, alguien “incivilizado o mejor decir popular²⁵ o la plebe”.

El retrato social de la plebe urbana a mediados del Siglo XIX es multifacético. Incluía más amplias capas bajas y medias urbanas, pequeños y medianos comerciantes, militares, inclusive los oficiales sueltos sin plaza, grupos de clase media urbana (empleados, bajo clero, escribanos, pequeños cascarilleros), propiamente artesanos ricos y pobres, labradores, toda la gama de la población popular de la urbe boliviana (Schelchkov, 2012, p.78)

De acuerdo a la visión de la época, la remembranza a los valles de Cochabamba, refiere precisamente a que el autor de la leyenda había vivido en esta región ¿Sería el mismo Zaconeta que vivió su infancia en esta ciudad o solo es la sabiduría popular reflejada en el manejo de pisos ecológicos aún vigentes en algunos lugares? Entonces, ¿simbólicamente el Chiru Chiru estaría reflejado como el pueblo? Posiblemente, pero consideramos que la imagen del Chiru Chiru más bien asume la representación simbólica del Presidente Belzu, pero del Belzu que volvía de Europa para retomar el poder, puesto que su imagen había sido deificada por gran parte de la población boliviana que no tenía acceso al poder. “El culto a la personalidad de Belzu, llegaba a los extremos cuando los campesinos creían que justamente él les traía la lluvia durante la sequía” (Arguedas, 1991, citado en Schelchkov, 2012, p.69).

Volvamos al texto para verificar nuestra hipótesis. Zaconeta refiere que era en las faldas del cerro Pie de Gallo que vivía o mejor dicho, había hecho su guarida un ladrón ratero, a quien, sea por la falta de tocado antes indicada, sea por la semejanza de su guarida con el nido de la avecilla descrita, le llamaban: “el Chiru Chiru”. El tal ladrón, dicho sea de paso, no era criminal sanguinario y sólo se ocupaba de cometer raterías; en un paraje, abrupto por entonces y hoy terraplenado y convertido en plazoleta, había edificado su miserable vivienda, tan baja y mal hecha, como para que no llegase a llamar la atención de ninguna

24 Existe en los valles templados de la América del Sud un pajarillo muy pequeño de color oscuro, una especie de curruca o ruiseñor bastardo, de canto muy armonioso, al que llaman el “chiru-chiru”. Este pajarillo fabrica su nido en forma de una larga bolsa, colgada en la rama más alta de algún árbol, eligiendo los parajes más silenciosos. Dicha bolsa está trabajada, desde el fondo hasta la entrada, que apenas es un insignificante boquete suficiente para dar paso al cuerpo de la avecilla, mediante un entrelazado de espinos de algarrobo, con las púas dispuestas para afuera, tan fuerte, tan sólidamente asegurados por una sustancia elástica, parecida al pergamino, que elabora el pajarillo, que es imposible descubrir el fondo del nido, a menos que se destroe con un instrumento cortante aquella curiosa construcción erizada de defensivos. Por analogía con tal nido y por una antigua costumbre, en algunos lugares, como en los valles del departamento de Cochabamba, a la persona que tiene los cabellos en desorden y los pelos erizados, suele decirsele: “cabeza de chiru-chiru”.

25 Lara (2003) menciona que: Según el pensamiento dominante de la época, “lo popular” se entendía como lo opuesto a lo “culto, civilizado e ilustrado”, en virtud al estigma “indígena” del pueblo, como referente de diferenciación social.

persona. Y así era. Los que conocían al Chiru Chiru e ignoraban las malas artes a que se dedicaba, lo consideraban como a un mendigo o como a un pobre vagabundo inofensivo, sin que faltaran personas caritativas que aún le prestaran su protección.

Se refiere al Belzu (pájaro chiru chiru transfigurado) que había retornado de Europa con el firme propósito de retomar el poder, no olvidemos que en la sociedad boliviana "...para muchos Belzu fue un tirano oscuro e ignorante, para otros, el presidente popular, precursor del nacionalismo y socialismo en Bolivia" (Schelchkov, 2012, P.32). Por ello la leyenda dice "el tal ladrón que, sea dicho de paso no era criminal, sanguinario y solo se ocupaba de raterías", este carácter ambiguo se mantiene en la imagen que la gente tiene de él: "lo consideraban como un mendigo o como un pobre vagabundo inofensivo".

Él, por su parte, tenía la suficiente habilidad para vender en un barrio apartado de la nueva ciudad de Oruro lo que hurtaba en otro, desempeñando en apariencia el papel de simple comisionista o encargado de terceras personas; de manera que, siendo un pobre diablo tan insignificante e ignorándose hasta su procedencia, nadie se preocupó nunca de conocer su guarida, con tanta más razón, cuanto que él o madrugaba mucho o permanecía herméticamente cerrado dentro de aquella²⁶.

El carácter astuto del *Chiru Chiru Belzu*²⁷ se aprecia en lo mencionado: "vender en un barrio apartado...lo que hurtaba en otro". En el campo histórico este presidente había consolidado en su tiempo poderosos vínculos para mantener el control en territorio boliviano²⁸. Además, el carácter despectivo referido al personaje "pobre diablo tan insignificante e ignorándose hasta su procedencia"²⁹.

26 ¿Una alegoría a la Presidencia o al Palacio de Gobierno?

27 Oruro, como muchas regiones, fue belcista durante el tiempo de gobierno de Belzu, tanto así que cuando Ballivián, el 9 de marzo de 1849, quiso generar un golpe de Estado a partir de esta ciudad, los jóvenes estudiantes orureños iniciaron el proceso de rebeldía al ejército de Ballivián y junto al Prefecto (que era hermano de Belzu). Posteriormente todo el pueblo se levantó, atacaron la Fortaleza de Oruro, enfrentaron y derrotaron a este ejército. Fruto de ello, Belzu ordenó la construcción del Faro de Conchupata donde se izó por primera vez la nueva bandera nacional (una relación cronológica más desarrollada se encuentra en Guerra (1981) y Beltrán (1988).

28 El centro de poder de Belzu estaba en el departamento de La Paz, donde mantenía vínculos muy estrechos con una gran parte de sus élites departamentales y provinciales. Más aún, Belzu había logrado establecer alianzas con parte de las elites de otras capitales departamentales, como por ejemplo los hermanos Bustillo de Sucre y Potosí (...). Belzu siempre tuvo el cuidado de mantener un sutil equilibrio entre Potosí, Sucre, Cochabamba y La Paz, centros de gravedad política y económica de Bolivia en el siglo XIX (...). En 1843 fue miembro del consejo de Guerra presidido por J.M. Urdininea que condenó a Santa Cruz (el expresidente). Belzu se desempeñó luego como prefecto del departamento del Litoral y Oruro. Esta carrera rápida y brillante explica cómo Belzu pudo controlar ciertos segmentos de las redes de clientelas de Santa Cruz y de Ballivián en 1848 cuando se enfrentó a Velasco y Linares. (Richard, 1997) Aclaración nuestra.

29 Discurso recurrente sobre el origen de Belzu, que por su condición de cuna humilde y su misma oposición política usaba el mencionado discurso. "La Época pidió a Belzu luchar contra la nobleza que lo despreciaba como un oscuro cholo (*La Época* No. 884 14.03.1851 en Schelchkov, 2012).

Cinco años habían transcurrido, sin que se notara ninguna novedad ni alteración en la vida siempre igual del Chiru Chiru; hasta que, un buen día de esos, se notó su desaparición, debido a que nadie lo había visto en ninguna parte ni a ninguna hora. Como a la mañana siguiente tampoco aparecía, se le ocurrió a algún vecino invitar a los que hacían el comentario, a “echar de menos” al Chiru Chiru en su propia guarida.

Los cinco años hacen referencia al mandato constitucional de Belzu (elegido por voto directo el 15 de agosto de 1850 hasta la conclusión de su mandato en 1855); la “echada de menos” de los vecinos se refieren al tiempo que el expresidente pasó en Europa.

Se trasladó la comisión, auxiliada de un mechero, sospechando la lobreguez del zaquizamí; y habiendo encontrado su puertecita un poco entreabierta, penetró resueltamente en el aposento. Y aquí viene el asombro y la estupefacción de los concurrentes: encontraron al infeliz Chiru Chiru... muerto y tendido, cuan largo era, sobre su miserable y vil camastro.

A efectos del estudio identificaremos las razones de la muerte del Chiru Chiru.

El Chiru Chiru era efectivamente devoto de la Virgen Candelaria y tenía, a su cabecera, una pequeña imagen de su patrona, en un cuadrito litográfico o, seguramente, estampado en madera, en esa época. Todas las noches que salía a hacer sus fechorías (porque de día era hombre honrado, como hay muchos), le dejaba, infaliblemente, encendida una velita de sebo a su Virgen, para que le amparase en sus correrías y le sacase “con bien” de cualquier conflicto.

La Santa Virgen, probablemente compadecida de su miseria, le dejaba hacer o se hacía de la vista gorda la vista gorda, mientras que el Chiru Chiru desvalijaba un poco de sus bienes terrenales a los poderosos y a los ricos, generalmente avaros y nada caritativos.

Estos dos párrafos refieren muchas cosas, en primera instancia, el hecho de que era devoto de la Virgen, como se dijo anteriormente la Iglesia en la época de Belzu había creado la imagen de los “presidentes providenciales” y seguramente durante todo el tiempo de gobierno de este presidente este discurso debió haberse centralizado³⁰. Si bien Belzu era devoto de la Virgen del Carmen, en Oruro se lo emparenta con la Virgen del Socavón. El hecho de que el Chiru

30 Richard presenta un estudio más complejo respecto a este fenómeno: “Permitid a la voz de la inocencia expresada por mi órgano saludaros en el lugar que en luctuosos días fuera el señalado por vuestro suplicio, y que hoy es el teatro de vuestro triunfo y de vuestra gloria... este lugar manchado con la sangre del inocente... ¡que contraste señor Presidente. La muerte convertida en vida! (Discurso de un niño en Honor a Belzu, el 11 de febrero de 1852). “Belzu es el hombre providencial, sagrado, protegido por la divina providencia y la Virgen (del Carmen); a través de su

Chiru tenga la imagen de la Virgen en una litografía y no en la pared estucada del Nina Nina³¹, demuestra su carácter de viajero. Por otra parte en el relato la Virgen acepta sus ofrendas siempre y cuando se cumpla el pacto de atacar solo a los ricos y no a los pobres³². Sin embargo, el *Chiru Chiru Belzu* rompe el pacto con la Virgen:

En una noche fatal, trató de apoderarse del único tesoro que poseían un infeliz peón caminero y su familia³³, consistente en una petaca de cuero que contenía sus pobres ropas, humildes y estropeadas.

Como es natural, la Virgen se indignó sobremanera, y llamando interiormente a la conciencia de su devoto, le prohibió que cometiera semejante atentado. Como el Chiru Chiru pusiese oídos de mercader y se obstinase en ejecutar la infamia, por considerarla demasiado fácil, no sin insistir en su prohibición, la Virgen apesadumbrada, se vio obligada a abandonar al ladrón, retirándole su amparo. El Chiru-Chiru, libre ya de todo escrúpulo, se puso en ejecución inmediata; pero no había entrado en sus planes la contingencia de que iba a tropezar con un hombre que, aunque demasiado infeliz, era tan valeroso y resuelto, que no sólo sabía hacer frente a todas las adversidades de su mala suerte, sino también defender, a sangre y fuego y temerariamente, su propia vida, las de su mujer e hijos y el tesoro de sus miserables harapos.

La figura simbolizada del peón caminero como un miembro del ejército y su familia que sería Bolivia, refiere precisamente que es una alegoría a Melgarejo. Al parecer esta leyenda estaría favoreciendo a este presidente. Lo cual llevaría a suponer que la confección de esta leyenda es a partir de 1865 o 1866 (muerte de Belzu y año posterior); además, en el relato este peón caminero tiene los atributos que se le endilga a este personaje de la historia boliviana (infeliz, valeroso y resuelto, defensor a sangre y fuego además de temerario).

Cuando el Chiru Chiru se colaba ya en la vivienda de aquella pobre familia, por una puertecilla que entreabriera cuidadosamente, el caminero que tenía

sacrificio y de su resurrección restablece el orden, la armonía y la prosperidad contra las fuerzas del mal y del caos" (Richard, 1997, p.78)

31 El mismo texto tiene una contradicción porque menciona en la parte final de la leyenda que era un cuadro litográfico, pero cuando los vecinos ingresan se menciona en el mismo texto que era una imagen estucada. Esta contradicción revela precisamente la trasposición de la leyenda del Nina Nina para adecuarla para adecuarla a la del Chiru Chiru.

32 El discurso de Belzu contra las clases acomodadas le valió precisamente el que sea denominado el "Tata Belzu" o el "Mahoma boliviano". En uno de sus discursos decía: "no soy yo, repito, son los revolucionarios los que han excitado la aterrant indignación del pueblo y han encendido con mano impía la tea de la discordia entre las clases y las castas". (Mensaje que el Presidente Constitucional de la República presenta al congreso Extraordinario 1855; en Schelchkov, 2012)

33 Otra coincidencia es que casi un mes después de la muerte de Belzu muere Abraham Lincoln en Estados Unidos.

el sueño muy ligero despertó inmediatamente y percibiendo un leve ruido y a través del trasluz de la puerta la presencia de una sombra humana, creyendo que se trataba de algún asesino o de un enemigo encarnizado que tenía, cogió rápidamente el puñal que le servía para sus andanzas y viajes; y como era hombre “que no esperaba recibir para dar”, lanzose sobre la puerta, sin que el Chiru Chiru tuviese tiempo sino para volver la espalda, en la cual el caminero le asestó una profunda puñalada. Como el ladrón era demasiado ágil, a pesar de su mortal herida y de la estupefacción del caminero, que se detuvo esperando ver desplomarse a su víctima, echó a correr de tal suerte, que aunque el agresor trató de perseguirlo después, no pudo ya alcanzarlo, perdiéndolo entre las sombras de la noche. Por más que la puñalada no hubiese comprometido el corazón del herido y por mucha que fuese la fortaleza de éste, después de haber corrido unas cinco o seis cuabras, el Chiru Chiru, cuya lesión era demasiado grave, cayó desfallecido, en campo abierto, ya en las afueras de la entonces aún pequeña ciudad.

Otro de los atributos de Melgarejo: “hombre que no esperaba recibir para dar”³⁴. El discurso del relato pone énfasis en la lucha que se habría desarrollado entre ambos sujetos y sin embargo el peón caminero ya no sigue en el relato, tan solo se convirtió en el ejecutor de la muerte del Chiru Chiru.

Allí, casi agonizante y poseído del más inmenso y sincero arrepentimiento, empezó a clamar a su divina patrona y a implorar su protección. La Virgen, sin duda conmovida por las fervientes plegarias de su desobediente protegido, viéndolo en trance tan duro y deseosa, además, de aprovechar de aquel momento supremo de regeneración de su alma, acudió presurosa al sitio en que yacía aquel, y, alentándolo en su fe y prodigándole los más solícitos y delicados cuidados, le condujo, lentamente, hasta su ya descrita guarida.

Instalado el herido en su humilde lecho, la divina enfermera, con todo el amor y la ternura de una madre, le asistió, bondadosa, hasta sus últimos instantes, recogiendo de los labios del ladrón, junto con su arrepentimiento, la sincera gratitud de sus bendiciones. Y cerrados para siempre los ojos del Chiru Chiru, su noble protectora se transformó, en seguida, en la hermosa imagen que bajo

34 Entre las muchas anécdotas de Melgarejo, tenemos la siguiente: 15 de septiembre de 1862, Batalla de San Juan. El ejército revolucionario de Pérez estaba acampando en la llanura de San Juan a cuatro leguas de Oruro. El Presidente Achá con fuerzas inferiores vacilaba si atacaría o no a aquel, cuando el coronel Mariano Melgarejo, jefe de una división, se le presentó y le dijo: “Mi general es preciso atacar y yo ataco” y, sin esperar respuesta, se lanzó con su división y arrolló al ejército de Pérez cuyas filas envueltas en espantosa confusión no tardaron en dispersarse o entregarse íntegras al enemigo. En esta acción “difícil sería decir cual sorpresa fue mayor, si la de Pérez al verse derrotado o la de Achá al verse victorioso. Pérez huyó a La Paz y Achá volvió a Oruro”. (Crespo en Carrera de Antropología, 2006).

la advocación de la “Virgen del Socavón” es venerada hoy día, en el templo del mismo nombre.

Aquí es cuando el *Chiru Chiru Belzu* también se transustancia pero ahora con la Virgen (en la religión católica). Por todos los favores realizados al pueblo, se convierte en el mensajero –en su cuerpo muerto– de la imagen celestial y vive junto a ella en inmortalidad, se transformará en una *capacocho* así como el Nina Nina³⁵, pero ahora bajo la lógica ultramontanista que desarrollaron los representantes de la iglesia de esa época.

Tal asombro y tal estupefacción se hicieron indescriptibles, cuando, al levantar los ojos, contemplaron, a la cabecera del cadáver y en la pared que servía de mojinete al cuartucho, una sorprendente y maravillosa imagen, casi de tamaño natural, de la Virgen de Candelaria³⁶, con un hermoso niño y los atributos de aquella advocación, cayendo involuntariamente de rodillas los felices espectadores de aquel prodigio.

Cundió la noticia en un santiamén, acudieron los vecinos, todos mineros, y, bien pronto, los habitantes íntegros de la ciudad; extrajeron el cadáver de Chiru Chiru para reconocer la causa de su muerte, amortajarlo decentemente y darle honrosa sepultura; y la guarida de éste, convertida, desde entonces, en una especie de *Sancta-Sanctorum*, fue el sitio de una romería incesante, que duró meses, años y siglos, y que continúa, ininterrumpida, hasta el presente.

El último párrafo sobre todo trata de establecer que el espacio donde fue encontrado el Chiru Chiru se convirtió en el lugar de peregrinación, cuando en realidad el que está realmente establecido es el del Nina Nina, pero la reflexión final al parecer es que el *Chiru Chiru Belzu* desde el más allá pide también por sus seguidores a la Virgen del Socavón. Para finalizar, queda la interrogante de si esta leyenda saber si esta leyenda habría sido confeccionada por orureños

35 La *capacocho* era una ceremonia propia de los Andes que se desarrolló hasta los Incas, referida a ofrendas de gratitud al sol, estas ceremonias podían ser una de ofrecimiento de objetos y otra de una ofrenda humana para establecer comunicación con los dioses. “(...) otros sacrificios se hacían para prevenir la muerte de infantes durante el sueño. Había también sacrificios que se hacían ‘por cualquier necesidad’ o sacrificios relacionados con el mundo agrícola. Sacrificaban para atraer buenas cosechas para que la tierra no entierre debajo suyo a la gente, para que la tierra no tiemble, para que el sol ilumine el campo en el momento adecuado de la siembra, para que los poderes del sol no se debiliten o para que el sol se alegre. Este grupo también incluye sacrificios de prevención, para que el granizo no destruya los cultivos o que el viento no destruya los campos” (Afik, 2015). Además no se debe olvidar que en la génesis de los hermanos Ayar: uno de ellos, Ayaroché, se autosacrificó con el fin de mantener una vía de comunicación entre los dioses y sus hermanos renovarían este sacrificio para seguir manteniendo el enlace con los dioses. Ver Betanzos (1999)

36 Es la contradicción que decíamos respecto a cómo el texto refiere por un lado la imagen en grande y en otro sector refiere que es un pequeño cuadro litográfico.

belcistas o melgarejistas u otro grupo interesado³⁷. ¿Porqué le dieron un carácter protagónico y cuasi heroico al peón caminero que sería Mariano Melgarejo en el relato? Es muy posible que esta leyenda haya sido desarrollada después de la muerte de Belzu y siendo que estaba comenzando el gobierno de Melgarejo no se podía hablar, comentar o criticar sobre las condiciones de poder que se habían consolidado en Bolivia, por ello esta alegoría habla de estar bien tanto con Dios como con el Diablo³⁸ o más aún “que en todo momento un diablo puede esconder otro o muchos otros” (Bouysse, 2004).

La discusión no estaría completa si no considerásemos la presencia itinerante de la imagen simbólica del ladrón (tanto en la leyenda del Nina Nina como en la del Chiru Chiru) que es protagonista principal de la devoción a la virgen. Al respecto, Nash (1985) ha identificado en una crítica sutil:

El bien y el mal se mezclan por completo. Los participantes creen que implicando al diablo obtendrán fortuna, poder, riquezas, sexo, fuerza, etc. Pero a la vez consideran que nada se logrará sin la intermediación de la Virgen, quien tiene su propia corte de *demonios y de ángeles guardianes*. (Nash, 1985, p.56).

Es perfectamente comprensible que para Nash resulte ilógico que un asaltante sea el prelado popular que cimente la imagen de la Virgen del Socavón, pero la autora olvida que en toda su historia una gran parte de la población de Oruro era mestiza e indígena³⁹ de condición pobre, con muchos subcontratados sin perspectivas de superación a más de las condiciones volátiles de la minería⁴⁰, por lo que así como se vivía períodos de bonanza también se vivía períodos de pobreza. En este caso el ladrón justo, aquel ladrón que no roba a los pobres pero que sí lo hace a los ricos y que luego distribuye el botín a sus coterráneos, refleja al ladrón bienhechor que tiene una ayuda celestial mientras cumpla los designios reivindicativos sociales de robar al rico para ayudar al pobre.

37 Los belcistas habrían confeccionado la leyenda para dar esperanzas a sus correligionarios sobre el futuro divino de su líder. Los melgarejistas, podría suponerse, lo hicieron para vanagloriar la fortaleza de su Presidente vencedor del derrocamiento, otros grupos resentidos por lo que había sucedido en esta época seguramente querían mantener el *statu quo*.

38 De acuerdo a la memoria popular no se debe olvidar que en La Paz la gente acudió al Palacio de gobierno dando vivas a Belzu cuando Melgarejo apareció en un balcón con el cadáver del expresidente y dijo: “Belzu está muerto. ¿quién vive ahora? Y que la muchedumbre dijo: “¡Larga vida a Melgarejo!”.

39 Para el caso de la revolución del 10 de febrero de 1781 ver Cajías (2004).

40 Los sectores mayoritarios de su población estaban conformados por la plebe mestiza, los cholos, de reducidos ingresos, dedicados al comercio, la artesanía o la servidumbre en haciendas y minas. Esos sectores podían ser ganados por los indígenas rebeldes, por afinidad de raza y condición social, además de ser los que más probablemente apoyarían a los hermanos Rodríguez de Herrera (Frigerio, 1995). No olvidemos a los famosos k'ajchas, población minera cesante que podía ejercer otras actividades entre las cuales se fomentaría el juego de pelota vasca e incluso en el caso de algunos, los robos y pendencias (Tandeter, 1992). No se debe olvidar a nivel local la crítica que desarrolló Choque (2007) al 10 de febrero de 1781.

5. Conclusiones

El patrimonio cultural no se establece como un objeto, acción o representación que se “fossiliza” y que se halla establecida desde un mono-discurso, al contrario un patrimonio cultural a lo largo del tiempo tiene vigencia o pierde la misma en función a las representaciones sociales que cada grupo social le va a asignar en la historia. De esta manera el patrimonio tendrá visiones diferentes dependiendo del grupo y del momento histórico, es eso lo que permite la vigencia o la extinción de un determinado patrimonio.

Las leyendas del Nina Nina y del Chiru Chiru no son iguales, ambas han sido confeccionadas con diferentes fines para responder a determinados intereses que, por la hegemonía de poder imperante de la época, han consolidado un discurso haciendo uso y abuso –en ocasiones– del *ethos* cultural de la población con fines específicos.

Respecto al caso de Chiru Chiru, consideramos que el relato corresponde a una alegoría del retorno de Europa y la posterior muerte del expresidente Belzu a manos de Mariano Melgarejo. Ello se debe a que los países latinoamericanos estaban ingresando a la modernidad y tuvieron que establecer puentes entre sociedades que aun respondían a la realidad de acuerdo a sus propios cánones contra la nueva mentalidad que se estaba generando a nivel mundial, ello generó conflictos y acuerdos a los que se arribaron en el transcurso del tiempo. Al parecer la leyenda se basaría en un ladrón famoso, quizás el denominado “Corre-Volando” que aparentemente correspondería a la época de confección de la misma, que coincide con el periodo de vida de Belzu y Melgarejo.

- En una dimensión cosmológica, la religión católica ya establecida desarrolló en este período la imagen de los presidentes providenciales en torno a una filosofía ultramontanista, por lo cual esta leyenda es un reflejo del discurso de esa época en el marco de estas condiciones.
- En una dimensión simbólica, el Chiru Chiru-Belzu transfigurado es la imagen de esta ave migratoria que retorna al país, también es el salvador o el ladrón (de acuerdo a la opinión de un grupo a otro de la sociedad de esa época) que había generado caos y conmoción en la sociedad. Su muerte y posterior transustanciación finalmente lo vuelve en el puente de comunicación entre la Virgen y el pueblo.
- En una dimensión sociopolítica, la ciudad de Oruro era belcista en su momento, entonces el discurso consolidado refiere al hecho de que el

“presidente héroe” del pueblo orureño fue eliminado por uno más del pueblo (el peón caminero reflejado en Melgarejo). De acuerdo al discurso de la leyenda el Chiru Chiru, Belzu traicionó su pacto con la Virgen y obviamente con los que representaba (el pueblo) al atacar a “uno más del pueblo” (que en este caso para el discurso de la leyenda sería Melgarejo). Sin embargo, la Virgen lo perdona y lo transustancia para que sea el medio de comunicación entre el pueblo y la Virgen; de esa manera, el ladrón de la historia asume el rol –nuevamente– de ofrenda (*capacocha*) para fortalecer esta relación y fortalecer su rol simbólico providencial.

Recibido: abril de 2023
Aprobado: mayo de 2023



Faro del Conchupata, regalo de Belzu porque el pueblo orureño evitó una insurrección armada contra su gobierno. Fotografía: Ricardo Llanque.

Referencias

1. Afik, B. (2015). Sacrificio humano y reciprocidad: una ideología de cohesión imperial incaica. *Revista andina No. 53*, 201 - 222.
2. Beltrán, A. (1954). Los Diablos, el más antiguo conjunto folklórico de Oruro. *Universidad Técnica de Oruro*, 187-205.
3. Beltrán, M. (10 de febrero de 1988). El origen del Faro de Conchupata. *La Patria*.
4. Berrios, A. (2022). ¿Qué Patrimonio(s) enseñamos y por qué? *Tensiones y retos de la educación patrimonial. 1* (págs. 1-14). Santiago de Chile: s.e.
5. Betanzos, J. (1999). *Suma y Narración de los Incas (1551)*. Cusco: UNSACC.
6. Bohannon, P. & Mark, G. (1997). *Lecturas de Antropología*. Madrid: Mc Graw Hill.
7. Bouysse, T. (2004). Acerca de la introducción de las imágenes del infierno entre los indios del altiplano boliviano. *D'Orgibny*, 53-70.
8. Cajías, F. (2004). *Oruro, 1781 Sublevación de Indios y rebelión criolla*. La Paz: IEFA ASDI.
9. Calizaya, Z. (10 de febrero de 2009). Datos de interes a propósito del 10 de febrero de 1781. *La Patria*, págs. 14 - 16.
10. Carrera de Antropología. (2006). *Oruro, 400 años en su historia*. Oruro: Latinas.
11. Choque, E. (2007). *El Indígena en la Sublevacion de 1781. Critica a la historia oficial del 10 de febrero*. Oruro: Milenium.
12. Condarco, C. (2002). La Virgen María y los diablos danzantes. *El Carnaval de Oruro I (Aproximaciones)*, 19-32.
13. ----- (24 de enero de 2020). *El significado de*. Obtenido de <https://elsignificadode.net/belarmino/>: <https://elsignificadode.net/belarmino/>
14. Eliade, M. (1962). *Mito y realidad*. New York: Harper.
15. Fortún, J. E. (1961). *La Danza de los Diablos*. La Paz: El Progreso.

16. Frigerio, O. (1995). La rebelión criolla de Oruro, Principales causas y perspectivas. *Estudios Americanos, Tomo LII*, 57-90.
17. García, d. L. (1983). *Diccionario y maneras de hablar que se usan en las minas y sus labores en los ingenios y beneficios de los metales (1609)*. La Paz: MUSEF.
18. Gobierno Municipal de Oruro. (s.f.). *Las calles de Oruro. Historia y significado*. Oruro: Perla.
19. Guerra, A. (10 de 02 de 1981). Conchupata. *La Patria*.
20. Karadimas, D. (2015). The Nina Nina, the Devil and Oruro: The origins of a Diabolical figure. *Indiana 32*, 23-45.
21. Lara, M. (2002). Rituales del tiempo de lluvias: la estructura base del Carnaval de Oruro. *El Carnaval de Oruro (Aproximaciones)*, 33-42.
22. ----- (2003). El carnaval de Oruro, Aproximación histórica. *El carnaval de Oruro II (aproximaciones)*, 122- 142.
23. Llanque, J., Llanque, V. & Llanque, E. (2022). Nina Nina o Chiru Chiru, dos leyendas espejo de dos momentos históricos. *Lucero del Alba Intelectual*, 151-180.
24. Mesa, C. (1999). *Presidentes de Bolivia, entre urnas y fusiles*. La Paz: Gisbert.
25. Nash, J. (1985). Resistencia cultural y conciencia de clase en las comunidades de las minas de Estaño de Bolivia. *Allpanchis*, 116-132.
26. Neiburg, F. (1995). El 17 de octubre de 1945 un análisis del mito de origen del peronismo. En J. C. Torre. *El 17 de octubre, cincuenta años despues* (págs. 219-283). Buenos Aires: Ariel.
27. Ortiz, L. (1995). Poder y Sociedad en los Andes. Manuel Isidoro Belzu, un caudillo popular Bolivia 1848-1855. *Anuario colombiano de Historia*, 75-94.
28. Paredes, R. (1984). *Cuentos Populares Bolivianos*. La Paz: Popular.
29. Pauwels, G. (1998). Oruro 1607, el informe de Felipe Godoy. *Eco-Andino 7 - 8*, 87- 162.

30. Periódico La Patria. (15 de febrero de 2012). El chiru chiru pudo haber sido de raza negra. Obtenido de Periódico *La Patria* : <https://impresa.lapatria.bo/noticia/98161/el-chiru-chiru-pudo-haber-sido-de-raza-negra#articulo>
31. Richard, F. (1997). Política, Religión y modernidad en Bolivia en la época de Belzu. *El Siglo XIX: Bolivia y América Latina- Política, Religión y Modernidad*, 619-634.
32. Rivera, S. (2018). *Un mundo Ch'ixi es posible. Ensayo desde un presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta Limón.
33. Schelchkov, A. (2012). El Belcismo como forma de participación política de las masas plebeyas en Bolivia. *Tinkazos No. 31*, 101-119.
34. Speding, A. (2011). *Descolonización, crítica y problematización a partir del contexto boliviano*. La Paz: ISEAT.
35. Szabo, H. (2008). *Diccionario de la Antropología Boliviana*. Santa Cruz: Aguarague.
36. Tandeter, E. (1992). La producción como actividad popular “ladrones de minas” en Potosí. *recuperado en: <https://www.pueblos-originarios.ucb.edu.bo/digital/106001364.pdf>*, 43-65. Obtenido de <https://www.pueblos-originarios.ucb.edu.bo/digital/106001364.pdf>
37. Ulloa, A. (1944). *Noticias de América*. Buenos Aires: s.e.
38. Wikiwand. (26 de noviembre de 2015). *Virgen del Socavón*. Obtenido de Virgen del Socavon: https://www.wikiwand.com/es/Virgen_del_Socav%C3%B3n



Foto 1: Bailes autóctonos en la Entrada Universitaria de la UMSA-2012, ciudad de La Paz. Fotografía: Fernando Cajías.

Culturas juveniles folclóricas universitarias

Youth Folkloric University Cultures

*Fernando Cajías de la Vega**

Resumen**

Un sector muy importante de la juventud boliviana está vinculado al patrimonio inmaterial de Bolivia mediante el folclore y por su participación en las fiestas colectivas bolivianas, como actor o como espectador. Muchos de esos jóvenes son estudiantes de todas las universidades del país, fenómeno que se manifiesta especialmente en las entradas folclóricas universitarias, pero también en otras festividades populares. Este fenómeno surgió a fines de la década de los setenta, creció en la década de los ochenta y se multiplicó desde la década de los noventa. Las culturas folclóricas juveniles universitarias no son simplemente una moda sino un movimiento de larga duración. Por eso, las entradas universitarias son consideradas patrimonio vivo e inmaterial de Bolivia. Las culturas juveniles folclóricas se constituyen en uno de los principales protagonistas vivos para la salvaguarda de nuestro patrimonio folclórico

Palabras clave: Patrimonio inmaterial; culturas juveniles; folclore; danza.

* Fernando Cajías de la Vega, Licenciado en Historia de la Universidad Mayor de San Andrés y Doctor en Historia por la Universidad de Sevilla. Catedrático en las carreras de Historia y Turismo de la Universidad Mayor de San Andrés y en el Departamento de Cultura y Arte de la Universidad Católica Boliviana "San Pablo". Las materias que dicta están vinculadas al patrimonio cultural mundial, al patrimonio cultural en Bolivia y a la gestión del patrimonio cultural. Ha participado como docente en diplomados y maestrías en gestión cultural y ha asistido a varios seminarios y congresos sobre el tema. Actualmente investiga sobre la fiesta en Bolivia y tiene varias publicaciones al respecto.
Correo electrónico: fernandocajias@hotmail.com
ORCID: 0009-0003-6984-0307

** El artículo es una elaboración de la ponencia presentada en la Mesa Temática 5 "Entradas folclóricas y Ballets Folclóricos Universitarios" del Tercer Encuentro Boliviano de Universidades sobre Patrimonio Cultural y Natural, realizado del 16 al 19 de noviembre de 2022. No representa conflicto de interés con alguna institución o persona.

Abstract

A very important part of the Bolivian youth is linked to Bolivia's intangible heritage through folklore and through their participation in Bolivian collective festivities, as actors or spectators.

Many of these young people are university students from all the universities in the country, a phenomenon that is especially evident in the university folkloric entries, but also in other popular festivities.

This phenomenon emerged in the late 1970s, grew in the 1980s and multiplied since the 1990s. College youth folk cultures are not just a fad but a long-lasting movement. That is why the university entries are considered Bolivia's living and intangible heritage. The folkloric youth are one of the main living protagonists for the safeguarding of our folkloric heritage.

Keywords: Intangible heritage; youth cultures; folklore; dance.

1. Antecedentes

En las décadas de los sesenta y setenta, la música predominante para la juventud en general y la universitaria en particular fue el rock, la música de protesta y, en algunos segmentos, la samba argentina. En las fiestas juveniles existía mucha influencia de la música rock que llegaba de Inglaterra y Estados Unidos, pero también de otros países. A mediados de la década de los sesenta se dio una fuerte influencia del rock estilo Elvis Presley y del twist de Chubby Checker. Dado que esta revolución musical fue muy dinámica, esos estilos roqueros fueron reemplazados sucesivamente por la música de los Beatles con sus innumerables éxitos como *She Loves You* o *Yellow Submarine* y por los Rolling Stones cuya pieza más emblemática fue *Satisfaction*. A poco, muchos grupos de jóvenes prefirieron el rock más duro como el de Jimi Hendrix, Santana y Joe Cocker con su famosa versión de *With a Little Help from my Friends*.

Paralelamente a esa influencia del rock anglo llegaron otras influencias de música juveniles creadas en España, México y, en forma especial, en Argentina como Los Gatos, Sui Generis, Charly García, etc.

En otros escenarios y ambientes surgió la música protesta que también se daba en Estados Unidos e Inglaterra, como las canciones de Joan Baez o el famoso álbum *The Wall* de Pink Floyd que significó una profunda denuncia contra la educación conservadora.

En América Latina se utilizaron varios géneros para la protesta juvenil contra la situación política y social que se vivía y muchos cantautores encontraron en el ritmo folklórico la plataforma musical para sus letras de protesta, música que fue perseguida por las dictaduras militares. La cantautora chilena Violeta Parra, muy apreciada entre los jóvenes y conocida por su canción *Volver a los 17*, popularizó la canción tradicional boliviana *Ojos azules*.

La figura emblemática en Bolivia, en cuanto a la música de protesta, fue Benjo Cruz, quien constantemente era invitado a las peñas universitarias. En su repertorio figuraban canciones de protesta, pero también folclóricas bolivianas como el bailecito *Urmahuataj* que cantaba en quechua y español.

En nuestro país se dio el muy particular fenómeno de que bandas de rock se convirtieron en conjuntos folclóricos que hasta ahora tienen vigencia, como el caso de Wara. Precisamente en los setenta emergieron otros conjuntos que mezclaron las zampoñas, los charangos, los instrumentos de viento y de percusión tradicional con la batería moderna, la guitarra española y la guitarra eléctrica. Por ejemplo, Savia Andina de Potosí, los Kjarkas de Cochabamba y los Masis de Sucre. Para muchos historiadores fueron los Jairas con Fabre, Cavour y Jofré los que iniciaron la revolución musical de interpretar y recrear la música autóctona boliviana en escenarios urbanos.

También se dio el caso de cantautores y de grupos que interpretaban baladas de protesta en un estilo que puede calificarse como latinoamericano por la coincidencia de género, instrumentos y mensajes. Tal es el caso de Savia Nueva y Luis Rico de Bolivia, Silvio Rodríguez y Pablo Milanés de Cuba, Mercedes Sosa de Argentina, Alfredo Zitarrosa de Uruguay, y Víctor Jara de Chile (asesinado cruelmente por la dictadura de Pinochet). No se puede olvidar el impacto de cantautores españoles como Serrat, Sabina y Aute. Toda esa música se escuchaba constantemente en los ambientes universitarios y en las famosas guitarreadas.

También en esas guitarreadas de los jóvenes universitarios tuvo mucho éxito la samba argentina que inclusive era la música preferida para las serenatas, como *Zamba para olvidar*.

La integración plena de la juventud con el folclore a través de la danza no se produjo con la misma fuerza que en la década siguiente. Los huayños se bailaban sobre todo en los carnavales o en fiestas al aire libre como San Juan. En los aniversarios de facultades de la universidad estatal, además de salir con

disfraces y satirizar la situación del país, los estudiantes en algunas ocasiones presentaron bailes folclóricos.

En todo caso se puede concluir que fue a finales de los setenta, y mucho más en las décadas siguientes, cuando los jóvenes en general y los universitarios en particular entraron de lleno a las fraternidades folclóricas. La danza de la kullawada tuvo mucha convocatoria mezclando a veces la danza tradicional con las modas juveniles, como la famosa Kullawada Los Extraños de Pelo Largo. En esa época el baile que atrajo más juventud fue el caporal, danza urbana nacida en la fiesta del Gran Poder, pero con importante repercusión en el carnaval de Oruro y en Cochabamba. Precisamente, la primera fraternidad a nivel nacional que nació por iniciativa universitaria interpretó y aún interpreta la danza del caporal.

2. Las primeras fraternidades folclóricas universitarias

A fines de la década del setenta muchos jóvenes ya participaban en el Carnaval de Oruro, especialmente en fraternidades de caporales como los Centralistas y los Zambos Caporales, pero todavía no existía una fraternidad propiamente universitaria.

La primera fraternidad folclórica que se fundó en el seno de una universidad y participó desde sus inicios en el Carnaval de Oruro fue la de los Caporales San Simón (fundada en 1978) que todavía sigue participando en diversas entradas folclóricas y se ha constituido en una de las fraternidades más esperadas en el Carnaval de Oruro y en el Corso de Corsos de Cochabamba. La noticia de su éxito llegó a La Paz en momentos en los que las universidades estatales vivían la euforia de la recuperación de la autonomía universitaria, pero, a la vez, la incertidumbre política que se daba en Bolivia con la difícil transición de las dictaduras militares a la democracia (de 1978 a 1982).

En ese ambiente de elecciones fallidas y golpes militares, llegó 1980, año en el que se conmemoraban los 150 años de la fundación de la Universidad Mayor de San Andrés y los 50 años de la conquista de la Autonomía Universitaria. Para ello, siendo rector el ingeniero Hugo Mansilla; Fernando Cajías secretario general; Henry Oporto secretario ejecutivo de la FUL y Sergio Medinacelli director de extensión universitaria y con el apoyo del Consejo Universitario se decidió apoyar a diversas actividades culturales, como la Orquesta de Instrumentos Nativos, dirigida por los hermanos Prudencio.

Precisamente en momentos de un creciente boom folclórico, en el que destacaban el Carnaval de Oruro y la Festividad del Gran Poder (que hacía cinco años había conquistado El Prado de la ciudad de La Paz), la UMSA decidió participar en esa festividad con una danza. Así se fundó la Llamerada San Andrés que, gracias al presidente de la Asociación de Conjuntos Folclóricos del Gran Poder, don Lucio Chuquimia, pudo participar encabezando la entrada folclórica de ese año. El apoyo de las autoridades universitarias fue clave para contratar coreógrafo, banda y comprar trajes. Sin embargo, a poco tiempo de la entrada se dio el golpe de Estado de García Mesa, la universidad fue intervenida nuevamente por los militares y la ropa de la llamerada desapareció.

Es de amplio conocimiento el contexto político que creó la última dictadura militar y los problemas que surgieron en los primeros años de la democracia. Así, la iniciativa no continuó.

Fue en el año de 1986 cuando un grupo de estudiantes de la carrera de Turismo de la UMSA, varios de ellos pertenecientes al Ballet Folclórico Nacional (se millero de directores de varios ballets folclóricos que nacieron posteriormente), los que conjuntamente con los docentes Fernando Cajías y Freddy Bustillos, decidieron volver a fundar la Llamerada San Andrés, acontecimiento que se consagró el 6 de marzo de 1986. Al igual que los Caporales San Simón, la Llamerada San Andrés sigue participando en varias entradas folclóricas. Ese año participó en la entrada del Gran Poder en el puesto 42, por orden de antigüedad. A partir del año siguiente, en el Carnaval de Oruro como bloque primero de la Llamerada Socavón y luego de la Llamerada Zona Norte.

El mérito de la Llamerada San Andrés fue ser la pionera en la creación de fraternidades universitarias, en contagiar el gusto por el folclore e impulsar la multiplicación inmediata de medio centenar de fraternidades universitarias, especialmente a partir de la creación de la Entrada Universitaria.

3. La Entrada Folclórica Universitaria

En 1988 se creó la Entrada Universitaria de la Universidad Mayor de San Andrés. En el Carnaval de Oruro de ese año, intercambiaron ideas Fernando Cajías y el también llamero Luís Sempértegui, respecto, con base en la buena recepción del público a la Llamerada, de crear un espacio en Extensión Universitaria para promover un Carnaval Folclórico Universitario, un Ballet Folclórico Universitario o alguna forma por la cual se involucre a los universitarios en el folclore. Así, ambos visitaron la dirección de Extensión Universitaria

para plantear esas inquietudes. La iniciativa fue muy bien recibida y para ejecutarla, en gran medida, ingresó Luis Sempertegui a formar parte del equipo de Extensión Universitaria.

De esa manera, Sempertegui tomó la iniciativa de fundar la Entrada Universitaria. Su primera versión se realizó en marzo de 1988 y en ella participaron ocho fraternidades pertenecientes a la UMSA, entre ellas la Llamerada de San Andrés, y a otras universidades como los Antawara de la Universidad Católica Boliviana, de San Simón y de la Universidad Técnica de Oruro, así como fraternidades independientes como los Caporales Centralistas.

El año de la consolidación fue en 1989. En esa segunda versión se presentaron 40 grupos, entre fraternidades y talleres, lo que demostró la gran convocatoria que tenía el folclore a fines de la década de los ochenta, convocatoria que se mantiene hasta el día de hoy en la comunidad universitaria, no sólo en los estudiantes sino también en docentes y administrativos.

La Entrada Universitaria, a diferencia de la mayoría de las otras entradas folclóricas, no es devocional, por tanto no está relacionada con una festividad religiosa. Es una forma cultural de conmemorar la conquista de la Autonomía Universitaria, por eso, si bien las primeras versiones se realizaron en el mes de marzo, las posteriores se trasladaron al mes de julio, mes de la autonomía.

Como establece su reglamento y las diferentes convocatorias los objetivos principales de la Entrada Universitaria de La Paz son: “a) promover y difundir las expresiones culturales de las danzas folclóricas de nuestro país como una manera de fortalecer nuestra identidad nacional, b) investigar y reflexionar sobre cada danza a ser representada en la entrada universitaria, c) fortalecer lazos de interacción entre la universidad y la sociedad civil, d) visibilizar y valorizar la variedad de danzas folclóricas de nuestro país”. (Cajías coord., 2009, p. 79).

La búsqueda de identidad cultural en el seno universitario no fue un hecho aislado. En la década de los ochenta se produce la fundación o consolidación de movimientos sociales y culturales vinculados estrechamente a la identidad cultural, como la nación aymara, la nación camba, el movimiento saya afroboliviana, la asamblea de pueblos guaraníes, la Central Indígena del Oriente Boliviano (CIDOB), etc. Prueba de que no fueron movimientos producto de una moda pasajera, está la constatación –pese a algunos fraccionamientos– de que siguen vigentes hasta el día de hoy.

Uno de los requisitos establecidos por la UNESCO, para la declaratoria de una expresión cultural como patrimonio inmaterial es probar su trascendencia en

el tiempo, la transmisión de generación en generación, que siga representando una cultura viva. La Entrada Universitaria de la UMSA cumplió en el año 2022 su 34 aniversario de vigencia. El 40% de las fraternidades que participan en la actualidad fueron fundadas en esos primeros años pioneros.

Si bien muchas de las danzas que se representan en la Entrada Universitaria se interpretan en otras entradas folclóricas del país, una de las características de esta entrada es la variedad, produciendo un equilibrio entre danzas urbano mestizas, danzas autóctonas con banda de bronce y danzas autóctonas. No pueden participar más de seis fraternidades por cada danza.

A modo de comparación, en el Carnaval de Oruro participan 52 fraternidades representativas de 18 especialidades de danzas. De las mismas, criollas mestizas urbanas pueden calificarse las cinco diabladas (9,5%); siete morenadas (13,4%); siete caporales (13,4%); tres tobas (5,7%), aproximadamente 42% del total (sin contar otras danzas de la misma categoría como doctorcitos, intillajta, antawara, aguatis). En cuanto a las danzas autóctonas interpretadas con bandas de bronce están dos llameradas (3,8%); dos kullawadas (3,8%); dos pujllay (3,8%), tres tinkus (5,7%) sumando un aproximado de 17,1% (sin contar kallawaya, negritos, incas, etc.). En cuanto a las danzas autóctonas –zampoñeros, kantus, witis y tarqueadas– en 2023 sumaron siete, vale decir el 13,5%. (Programas del Carnaval de Oruro de 2018 y 2023).

En cuanto al Gran Poder, en 1988, de 57 fraternidades, diez eran morenadas (17%), ocho caporales (14%) y diez eran conjuntos autóctonos (17%), entre ellos cuatro sicuris, tres kantus, dos tarkeadas (Programa de 1988). Treinta años después, el 2018, de 68 fraternidades, 23 bailaron morenada (34%); diez caporal (15%) y cuatro salay (5,8%). Entre las danzas autóctonas con banda había seis kullawadas (8,8%) y dos llameradas (2,9%). De las danzas propiamente autóctonas, por los instrumentos con los que interpretan su música, se contabilizan cinco (7,3%), incluida la saya afroboliviana. En 2022 nuevamente se presentaron cinco comunidades autóctonas: tres sicuris, un kantus y una saya afroboliviana, equivalentes al 7% del total. (Programa de la Festividad del Gran Poder de 2018 y 2022).

En la Entrada Universitaria, de ocho fraternidades en el año de su fundación, subió a 40 al año siguiente y así estuvo en constante ascenso. En los primeros años, predominó la danza de los caporales, llegando a más de una decena, lo que motivó establecer que no podían darse más de seis fraternidades por especialidad de danza. La medida permitió la diversificación y el poder de convocatoria también varió. Así como en los primeros años, en cantidad de fraternida-

des y de fraternos, predominaron los caporales, luego predominaron los tinkus, posteriormente las chacareras y, en los últimos años, la saya afroboliviana.

En la Entrada Universitaria, a la vez que las fraternidades, existen los talleres, los mismos que mayoritariamente investigan sobre danzas autóctonas y las interpretan con el objetivo de hacerlas visibles en la ciudad. Los talleres, salvo excepciones, presentan cada año una danza diferente, lo que ha permitido observar una gran gama de danzas autóctonas de diferentes regiones del país.

Todo ello produce un equilibrio en cuanto a la cantidad de fraternidades que representan las tres categorías: danzas urbano mestizas, danzas autóctonas con banda y danzas autóctonas.

El año 2018, al presentarse la trigésima primera versión, ya existían 67 fraternidades, de las cuales llegaron a seis por danza: las morenadas (9%), los caporales (9%), los tinkus (9%); las que llegaron a cinco fueron: diabladas (7,5%) y kullawadas (7,5%); las que llegaron a cuatro: chacareras (6%), tobas (6%), un total aproximado de 54%. La otra mitad, entre una o dos fraternidades por danza, lo que permitió una gran variedad: llamerada, salay, cueca, surisicuri, waka waka, rueda chapaca, estampa chapaca, mineritos, pujllay, estampa potosina.

Ese año las fraternidades y talleres que sumaron la interpretación de danzas autóctonas fueron 16 (24%), entre las cuales hubo dos sayas afrobolivianas (el 2022 fueron tres), dos jalqas, dos wititis y sicuris de Italaque, calcheños, mohoseñada (los tres con numerosos participantes); amor takana, qarwani, zapateo potosino, kantus, potolos. Es decir, 67 fraternidades y aproximadamente 28 tipos de danzas (Programa de la Entrada Universitaria, 2018).

Por su trascendencia en el tiempo y en el espacio, por formar parte de la identidad universitaria, por la cantidad y calidad de su representación artística, la Entrada Universitaria de la UMSA se ha constituido en el principal Patrimonio Inmaterial de la UMSA, Patrimonio de la ciudad de La Paz, del departamento de La Paz y por Ley 155 de 2011, Patrimonio Intangible y Vivo de Bolivia.

4. Otras manifestaciones folclóricas juveniles y universitarias

El boom folclórico juvenil llegó también a las escuelas y colegios. Casi todas y todos, privados y públicos, tienen festivales folclóricos ya sea en sus aniversarios o en fechas especiales como el día del maestro o el día del estudiante. El boom es tan grande, que es más fácil decir qué centro educativo carece de

festivales folclóricos. Falta estudiar cuándo empezó esta fiebre folclórica, pero lo más probable es que haya comenzado también en la década de los ochenta, expresión que tiene como uno de sus pioneros al colegio Don Bosco.

La otra gran forma de participación de la juventud en el folclore son los ballets folklóricos que a partir de la época señalada se multiplican en el todo el país. Sin duda, el elenco fundacional fue el Ballet Folklórico Nacional –dependiente del Instituto Boliviano de Cultura, hoy Ministerio de Culturas– que fue dirigido durante muchos años por el Maestro Manuel Acosta y, como ya se ha dicho, fue semillero de importantes directores y bailarines que luego se multiplicaron en numerosos ballets.

No hay ciudad de Bolivia que no tenga ballet folclórico, en los que, obviamente, la participación mayoritaria es de jóvenes. Una prueba muy importante de su proliferación es su presencia masiva en el carnaval cruceño, participando a la par que las tradicionales comparsas e interpretando una gran variedad de danzas de las tierras bajas de Bolivia.

Los ballets folclóricos no solo cumplen una importante labor de investigación, conservación, difusión e interpretación de las danzas de Bolivia dentro de nuestro territorio, sino también en la difusión de nuestras danzas en muchos festivales y escenarios de Latinoamérica, Estados Unidos, Europa y Japón. Difusión que ha permitido, en gran medida, contrarrestar la apropiación indebida de nuestras danzas.

Se han formado también ballets folclóricos universitarios. Destaca el Ballet Folklórico de la Universidad Católica Boliviana, Regional La Paz, dirigido por Norah Valverde. Fundado en 1986 (el mismo año que la Llamerada San Andrés), cumple este año 37 años de labor ininterrumpida, con importantes participaciones en la universidad, en La Paz, en Bolivia y en escenarios y festivales de varios países latinoamericanos y europeos. Organiza cada año el Festival Internacional “La Danza Integradora de Culturas”.

Otro aspecto muy importante que se ha dado a partir de la década de los noventa es la proliferación de Entradas Universitarias en todo el país y por la influencia que tiene el folclore boliviano en el Perú, también aparecieron en ese país.

Todas las universidades estatales tienen su entrada folklórica. En La Paz, la Entrada de la UPEA; en Oruro, la de la Universidad Técnica de Oruro; en Potosí, las de las Universidades Tomás Frías y Siglo XX; en Tarija, la de la Universidad Juan Misael Saracho; en Sucre, la de la Universidad San Francisco

Xavier; en Cochabamba, la de la Universidad San Simón; en Santa Cruz, la de la Universidad Gabriel René Moreno; en el Beni, la de la Universidad Técnica del Beni José Ballivián y en Pando, la de la Universidad Amazónica de Pando.

Lo interesante de estas entradas es que participan delegaciones de todas las subsedes existentes en las provincias de cada departamento. Varias de las fraternidades que nacieron en todas las entradas universitarias participan en otros eventos folclóricos, ya sea con sus nombres originales o como bloques de otras fraternidades. Así, se puede observar la presencia de estas fraternidades en el Carnaval de Oruro, en la festividad del Jesús del Gran Poder, en el Corso de Corsos, en la fiesta de la Virgen de Guadalupe en Sucre y en la de Chutillos en Potosí.

El contagio llegó también a las universidades privadas. Como ya se vio, los Antawaras de la Universidad Católica Boliviana participaron en la primera entrada de la UMSA. La fraternidad también se presentó en la segunda entrada, acompañada de otro grupo que bailó tonada potosina y una tarqueada de la Unidad campesina de Tiwanaku. Además en la década de los noventa se dieron dos entradas de la UCB que hicieron su recorrido por la zona sur, en las que participaron estudiantes, docentes y administrativos, pero por diversas circunstancias, la iniciativa no tuvo continuidad.

También se realizaron, por la zona sur y luego en el barrio de Miraflores de La Paz, nueve entradas de las universidades privadas desde 2013, con el objetivo, según sus organizadores, de demostrar la belleza de nuestro folclore y al mismo tiempo realizar una integración de todas las universidades privadas.

Finalmente, por iniciativa de varios folcloristas universitarios, entre los que destacó Alfredo Arrascaita, se crearon las entradas folclóricas nacionales. La primera se realizó en La Paz, en noviembre de 2010, en la avenida Busch de Miraflores con la participación de 48 fraternidades medianamente numerosas. Participaron seis fraternidades de la UPEA, tres de la UTO de Oruro, tres de la UAGRM de Santa Cruz, cinco de la UAJMS de Tarija, ocho de la UMSS de Cochabamba, 18 de la UMSA de La Paz, dos de la UAP de Pando y una de la UATF de Potosí. Lo interesante fue observar danzas regionales que nunca se habían presentado en las calles de La Paz, como las que trajeron los estudiantes pandinos: Pandinita y Siringuero, mientras los universitarios cruceños interpretaron Cupesí. Otra característica importante fue la representación de danzas de otras regiones, como un grupo de la UMSA que representó el Carnaval Mizqueño.

La II Entrada Universitaria Nacional se realizó en Santa Cruz, en noviembre de 2011. El recorrido fue por el centro histórico de la capital cruceña, incluida la plaza principal. Luego les tocó ser anfitriones a las universidades de Cochabamba y Sucre.

Una de las más exitosas y vistosas fue la V Entrada Nacional realizada en Trinidad en 2015. Tuvo una acogida multitudinaria del público trinitario que gritaba “¡bienvenidos!”, tomaba muchas fotos en el recorrido en las principales calles del centro y la plaza principal. La Entrada fue encabezada por el rector y las autoridades de la Universidad Técnica del Beni, los hombres vestidos con la camijeta mojeña blanca y las mujeres con el tradicional tipoy. Además de la participación de danzas interpretadas por fraternidades de todas las universidades del país, la universidad anfitriona se esforzó en mostrar muchas danzas del lugar vinculadas con elementos de la naturaleza, como el pescado, el chocolate, la palmera, la tortuga.

Otros grupos hicieron un *mix* de lo que es la fiesta moxeña o fiesta grande, mezclando las danzas tradicionales como los macheteros o los toritos con personajes nuevos como las moperitas sensuales y modernas vestidas de tipoy cortos, tops y escotes, que –según comentó el historiador beniano Arnaldo Lijerón, recientemente fallecido– era una representación con influencia cruceña. Las danzas estaban acompañadas por bandas de música numerosas, burris o pequeñas amplificaciones colocadas en carrocerías impulsadas por una moto. El Sindicato de Administrativos representó Los Moros de Judas, que se representa habitualmente el sábado de Semana Santa; los de Ciencias de Educación, El Pescador; los de Ingeniería Civil, La Fiesta Grande con los macheteros como principales protagonistas; los de Pedagogía, Chocolate. cuyos vestidos llevaban bordado el árbol de cacao; los de Bioquímica y Farmacia, Los Palmiteros, con sus trajes con palmas bordadas. No faltó la danza itónama de Magdalena.

También estuvieron las danzas benianas criollo-mestizas, como las que representaron los estudiantes de Contaduría Pública con A la vuelta del Beni que reunía personajes tradicionales e innovaciones modernas; los de Economía con Yo soy del Beni, a ritmo de taquirari; o los de Medicina con Semblanza del Beni, a ritmo de carnavalito, todos vestidos de blanco.

Luego se bailaron danzas de los otros dos orientes. Muy interesante la de la Universidad de Pando que representó Flora y Fauna con flecheros vestidos de indígenas amazónicos y otros que regalaban almendras. Los de la carrera de Medicina de la Universidad Gabriel René Moreno interpretaron la danza

indígena de los yarituses chiquitanos de San Javier y un ballet de la misma universidad, la danza del Arete de los guaraníes.

También la Universidad de Tarija representó la Danza del Ático, vinculada a la Fiesta de Entre Ríos, población ubicada en la frontera entre el valle tarijeño y la región del Chaco, escenario desde la colonia de encuentros violentos y encuentros culturales entre criollos y mestizos de Tarija con los indígenas guaraníes (llamados entonces chiriguano) y con los weenhayec (llamados entonces los matacos). Precisamente en la fiesta de esa hermosa población se reconstruyen las batallas y desencuentros que terminan cuando se consigue la paz y todos corren a ponerse de rodillas ante la imagen de la Virgen de Guadalupe. Los universitarios tarijeños representaron todo ello.

Las danzas de tierras bajas se mezclaron con las de tierras altas: la diablada de la Universidad de San Simón; los tinkus y mineritos de la Universidad de Siglo XX; dos fraternidades de saya afroboliviana, una interpretada por la Universidad Mayor de San Andrés y la otra por la de Cochabamba; los caporales de San Simón, los Llameros de San Andrés; los jalkas, los potolos de Estadística y los tinkus Huayna Lisos.

El año 2016, le tocó ser anfitriona de la VII Entrada Universitaria Nacional a la Universidad Juan Misael Saracho de Tarija. Se llevó a cabo el 16 de abril de ese año y tuvo como escenario la avenida Integración, habilitada desde 2014 para este tipo de eventos (en esta vía se lleva a cabo la Entrada del Carnaval de Tarija y la Entrada del jueves de Comadres). En esta Entrada participaron 35 fraternidades. La universidad anfitriona presentó dos numerosos grupos, uno que interpretó una Estampa Chapaca y el otro, una Estampa Chaqueña y la Escuela de Educación Superior, el Calendario Chapaco. La Universidad Mayor de San Andrés presentó ocho fraternidades; la de San Simón, seis; la Tomás Frías, dos; la UPEA, dos; la de Siglo XX, dos; la San Francisco Xavier, una; la de Oruro, dos; de Gabriel Moreno, tres; la del Beni, una y la de Pando, una. Nuevamente se entremezclaron las representaciones de tierras altas con las de tierras bajas, del sur y del norte, del área urbana y del área rural. La novedad fue la participación de los caporales de la Universidad Católica y, como invitados, los Caporales Centralistas con sus bloques de Tarija y San Miguel de La Paz.

Lastimosamente ya no pude observar, ni conseguir documentación sobre las dos siguientes versiones que se llevaron a cabo en Pando y en Oruro. Por la pandemia y por los conflictos políticos que vivió el CEUB y, especialmente la CUB, parte fundamental de la organización, ya no se dieron otras versiones en los últimos años.

Sin duda las Entradas Universitarias Nacionales se constituyeron en un gran puente de integración regional y cultural. Los universitarios y las universitarias que participaron se apropiaron de las identidades originarias, indígenas, mestizas y criollas de sus regiones y apreciaron y conocieron las identidades de otras regiones. Interculturalidad que también repercutió en el público.

Finalmente también es importante destacar el surgimiento de bandas de bronce, integradas mayormente por jóvenes, que llevan nombres sugestivos como Los Pendex; también conjuntos de música autóctona que acompañan a danzas de esa categoría. Además de grupos musicales de solo hombres, mixtos y últimamente de solo mujeres como la Banda Candelaria de Oruro o de instrumentos autóctonos como el grupo Coca.

5. Culturas juveniles folclóricas universitarias

La presente ponencia forma parte de una investigación de largo aliento sobre la fiesta en Bolivia. Específicamente sobre juventud y folclore he publicado dos ensayos, en 2005 y 2009, respectivamente. Desde entonces he acumulado más información, sobre todo de manifestaciones en otras regiones del país, información que me ha permitido enriquecer el trabajo.

Para interpretar esos datos, desde los mencionados ensayos hasta la actualidad, es necesario tener un marco conceptual, especialmente sobre lo que se entiende por Patrimonio Cultural Inmaterial (PCI) y Juventud.

Parafraseando lo dicho en esos ensayos y enriqueciendo con las nuevas lecturas y las nuevas concepciones, podemos partir del concepto de considerar el patrimonio cultural inmaterial como el conjunto de bienes y expresiones culturales que al ser consagradas por una comunidad, una región, un país o el mundo, deben ser conservados. El principal soporte de ese patrimonio es la mente de los pueblos, su memoria. Si bien se visibiliza a través de objetos, la mayoría de ellos son efímeros, como sucede con la gastronomía y la danza folclórica; pero, gracias a que su principal soporte está en la memoria de los pueblos, su reproducción es constante. Los patrimonios materiales e inmateriales tienen de material e inmaterial, pero lo que varía en unos y otros es el soporte, por eso la gestión institucional, investigación, enseñanza y difusión de las dos clases de patrimonio se realizan de forma separada. Lo mismo sucede con lo común y diferente entre el patrimonio cultural y el patrimonio natural.

Uno de los ámbitos fundamentales del patrimonio cultural inmaterial es la fiesta colectiva con todos sus lenguajes: religioso, artístico, socioeconómico, lúdico y, especialmente, el de la identidad.

Otro aspecto fundamental que hay que tomar en cuenta es el de la gestión del patrimonio cultural inmaterial, entendida como la potenciación de ese patrimonio mediante un adecuado plan de manejo que contemple todas las medidas de salvaguarda.

Dos de las medidas de salvaguarda que establece la Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial de la UNESCO (2003) son la transmisión mediante la educación formal y no formal, y la revitalización de ese patrimonio en todos sus aspectos.

La transmisión se puede realizar de tres formas. La de generación en generación que se realiza de una generación anterior a la nueva; se realiza fundamentalmente por la familia, por los centros educativos, por los medios de comunicación, por las comunidades, por los vecindarios. La segunda transmisión se realiza entre miembros de una misma generación, entre coetáneos, vale decir, entre amigos o la pareja. Finalmente, la tercera forma es la que se da de generación a generación, pero a la inversa, de las nuevas generaciones a las anteriores. Tanto en la transmisión como en la revitalización tiene que ver la juventud, pero antes es importante explicar qué se entiende por juventud.

Para ello se tomará en cuenta criterios de especialistas como mis propias experiencias. Es necesario tomar en cuenta criterios biológicos, sociales, culturales, psicológicos vinculados al tiempo, a los ciclos de vida y al tiempo libre.

El criterio de temporalidad más aceptado, sobre todo en las políticas públicas relacionadas con la juventud, es el que la ubica a la juventud entre los 15 y los 30 años de vida, pero este criterio no hay que tomarlo de manera absoluta, ya que también depende mucho del estado físico y psicológico de cada persona, de la influencia del medio social, natural y cultural o del equilibrio entre ser joven y sentirse joven. Por ejemplo en deportes como el fútbol, la actividad de futbolistas profesionales se ha prolongado varios años más. Lo mismo sucede con la danza folclórica. Indudablemente existen personajes en los bailes que pueden ser interpretados por personas de toda edad, como “el moreno”, pero existen otros personajes que por la coreografía o la indumentaria son reservados a jóvenes entre 20 a 30 años, como la “china morena” en la morenada. Todavía hay fraternidades que establecen reglamentariamente que para bailar ese personaje tienen que ser jóvenes menores de 30 años, pero otras fraternidades ya no

fijan esa limitante ante la evidencia de muchas mujeres de 30 y hasta 40 años pueden seguir representándolo. Lo mismo sucede en otras danzas.

Es indudable que el criterio biológico es fundamental, pero también se pueden admitir otros criterios como el criterio social. Define el sociólogo Huáscar José Cajías: “Juventud es la fase de la vida en que te enfrentas primigeniamente con la libertad... en la que eliges tu pareja, donde vas a trabajar y cuando comienzan a ser tus decisiones y no las decisiones de tus padres”. (Cajías H., 2001, p. 34).

Con el mismo criterio social, el investigador mexicano Néstor García Canclini afirma: “La interrogación por lo que significa ser joven es una pregunta social y es una pregunta por el tiempo... Por el tiempo, porque tiene que ver con las dificultades de saber qué hacer con el pasado, con el presente y con el futuro; social, porque existen muchos problemas y muchas preguntas para comprender las culturas juveniles” (García Canclini, 2004, p. 39)

Otro criterio fundamental para establecer la temporalidad de los ciclos de la vida es la educación. El ciclo educativo formal con la división en jardín de infantes, educación primaria, educación secundaria y educación universitaria marca la distinción entre niñez, juventud y educación adulta. La juventud es considerada como la gran protagonista de la educación secundaria y la educación universitaria. Sin embargo, actualmente hay un buen número de estudiantes universitarios de más de 30 años. Sin tomar en cuenta a aquellos estudiantes que permanecen décadas en las universidades por motivos políticos, es legítima la presencia de personas mayores de 30 años en las aulas porque estudian una segunda carrera o porque mejoran su formación con cursos de posgrado. También existen programas dirigidos al adulto mayor en casi todas las universidades y, como el folclore universitario es contagioso, en las últimas entradas universitarias de La Paz han participado exitosamente fraternidades representativas de esos programas.

Ahora bien, es necesario conceptualizar qué se entiende por culturas juveniles folclóricas. En la actualidad los jóvenes optan por una identidad cultural o por varias identidades culturales, dada la diversidad cultural existente y la gran influencia por un lado de la globalización y, por otro lado, de la tradición. Por eso no es extraño encontrar muchachas identificadas con la morenada, pero también con el pop coreano. En todas partes del mundo existen jóvenes que adoptan una identidad cultural en forma individual, familiar o en grupos pequeños de amigos. Pero otros jóvenes adoptan una identidad cultural con un sentido más amplio de relaciones sociales, con un sentido de pertenencia a un grupo mayor de personas con las que tienen en común la producción y



Foto 5: Morenos en la Entrada Universitaria de la UMSA- 2016, ciudad de La Paz. Fotografía: Fernando Cajías.



Foto 6: Figura de Tobas en la Entrada Universitaria de la UMSA- 2017, ciudad de La Paz. Fotografía: Fernando Cajías.

consumo de determinadas expresiones culturales. Así están los que optan por el rock, por la cumbia, por un partido político, por el activismo y por una causa sociopolítica concreta o religiosa.

Las culturas juveniles folclóricas son las que están compuestas por jóvenes que gustan interpretar, recrear y consumir tanto la música como la danza folclórica. Están los que gustan de muchas danzas y están los que se identifican con una sola. Los primeros bailan en ballets folclóricos y suelen cambiar de danzas en las entradas folclóricas. Los segundos, en cambio, pertenecen a una determinada fraternidad por muchos años.

Las Entradas Universitarias han tenido y tienen muchos protagonistas – entre ellos destacan las culturas juveniles folclóricas – que han permitido la conservación, el crecimiento y la sostenibilidad de tan importantes eventos.

Las culturas juveniles folclóricas son movimientos urbanos juveniles que visibilizan la tradición cultural boliviana, la interpretan, la recrean y crean expresiones nuevas. Es un movimiento masivo que involucra a decenas de miles de jóvenes de todas las clases sociales y de ambos sexos, dentro y fuera de los centros educativos.

Lo importante es destacar que desde fines de la década de los ochenta, las culturas juveniles folclóricas se han expandido en todas las entradas folclóricas, pero además han conquistado espacios en los que anteriormente se interpretaba otro tipo de música como las discotecas, pubs, celebraciones familiares o matrimonios. Actualmente, en muchos de esos espacios se puede escuchar y bailar una o varias tandas de música folclórica y además comprobar que muchos jóvenes conocen los pasos tradicionales y son capaces de crear nuevas coreografías adecuadas a cada uno de los espacios.

Por otro lado, las fraternidades folclóricas, no solo significan la identidad con el folclore, sino también son una instancia donde muchos de sus componentes encuentran un grupo social con el que comparten muchas otras actividades, especialmente en su tiempo libre. Esto sucede en las grandes fraternidades de tierras altas como en las comparsas de tierras bajas. Ese compromiso social se refleja en actividades religiosas y, sobre todo, en actividades lúdicas o en ser copartícipe de los ritos de paso de los miembros del grupo, como matrimonios, bautizos, cabos de año, etc.

Si bien muchos de los jóvenes participan pocos años, se da el caso de muchos otros que convierten su pertenencia en una fraternidad en uno de sus principales proyectos de vida. Por eso los que entraron de jóvenes en una fraternidad

continúan perteneciendo a la misma siendo adultos o adultos mayores, pero en casi todas las vivencias el gusto por el folclore nació en la juventud.

Al estudiar la razón de ese apego, y no pocas veces fanatismo por el folclore, se puede comprobar que es una decisión personal de cada fraterno, pero a la vez influye, como en el caso del Carnaval de Oruro, la transmisión familiar. Pero, como sucede en las culturas juveniles folclóricas, la transmisión más importante para la decisión de pertenecer a una fraternidad pasa por la amistad. Amigos y pareja son los mayores estimulantes para el consumo cultural folclórico. La fraternidad de caporales ENAF del Carnaval de Oruro tuvo como componentes, particularmente en la segunda década del siglo XXI, a universitarios de la Universidad Católica, motivados, entre otras cosas, por el impulso de sus amigos de carrera o de curso.

La pandemia y otras situaciones han frenado, inclusive disminuido, la participación de jóvenes universitarios en el folclore. Si bien todavía sigue siendo una participación masiva, el elevado costo de algunas danzas ha disminuido la cantidad de jóvenes propiamente universitarios, aunque siguen participando jóvenes recientemente graduados que ya pueden solventar los gastos porque trabajan y por su amor al folclore. Sus excedentes, incluido el aguinaldo, lo dedican a esa actividad. Pero también ha influido en la disminución de consumidores del folclore, la aparición de mega fiestas vinculadas a otro tipo de danzas como la cumbia, reguetón o la música electrónica, eventos que duran varios días y que se han puesto de moda en el mundo.

En todo caso, los jóvenes que gustan del folclore han encontrado la posibilidad de interpretarlo en otras danzas u otras fraternidades con precios más accesibles.

Otro aspecto importante a destacar es que la irrupción de las culturas juveniles folclóricas iniciada en la década de los ochenta ha influido para que anteriores generaciones también gusten del folclore. Eso se ve en la influencia que han tenido los estudiantes sobre catedráticos o administrativos o jóvenes folcloristas sobre sus madres o padres que no solo participan como público sino también como grupos de apoyo.

6. A modo de cierre

De todo lo planteado es importante destacar la relación de las culturas juveniles universitarias folclóricas con la identidad cultural, sobre todo porque

algunos investigadores del folclore consideran que no se trata de una identidad profunda, sino de una moda pasajera o de un simple teatro festivo.

Al respecto me permito recordar lo que ya escribí en mi libro sobre la Entrada Universitaria Paceña en 2009. En esa ocasión manifestaba que las identidades folclóricas juveniles reemplazaron a las fuertes identidades juveniles universitarias políticas de las décadas anteriores. En esas décadas una gran parte de los universitarios pertenecían a un partido político nacional o a un frente político universitario, en cambio desde fines de los ochenta hasta la actualidad, esa pertenencia política ha sido reemplazada por la pertenencia a una fraternidad folclórica o por la no pertenencia a ninguna agrupación.

Coincido con García Canclini quien analiza a la juventud mexicana y concluye que su disminución en la actividad política se debe a un profundo desencanto de los jóvenes por el pasado y por el futuro en cuanto a la historia política, por eso encontrar una identificación con el folclore o con las barras bravas del fútbol ha significado para muchos jóvenes un sentido social para su vida. Es indudable, como también afirma dicho autor, que el impacto de la globalización influye, a través de un mercado de expresiones culturales fugaces que tan rápido impone modas como las cambia, y así se produce una exaltación del instante.

Al respecto reitero mi afirmación: “la tendencia juvenil boliviana vinculada con la danza y la música folclórica, salvo excepciones, no es una cultura del instante; es una producción y consumo cultural de profundo compromiso. Los que solo bailan por un instante al contagio de la emoción en una discoteca son los que interpretan el folclore como una moda; pero los que se inscriben en una fraternidad folclórica asumen un compromiso de por lo menos tres años”. (Cajías F., 2009, p. 221)

Las culturas juveniles folclóricas, en la mayoría de las fraternidades universitarias, han demostrado ser trascendentes y muchas han sobrepasado tres décadas de vida institucional. En muchas personas el amor al folclore ha trascendido sus años universitarios y se ha convertido en un proyecto de toda su vida.

Por supuesto, muchos de los fundadores de las fraternidades han dejado de ser jóvenes de 20 años, pero siguen bailando o apoyando y el folclore los rejuvenece. Otros, reconociendo la realidad de sus años, se reinventan en otros personajes más adecuados a su estado físico, por ejemplo de Morenos Jóvenes Galantes a Achachis Galanes, de Chinas Morenas a Cholas Antiguas o de Diablas a Diablas Ñaupas.

Respecto a la identidad de las culturas juveniles folclóricas, se puede decir que para los jóvenes que participan, la danza folclórica se ha constituido en un poderoso refugio de la identidad. Es cierto que al interpretar una danza las universitarias y los universitarios se apropian de una identidad que no es la suya ya que no hay una coreografía que represente a los universitarios, como pasa en el bloque de las cholas paceñas en la morenada que se representan a sí mismas con su vestido de gala. Sin embargo, la apropiación de una danza significa ser parte de la identidad boliviana.

Es cierto que esa interpretación es aparentemente efímera porque su momento culminante se da en una entrada folclórica, dura unas cuantas horas y luego se vuelve a la personalidad cotidiana. Sin embargo, para que se abra el telón han existido muchas horas de ensayo, muchos rituales, muchos momentos lúdicos y muchos momentos posteriores, lo que convierte a la danza que cada joven interpreta en parte de su identidad cotidiana. Además, parafraseando a Machado, la máscara del carnaval puede ser la verdadera cara y, por tanto, la identidad más importante. Tal vez esa estudiante que baila de tinku en menos horas que las que dedica a su estudio, se sienta más tinku que estudiante.

Otra faceta que señalábamos es la revitalización de las danzas y es constatable que la recreación juvenil por la fuerza de los pasos, por su natural alegría, da vida a las danzas con una renovada y vital interpretación.

Las culturas juveniles folclóricas universitarias no son homogéneas; las danzas que interpretan son diferentes, no solo por la música, la coreografía o la vestimenta; son también diferentes por la identidad de cada carrera y de cada persona. Por ejemplo, las matracas de la morenada de Odontología están relacionadas con su actividad, por ejemplo, sillas dentales o dentífricos. Por otro lado, es distinta la personalidad y la sensibilidad de los que bailan una danza criollo- mestiza y de los que interpretan una danza autóctona.

Finalmente, es importante recordar que las entradas universitarias han sido consagradas como Patrimonio Cultural Inmaterial de las universidades, de las ciudades, de las regiones o patrimonio de todo el país. Todo patrimonio cultural requiere un plan de manejo para su conservación. Todavía existen desafíos que cumplir como la catalogación, el registro audiovisual, la accesibilidad a públicos nacionales e internacionales. Sin embargo, la medida de salvaguarda más importante para que un patrimonio cultural inmaterial se conserve es la transmisión. Así, las culturas juveniles folclóricas se han constituido y se constituyen en uno de los sectores sociales que garantiza su permanencia en el tiempo. Además, la participación de estas culturas en todas las entradas folclóricas del

país, las han convertido en uno de los principales sectores para la salvaguardia, promoción y recreación del patrimonio cultural inmaterial boliviano.

Recibido: marzo de 2023

Aprobado: mayo de 2023

Referencias

1. Cajías, F. (2005). Juventud y Patrimonio Inmaterial en las fiestas bolivianas. En *Memorias VI Encuentro para la Promoción y Difusión del Patrimonio Inmaterial de los países Andinos*. Medellín: Medellín: Secretaría de Cultura Ciudadana Alcaldía de Medellín.
2. Cajías, F. (Coord.). (2009). *Entrada Universitaria. Historia, protagonistas, testimonios y documentos*. La Paz: Instituto de Estudios Bolivianos.
3. Cajías, H.J. (2001). Situación de la Juventud Latinoamericana. En *Memorias del Primer Encuentro Regional de Jóvenes*. La Paz: SNB.
4. García Canclini, N. (2004). Culturas Juveniles en una época sin respuesta. *Jóvenes. Revista de Estudios sobre Juventud*, N20.43-53.
5. Programas de la Festividad del Jesús del Gran Poder. (2018). La Paz: ACGP.
6. Programas de las Entradas Folclóricas Universitarias de la UMSA. (1988- 2022). La Paz: UMSA.
7. Programas de las Entradas Folclóricas Universitarias Nacionales. (2010-2017). La Paz: CEUB.
8. Programas del Carnaval de Oruro. (2018-2023). Oruro: AFCO.
9. Sempertegui, L. (2014). *Entrada Folklórica Universitaria. Patrimonio Cultural Vivo e Intangible de Bolivia*. La Paz: UMSA.

La complejidad de la identidad gráfica de los textiles indígenas en el Chaco tarijeño con herencia franciscana

The Complexity of the Graphic Identity of Indigenous Textiles in Chaco Tarijeño with Franciscan Heritage

*Carla Valeria Álvarez Cazón**
y *Vania Maricel Salguero Duchén***

Resumen***

En el Chaco de Tarija, Bolivia, la identidad gráfica étnica de los indígenas influenciados por las misiones franciscanas es poco conocida. El objetivo de la presente investigación es analizar la composición gráfica de los textiles elaborados en las misiones entre los siglos XIX y XX, considerando la geometría abstracta tradicional indígena y la herencia orgánica de las misiones. La información proviene de entrevistas con artesanos originarios, la observación de textiles y la revisión bibliográfica. Al considerar el contexto histórico y cultural, se generó una identidad gráfica para las etnias guaraníes y weenhayek wichi del Chaco tarijeño con herencia franciscana, a partir de su geometría, composición, color y ritmo.

* Carla Valeria Álvarez Cazón, diseñadora industrial por la Universidad de Chile, magister por la Universidad Católica Boliviana "San Pablo", doctorante del programa Educación, con enfoque en la complejidad y la investigación transdisciplinar. Actualmente, profesora de tiempo horario e investigadora de la UCB Tarija.
Correo electrónico: calvarez@ucb.edu.bo
ORCID: 0000-0001-9599-0753

** Vania Maricel Salguero Duchén, diseñadora gráfica y comunicadora visual por la Universidad Católica Boliviana "San Pablo", Magister CumLaude por la universidad de Nebrija de España. Actualmente, docente e investigadora adjunta de la UCB Tarija.
Correo electrónico: vsalguero@ucb.edu.bo, vaniukaa@gmail.com
ORCID: 0000-0002-1442-5195

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

Palabras clave: Análisis textil; tradición indígena; herencia franciscana; Chaco boliviano; expresión gráfica; influencia cultural; identidad visual; neguentropía.

Abstract:

In the Chaco of Tarija, Bolivia, the ethnic graphic identity of the indigenous peoples influenced by the Franciscan missions is little known. The objective of the present investigation is to analyze the graphic composition of textiles elaborated in the missions between the 19th and 20th centuries, considering traditional indigenous abstract geometry and the organic heritage of the missions. The information comes from interviews with native artisans, textile observation, and bibliographic review. Considering the historical and cultural context, a graphic identity was generated for the Guarani and Weenhayek Wichi ethnic groups of the Chaco tarijeño with Franciscan heritage, based on their geometry, composition, color, and rhythm.

Keywords: Textile analysis; indigenous tradition; Franciscan heritage; Bolivian Chaco; graphic expression; cultural influence.

1. Introducción: contexto histórico y estado del tejido primitivo

Paul Rand (1993) sostenía que la identidad gráfica debía ser flexible y adaptable, de manera que pudiera evolucionar con el tiempo sin perder su esencia. La experiencia e investigación sobre la posible identidad de las etnias en el Chaco tarijeño, al sur de Bolivia, ha partido bajo este enfoque, aceptando la evolución que se ha dado con el asentamiento de las misiones y la adaptabilidad de su estética y el locus propio de sus experiencias previas a las nuevas creencias, técnicas y tecnologías traídas por los franciscanos. A su vez, las etnias han sido capaces de garantizar la durabilidad de los rasgos propios de su cultura, permitiendo dar paso a una identidad sólida y consistente (Neumeier, 2000) a partir de la composición y los elementos geométricos identificados en los diferentes textiles analizados. Para el antropólogo Clifford Geertz (1973), la cultura es un sistema simbólico que un pueblo usa para dar sentido a sus experiencias, a la manera de ordenar su mundo y comunicarse entre sí. En la recopilación de información gráfica mediante textiles, es posible constatar una línea gráfica mestiza con un sistema simbólico basado en el triángulo isósceles que forma diferentes figuras geométricas como el rombo, el cuadrado y el paralelogramo. También es posible reconocer la influencia de occidente mediante las formas orgánicas y el uso de colores pasteles y vibrantes.

El análisis comienza con cuatro textiles que son propiedad del museo de San Francisco de Tarija y forman parte de su exposición permanente. Estos textiles corresponden a las épocas en que las misiones franciscanas estaban asentadas en la región. Es importante aclarar que existe un período llamado proto-misión, que es el primer período de vida conventual entre 1606 a 1755, durante el cual no hay ningún referente textil. Luego viene el período de la misión, que va desde de 1755 hasta su supresión en 1918, época en que se funda el Colegio de Propaganda Fide (Calzavarini Ghinello, 2005), con la finalidad de formar misioneros y actuar en las misiones donde estaban los indígenas. De este período se tiene tres tejidos provenientes de Macharetí, una misión perteneciente al departamento de Sucre que sirvió como base para el análisis de los textiles realizados en la parte de Tarija. Esto permitió verificar la influencia de la estética occidental en las etnias que cohabitan en las misiones.

Otro período sería el post-misión, que va desde finales del siglo XIX hasta la actualidad. De este período se cuenta con un textil perteneciente a la misión de Santa Rosa de Cuevo (1928), ubicada en el departamento de Chuquisaca y cercana a la frontera con Santa Cruz. En cuanto a la época moderna se obtuvieron siete ejemplares durante la investigación llevada a cabo entre 2021 y 2022 por Álvarez y Salguero en las comunidades guaraníes que fueron parte de las misiones de Salinas, Itaú, Chimeo Tarairí y Tariquía.

Figura 1
Textiles estudiados que se encuentran en resguardo del Museo Franciscano en la ciudad de Tarija



Los cuatro tejidos fueron rescatados de lugares que en algún momento de su historia fueron una misión, siendo principalmente Macharetí y Santa Rosa.

Los textiles analizados son considerados piezas únicas, como se observa en la Figura 1, que han sido preservadas por más de un siglo y presentan características estructurales que condicionan su forma y su comportamiento durante su uso. Esto los hace aún más interesantes de estudiar y descifrar si realmente fueron utilizados como tapetes, ponchos o alfombras. Según la bibliografía encontrada en la narrativa de Giannecchini (1996) se asocia la estética y el diseño del textil a la creación de formas, ligamentos, colores, estampados y bordados.

Si bien estos elementos son importantes en lo formal, en el uso las características estructurales son las que condicionan. De hecho, se considera que la cantidad de hilos definen su masa lineal y la manera como están torcidos, su resistencia. Así, el ligamento y la densidad puede hacer variar notablemente el comportamiento del textil. Esto explica por qué los tejidos son materiales anisotrópicos. Según Carrera (2015), esta propiedad de los tejidos depende de si se determinan por urdimbre, por trama, al bies, por el haz o bien por el envés. “Esta particularidad, la anisotropía, y la gran cantidad de combinaciones posibles de sus elementos, explicaría el motivo por el cual es tan difícil simular y prever el comportamiento mecánico de los tejidos” (Giannecchini, 1996, p. 9).

Los cuatro textiles del museo son un tipo de tejido plano o de calada que está conformado por dos tipos de hilado en su estructura: hilado longitudinal a la tela denominado urdimbre y otro hilado, que va transversalmente a la longitudinal, denominado trama. Estos términos son reconocidos en las entrevistas validando el conocimiento sobre el tipo de tejido en los entrevistados; las fibras son de lana y pelo, así como de fibras celulósicas como algodón cultivado en las misiones, mientras la lana es de ovejas traídas de tierra altas según el manuscrito aft-1-962, aft-2-4360, aft-2-907 correspondiente al Centro Eclesiástico, y el pelo puede ser de guanaco, especie única que habitaba en algunas zonas del Chaco (Sierra Praeli, 2019).

Las misiones fueron pobladas en su mayoría por indígenas guaraníes quienes mostraban un carácter guerrero al cual se unía el énfasis chamánico. Tenían rituales de antropofagia, que intimidaron a otros pueblos, coloreando a sus guerreros (querembas) que impusieron a los vencidos el estatus de esclavos llevándolos a la sumisión.

Según el estudio de Giannecchini (1996) respaldado por el libro *Los Matacos Noctenes de Bolivia* de Ortiz Lema (1989), los guaraníes fueron asumidos en el terreno de quechuaización. *Chacu* es una terminología quechua que indica un terreno con abundancia de animales de caza, y es este mismo lenguaje el que definió a los guaraníes con el despectivo nombre de *chiriguano*, que significa “los que mueren de frío”, una acepción que se les da por ser incapaces de vivir a los 4.000 metros sobre el nivel de mar, zona perteneciente a los Andes. Se reconoce así que hubo una relación de intercambio entre las etnias andinas y las del Chaco, la misma que explica el uso de símbolos similares como el rombo y zigzag (Gisbert, 2013).

A partir de los datos históricos es posible aproximarnos a la técnica y existencia de tejido previo. Los indígenas en su estado salvaje, según Lozano (1941), se

cubrían con mantas de pieles y vestían algunas piezas tejidas con un hilo grueso extraído de plantas silvestres como la caraguatá. Asimismo algunas prendas fueron manufacturadas con un hilo de torsión simple y grueso similar al de crochet n° 10 o hilo de zapatero, y en algunas prendas solían añadir algunas labores en blanco y negro.

En la actualidad siguen realizando el tejido a mano o telar pala, el cual permite una estética limitada por originarse del tejido malla o red, generando un grado de complejidad en su apreciación por la inestabilidad del plano en que se proyecta la gráfica si el tejido es de puntos suelto y más estable si es apretado. En cuanto al telar bastidor, el tejido se aproxima a los tejidos occidentales, lo que permite generar un tejido plano. En el estudio de Millán (1973) se reconoce que las fajas de algodón y lana con motivos gráficos fueron un verdadero progreso en las etnias del Chaco como aporte de la técnica dominada en el área Andina, la cual era escasa en la región según el libro de Lozano.

2. Materiales y método

El análisis presentado ha sido elaborado a partir de los textiles mencionados, que son parte de las piezas del Museo Franciscano de Tarija correspondientes a finales del siglo XIX y a inicios de siglo XX, y el estudio de campo para los textiles recopilados entre el 2021 y 2022 de las comunidades de Chimeo, San Francisco de Solano, San Antonio, Itaú, Salinas y Tariquía.

En cuanto al origen de las fibras, se utilizó la metodología de identificación con enfoque cualitativo. Este protocolo se basa en las metodologías: macroscópica y microscópica (óptica o electrónica), que permiten recopilar antecedentes bibliográficos de posibles orígenes de las fibras y observar la manera en que interactúan los números de escamas que componen la fibra mediante la observación del espacio que existe entre ellas. Para el estudio, se consideró solo el enfoque cualitativo.

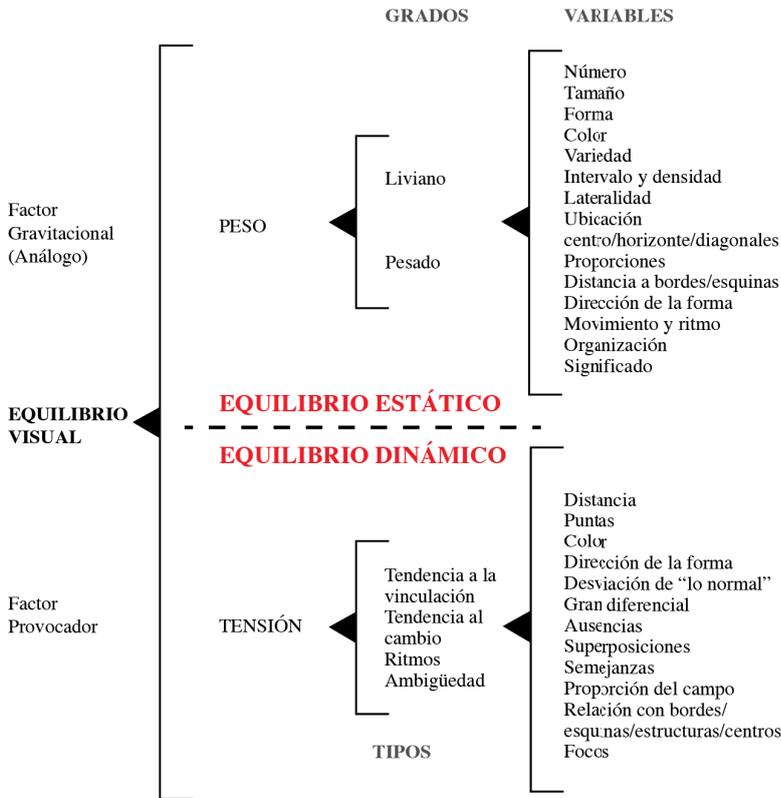
El análisis de textiles se llevó a cabo a través de entrevistas con 13 artesanos en el lugar (comunicación personal, 2021 al 2022), utilizando la técnica de entrevista estructurada para obtener información a través de conversaciones informales con preguntas previamente estudiadas sobre la elaboración de textiles, la adquisición de habilidades y el conocimiento relacionado con el trabajo de las misiones. Los resultados obtenidos fueron producto del nivel de comunicación entre el investigador y los participantes. Fue a partir de estas conversaciones que se desarrolló el interés por la geometría abstracta de los tejidos,

dado que en su mayoría los entrevistados desconocían su origen. Además de las entrevistas, se llevó a cabo la observación y reconocimiento de la estructura de los textiles, que se identificaron como tejido plano en su totalidad, excepto los textiles de la etnia weenhayek que todavía mantienen el tejido en red con algunos diseños similares a los vistos en los otros. Para identificar el tipo de tejido plano se revisó la urdimbre y trama, definiendo el cómo se entrelazan y combinan los hilos.

Para el análisis de morfología o el estudio de la forma de la línea gráfica, fue utilizado el software de Autocad para trazar la geometría analizada mediante el estudio *Visualidad y Neguentropía* de Sofía Letelier y Francisco Brunogli (1992) que se basa en un sistema de factores y variables que permiten comprender la naturaleza del campo visual de las gráficas presentes en los textiles del Museo Franciscano y los recolectados durante la investigación de campo. Al mirar una gráfica, la percepción es la protagonista, y es aquí donde el equilibrio visual actúa como un facilitador universal de percepción, como una fórmula para interpretar de una manera no amenazante y aislada. Se interpretó el equilibrio visual como un sistema complejo que permite a la percepción ser fluctuante, selectiva y volitiva, y no mecánica ni simultánea.

El sistema de factores y variables se puede aplicar según la estructura del campo visual, y se mueve entre el peso visual como factor gravitacional y la tensión como factor provocador. El peso visual permite definir si un elemento gráfico es pesado o liviano en relación al campo visual y los otros elementos de composición. En cuanto a la tensión, se manifiesta en cuatro modalidades de la fuerza sentida: tendencia de vinculación, cambio y patrones temporales, así como la ambigüedad (Letelier & Brugnoli, 1992). En el Esquema 1, es posible observar los distintos tipos de peso y tensión que pueden darse en la gráfica de los textiles, y se parte desde los factores que definen el tipo de peso y tensión para derivar a las variables que inciden en proponer y controlar el tipo de factor que predomina en la composición del textil analizado.

Esquema 1
Factores y variables del equilibrio visual según Sofía Letelier y Francisco Brugnoli (1992).



El esquema representa visualmente cómo el equilibrio visual propuesto por Sofía Letelier y Francisco Brugnoli se divide en el equilibrio estático y el equilibrio dinámico

3. Discusión de la línea gráfica mestiza

3.1. Análisis de la morfología y simbología

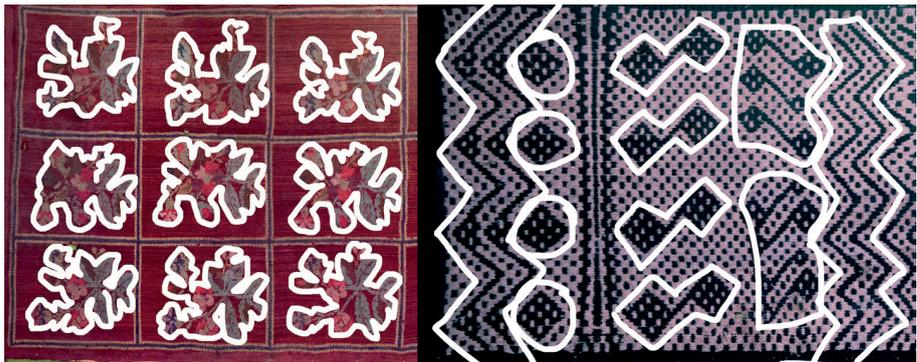
En los textiles analizados es posible reconocer dos orígenes en las composiciones que poseen: la línea geométrica abstracta, que se podría afirmar no posee un significado concreto, aunque tiene pregnancia que permite al cerebro identificarla y almacenarla como patrones organizados y significativos (Wertheimer, 1944). Durante los viajes realizados, se observó que, pese a que los artesanos no se conocían entre sí y creían que sus diseños eran de creación propia, tenían los mismos elementos geométricos con patrones similares en el momento de componer. Manejaban mayor tensión en el centro y los laterales

de manera simétrica, en pocos casos se cambiaba la posición, la escala y el ritmo. El fenómeno de creer que eran artífices de sus diseños llevó a analizar varias veces las entrevistas e incluso contactarlos nuevamente para ver por qué se daba, llegando a percibir que la mayoría aprendió mirando otros diseños de sus maestros o vecinos y del intercambio con otras etnias con las que tenían relación comercial.

Como este aprendizaje no fue oral ni mediante un método, los artesanos lo asumen como propio, innovando en algunos casos en la manera de formar nuevas figuras que no se distanciaba completamente de la línea abstracta gráfica. Esta línea abstracta gráfica evoluciona con la línea orgánica, el segundo origen reconocido en las composiciones, la cual fue traída por las misiones donde los motivos de flores, aves y animales se aplican de manera figurativa, representada por trazos geométricos más limpios alejándose del dibujo organicista donde el detalle predomina. En los textiles analizados se ve una síntesis de las formas, incluso llevadas a una abstracción donde solo se resalta algunas partes del elemento figurativo.

Figura 2

Comparación entre un tejido con influencia española (izquierda) y uno indígena (derecha)



La figura representa de manera visual las diferencias entre los tejidos con una tendencia mucho más orgánica, debido a la influencia española, y aquellos que al ser mucho más geométricos cuentan con influencia indígena.

Las composiciones de las etnias parten de figuras básicas y del uso de la línea como protagonista que se van uniendo para formar nuevas figuras. El componente del color se restringe más hacia la monocromía. Esta línea sigue el patrón de otras etnias propias de América, por lo cual, denominar la línea geométrica como indígena no está lejos de la realidad. Respeto a la otra, es una línea más orgánica con policromía, bordados que permiten generar texturas y relieves, enriqueciendo la composición y haciéndola ver más saturada que la

primera. Cuando estas dos líneas se fusionan, generan propuestas interesantes porque tienden a ser equilibradas y con una identidad propia.

Figura 3

Vokoo (izquierda) junto a su representación vectorial y jergón con influencia geométrica



El Karapepo es una gráfica traída al tejido actual por la comunidad de Chimeo, presente en el vokoo, sin embargo, el estilo gráfico con presencia geométrica se observa también en el jergón de Itaú (izquierda inferior).

El análisis de la línea geométrica abstracta tiene origen en la estructura del Kara-pepo, símbolo reconocido por los guaraníes. En torno a su carga simbólica, existen varios mitos, pero en esta investigación no se valida ninguno de ellos. Los artesanos entrevistados reconocieron a las variantes y al mismo Karapepo como un elemento geométrico sin ningún significado, manifestando que aprendieron a replicarlos de sus antecesores. Solo en la región de Chimeo se intentó explicar el significado de su simbología a partir de un discurso posterior a las épocas en que se realizaron los textiles analizados y desconocidos para los actuales. Por otra parte, en una entrevista, la historiadora Isabel Combés manifestó que no hay históricamente un respaldo a los significados que algunos autores buscan darle al Karapepo.

Asimismo, pudimos reafirmar la interconectividad entre los pueblos autóctonos del Chaco, lo que repercute en toda transformación de manera directa o diferida de uno sobre los demás (Combés, 2021). En las comunidades visitadas

era frecuente usar los mismos elementos geométricos, así como las líneas en zigzag, paralelas, y compuestas con rectángulos; los rombos; el paralelograma y sus composiciones; el cuadrado y rectángulo o polígonos que los evocan. Esto deja abierta la interpretación del porqué el Karapepo permite conectarse con las demás figuras geométricas que fueron evolucionando del triángulo isósceles a un rombo o paralelograma, para luego ir generando una geometría figurativa como flores, corazones, pájaros y animales. Estas composiciones fueron digitalizadas mediante un Auto-Cad a partir de una grilla que permitió definir al triángulo como la figura de origen y el potencial de crear futuras figuras que, al observarlas, mantiene el ritmo, la proporción y el peso mediante la predominancia de la simetría. Esto da lugar a una línea gráfica indígena que evoluciona al momento de mezclar las técnicas y estética de las misiones con una línea gráfica misional indígena.

Es importante considerar que la interpretación de los datos de los estudios no siempre es certera. Aunque los tejidos también tienen cierto grado de figuratividad, Montani (2018) afirma que estudios previos sobre diseños geométricos en Sudamérica postulan que en realidad son imágenes abreviadas y, a menudo, reproducciones de objetos concretos, que en la mayoría de los casos están relacionados con los animales.

Respecto a la manera de distribuir las formas en la espacialidad que representa el textil, se encontraron variables de peso visual y tensión como el rango de número de elementos. En algunos existe mayor cantidad de elementos similares teniendo mayor peso que otros que poseen menos elementos, pero que aun así representan un peso visual pues en cantidad son pares.

La composición de los textiles del museo fue analizada a través de las variables propuestas por la teoría de Equilibrio Visual (Letelier & Brunogli, 1992), partiendo de las variables de peso visual: tamaño, forma, color, variedad de formas, proporciones, organización, movimiento y ritmo. Al contrastar los textiles, se descubrieron variaciones en el tamaño, donde algunos bordados van desde 2x2 mm a 5 x5 mm, mientras que otros tienen medidas de 235x190 mm, 240x197 mm; y 246x200 mm. En cuanto a las formas y colores, éstos tienen mayor pregnancia por representar flores, hojas, ramas de forma simplificada y equilibrada, a excepción de un textil que utiliza formas geométricas y líneas paralelas que representan simplicidad y complejidad con una tendencia a la línea geométrica abstracta e indígena, pese a haber sido elaborado en las misiones en años posteriores a su fundación. En los otros textiles se observan diferencias como la articulación por contraste, donde dos poseen menor contraste con

respecto a un tercero que presenta mayor contraste en cuanto a la variación de color y organización, lo que da la percepción de mayor peso, como se observa en la Figura 1.

En la organización de los textiles se observa que algunos elementos están más ordenados y siguen un patrón, lo que los hace más pesados que otros que presentan una variación de intervalos. En cuanto al ritmo y movimiento, algunos textiles presentan un ritmo más estático, mientras que en otros es más dinámico.

Figura 4

Textiles recopilados en el trabajo de campo en Salinas y Tariquía



Como se observa en la composición, independientemente de que se incluyan elementos orgánicos o geométricos, predomina la composición simétrica.

Al analizar los textiles recopilados por la investigación se observa una clara predominancia de la simetría, lo que genera más peso visual que tensión. Se encontraron pocos tejidos que producen tensión, la mayoría provenientes de la misión de Tariquía, donde se puede apreciar un estilo más figurativo y un bordado que forma parte de la composición, permitiendo elementos en relieve y con mayor flexibilidad en las formas, generando formas más orgánicas. En cuanto a la distribución de los elementos, ésta se rige por la presencia de los ejes, trazando imaginariamente dos ejes, uno vertical y otro horizontal, permitiendo distribuir los mismos elementos en cada cuadrante y centrar un

elemento de enfoque. El elemento del eje central puede ser proporcional a los otros o ser reducido en comparación al resto. Los límites de la composición son perimetrales, ya que se usan líneas rectas, quebradas o generadas por una secuencia de elementos geométricos.

Figura 5

Comparativa del textil recopilado en el trabajo de campo (Salinas, realizado en el 2021) y el textil encontrado en el Museo Franciscano (Macharetí, realizado hace aproximadamente 100 años)



Como se observa en la Figura 5, si bien el uso del textil puede haber cambiado (los jergones, izquierda, se usan para la montura del caballo) gráficamente la composición es similar, teniendo una fuerte presencia geométrica y simétrica.

Los textiles weenhayek están fabricados con fibras vegetales procesadas y manufacturadas de manera primitiva mediante el tejido en red. Según algunos etnógrafos, como Alvarsson (1994), los diseños pueden remitirse a elementos del contexto chaqueño y por ello se los nombra. Aunque la relación entre forma y nombre no es determinante para identificar la gráfica, el diseño representa el nombre demostrando que existe un sistema simbólico para reconocer el diseño cuando se evoca por su nombre. Retomando el argumento de las imágenes abreviadas que son propias de las culturas primitivas, observamos cómo unos huevos blancos pueden ser reconocidos en la trama de un bolso de colores que evoca la forma del huevo, con la diferencia de tener aristas angulares y no la curva propia del huevo. Mientras que en otros textiles no es fácil relacionar su nombre con el diseño, reafirmando que es posible la existencia de una abstracción y no una abreviación de la imagen. Recurriendo a los elementos de composición, podemos claramente reconocer la simetría y el uso de patrones que se repiten, así como la monocromía, que es más preponderante que la policromía. Lo interesante de la composición es el empalme de los patrones que se ensamblan de manera inteligente, formando texturas y el efecto de negativo. A este tipo de estética se suma la del Mataco – Mataguayo, que se simplifica en el estudio de Montani (2018), en forma de polígonos como el rombo, hexá-

gono, zigzag, paralelas, triángulos y otras formas geométricas que permiten ensamblarse entre sí.

3.2. De la posible identidad gráfica

El antropólogo Cheikh Anta Diop menciona que la identidad cultural de un pueblo está estrechamente relacionada al factor histórico que ésta carga, el aspecto lingüístico y desde lo más amplio del factor psicológico (1986, p. 58).

Este análisis intenta dar valor al factor histórico, cultural y contextual, partiendo en su primera parte por ubicar la incidencia de las misiones en el tejido primitivo. También ver la manera como evoluciona a un tejido plano que no era totalmente desconocido, puesto que se había visto en otros pueblos pertenecientes a la zona andina, aplicándolo en algún momento para el desarrollo de fajas como se menciona en el trabajo de Millán (1973). Sin embargo, en la zona chaqueña esto no era muy usual entre las etnias que la habitaban, cuyos pobladores estaban acostumbrados a vestir cueros y prendas de fibras vegetales.

En el análisis histórico es preciso identificar las misiones visitadas con sus características:

3.3. Misión de la Virgen de Guadalupe de Chimeo

Esta misión, caracterizada por tener una fuerte presencia guaraní, fue la primera misión fundada a principios del mes de enero de 1849 (Giannecchini, 1996, p. 162). De temperatura media durante casi todo el año, su flora tiene características montañosas, pero con muy poca disponibilidad de agua, lo cual influyó mucho como limitante en el crecimiento y desarrollo de la colonia y la misión (Giannecchini, 1996, p. 160).

En la actualidad, Chimeo es una comunidad indígena guaraní perteneciente a la zona de Villamontes, que busca rescatar sus costumbres e identidad. Para esto, están formando a jóvenes y mujeres en el desarrollo de textiles, cestería y muebles de bejuco. En relación a los textiles, la transmisión oral y gráfica de los mismos ha desaparecido, quedando solo algunas mujeres artesanas que realizaban un estilo sencillo y lineal sin otras figuras geométricas. Por esta razón, actualmente se está aprendiendo la estética más propia del tejido isoseño guaraní, caracterizado por el uso del Karapepo. Este elemento ha sido introducido nuevamente en la comunidad de Chimeo y es entendido por las mujeres que se han formado en la escuela para maestros y con profesores de Santa Cruz que manejan un discurso propio de su significado.

3.4. Misión de San Miguel de Itaú

La Misión de San Miguel de Itaú, fundada en el año 1791 por los padres misioneros del Colegio Franciscano de Tarija, se caracteriza por tener buena y abundante agua. Su topografía genera un hueco donde las montañas evitan los vientos y tiene un clima bastante húmedo (Giannecchini, 1996, p. 167).

El tejido todavía sigue realizándose por pocas mujeres de la zona, quienes han tratado de heredar la tradición a sus hijos o nietos, pero con poco éxito debido a la baja rentabilidad de los textiles, que requieren mucho tiempo de elaboración. El tejido de Itaú es más reservado y sigue patrones geométricos como los rombos y formas serpenteadas o zigzag. No predominan varios elementos, por lo contrario, estos son más grandes y distribuidos de manera simétrica.

3.5. Misión de San Antonio de Padua

El primer emplazamiento, que se realizó en 1860 junto al fortín militar de Bella Esperanza en la zona de Piquirenda, contaba con una población numerosa de salvajes noctenes y chorotis (Giannecchini, 1996, p.181). Sin embargo, los constantes conflictos con los militares ocasionaron que en 1866 se tuviera que trasladar la misión.

Esta misión sufrió distintos emplazamientos, numerosos ataques por parte de los salvajes noctenes, llamados hoy weenhayek o weenhayek wichi que significa “gente diferente” (Combes, 2020), y tobas. Asimismo, hubo conflictos con las autoridades militares del lugar, lo que finalmente llevó a la decisión de abandonar a los noctenes y por trasladar a los pocos fieles que quedaron a las diversas misiones aledañas en 1894 (Giannecchini, 1996).

En la actualidad, lo que queda de esta comunidad se ha emplazado cerca de Villamontes, y está compuesta por familias criollas, guaraníes y weenhayek que se han mimetizado en una vida occidentalizada. A pesar de la resistencia por su identidad, el legado de los tejidos es muy pobre con respecto a los habitantes. También se está perdiendo el oficio de la cestería debido a la falta de interés, rentabilidad y la prohibición de la extracción de especies como el bejuco del monte y otras que son materia prima para el tejido de cestas.

3.6. Misión de San Francisco Solano (Villamontes-Yacuiba)

Fue fundada en honor al dramaturgo San Francisco Solano en 1860, exclusivamente para la reducción política y religiosa de los tobas, a petición de estos mismos ya cansados de tantas guerras con los colonos de Caiza y los militares de la zona. Así se firmó la paz y alianza en 1859, teniendo como resultado final la fundación de esta misión (Giannecchini, 1996, p.193).

En la actualidad, los vestigios de esta misión estarían relacionados a la zona de Villamontes. Durante una visita realizada, se pudo obtener información mediante entrevistas sobre el tejido del pueblo indígena weenhayek, cultura que habita la región desde antes de la colonización y que tiene una relación profunda con el río Pilcomayo, resaltando su carácter estacional. Así, los habitantes dividen su tiempo entre la pesca, que es su rubro principal, la artesanía, que depende de la estación, además de la recolección y caza, que son secundarias.

El textil weenhayek es reconocido como primitivo, de tejido malla de red puesto que, según Karsten (2021), se trataría de una cultura primitiva. Es importante mencionar una posible coherencia con la evolución del tejido propio de las tribus primitivas antes de pasar al tejido más elaborado, como es el tejido plano. Este paradigma nos permite ver si hubo evolución o no en su tejido, pero a la fecha solo se observa que se mantienen las técnicas únicamente alterando la aplicación a nuevos productos.

3.7. Misión de la Purísima Concepción de Tarairí

La Misión de la Purísima Concepción de Tarairí fue fundada en 1854 por el padre Giuseppe Gianelli de Lucca en la zona del Gran Chaco. Además de cumplir la función de nexo entre las haciendas coloniales y el norte de Argentina, fue la primera fundación del Colegio Fide de Tarija, ubicado cerca del río Pilcomayo (Prefectura del departamento de Tarija, 2006, p. 35).

En la actualidad, en esta zona quedan pocas familias originarias y ha sido repoblada por migrantes de otras regiones que se han dedicado al cultivo. Según algunos testimonios de los entrevistados, los antiguos pobladores elaboraban a mano los *tipoy* (vestimenta femenina), camisas y pantalones, aprendidos en las misiones. Durante la guerra, muchos originarios que eran parte de las misiones huyeron al monte y sólo regresaron tiempo después, lo que ha generado que la identidad no perdurara como en otros asentamientos.

Hasta la fecha, no ha sido posible contactar artesanos que practiquen el tejido, el curtido, la marroquinería ni carpintería, que eran habilidades que aún practicaban después de las misiones.

3.8. Misión de San Pedro Regalado de Tariquea

La Misión de San Pedro Regalado de Tariquea, fundada en 1803 en la zona por padres jesuitas (Manzano, 1945, p.13), sufrió el mismo destino trágico que Chimeo. Allí donde debido a los conflictos con los indígenas, mayormente guaraníes, y el azote de diversas enfermedades, se decidió retirar la presencia misional de los conjuntos poblacionales (Corrado & Comajuncosa, 1990), siendo trasladados los pobladores restantes a las reducciones de Salinas y de Itaú.

Al entrevistar a las personas que todavía mantienen la tradición en el desarrollo de textiles, pudimos apreciar que hubo también dominio de los procesos en telar de cuadro para tejido simple y doble cara o fase. Sin embargo, no sucede igual en el telar de pedal, debido a la edad avanzada y problemas de visión de la última persona que lo practicaba. Tariquea es enigmática y con mucho potencial en el tejido. Posee todas las condiciones para la cría de ovejas y guanaco, así como el interés para generar proyectos amigables con el medio ambiente como la elaboración de tejidos naturales con pigmentos propios de la zona.

3.9. Misión de Salinas “Nuestra Señora del Rosario”

La Misión de Salinas “Nuestra Señora del Rosario” fue fundada en principio por los padres jesuitas en 1690 en el valle de la parte baja de Salinas (Comajuncosa, 1993). Los indígenas que la conformaron fueron mataguayos, y más tarde se unieron los chiriguano. Hasta 1734, fue administrada por los mismos padres franciscanos, pero en el año 1767 fueron expulsados del país. La misión pasó entonces a la dirección de los misioneros del Colegio de Propaganda Fide, quienes intentaron renunciar a la administración en 1772, pero se les reafirmó la administración. El Colegio Propaganda Fide de Tarija presentó una segunda renuncia en 1783, pero nuevamente fueron dejados a cargo.

En la comunidad todavía es posible encontrar todavía artesanos en marroquinería, carpintería y textiles. El trabajo en cuero es un arte que casi se está perdiendo al igual que los tejidos. La necesidad de elaborar jergones y monturas, así como otras indumentarias propias para ensillar los caballos, ha permitido que estas artes se mantengan hasta la actualidad. Sin embargo, esta situación

ha cambiado en los últimos años, puesto que ha disminuido el uso de caballos al ser reemplazados por vehículos motorizados.

3.10. Misión de Nuestra Señora de la Misericordia de Macharetí, ahora Chuquisaca

Geográficamente se trata de la misión de Tarija que se encuentra más alejada y hoy es parte del departamento de Chuquisaca. Esta misión no fue contemplada para el análisis de piezas actuales.

Fundada en el año 1868 (Prefectura del departamento de Tarija, 2006, p. 45) en territorio con mucha presencia guaraní, Macharetí tenía una presencia mayor a la de Tarairí. Esto generaba numerosos enfrentamientos por parte de los guaraníes, quienes en ocasiones se unían con los tobas y tapietes para atacar la misión. Sin embargo, en este lugar se dio el curioso caso de que los neófitos recientemente convertidos protegieron la misión junto con los padres. (Giannecchini, 1996, pp. 214-216).

Esta misión no fue visitada por el equipo de investigación por estar en otro departamento, pero se ha recurrido a bastante bibliografía con respecto al análisis de sus textiles, permitiendo comprobar sus similitudes con lo observado en las otras misiones, resaltando que el tejido plano está más evolucionado.

3.11. La identidad gráfica mestiza

Respecto a lo cultural, se rescatan tradiciones y saberes propios de las distintas etnias, así como la vivencia en las misiones, aspectos culturales que se están perdiendo debido a que solo se están transmitiendo de manera oral y en algunos casos con aparentes tergiversaciones. Esta situación fue comprobada al buscar el significado de algunos símbolos, teniendo como respuestas varias alternativas que fueron comparadas con historiadores y etnógrafos, para concluir que los pueblos analizados más que poseer una simbología con significados místicos y ancestrales, siguen un acervo. Los diseños son un misterio para cada artesano y solo son transmitidos como una herencia en forma y no en significado, dejando entrever los sentimientos de poseer algo que los une con el pasado de sus ancestros y es permeable a evolucionar sin perder su esencia, la misma que va tomando fuerza con los colores.

En lo contextual, los textiles fueron analizados desde el material, la técnica y el tipo de instrumento utilizado para su manufactura, para entender, de tal modo,

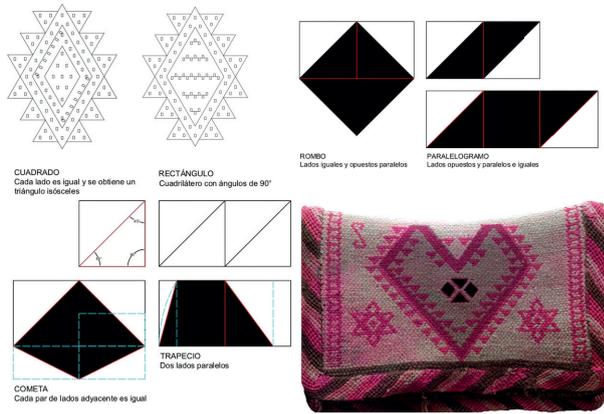
las limitantes que se tenían para el diseño. Siendo muy difícil separar u ordenar por importancia cada uno de estos factores, se parte desde el enfoque de una estructura asimiladora y generadora de valores identitarios.

Desde la época misional hubo movimientos en las poblaciones, algunas personas fueron trasladadas de un poblado a otro, reflejándose esto en la disminución de conocimientos, como lo es el caso de Chimeo. Ello pudo alterar la estructura asimiladora porque si bien persiste una línea gráfica en los tejidos actuales de manera coherente al de las etnias, no hay una asimilación del sentido de las formas; un ejemplo de ello es la asimilación de la cosmovisión guaraní sobre el Karapepo. En esta situación puede darse una carencia en la reflexión sobre lo que se hace, y esto a futuro puede ser la causa de que se extinga la tradición por relegar el simbolismo a una mera copia de la copia.

Para Daza, “el reconocimiento de una identidad cultural va a presentarse necesariamente por la comparación con ‘otro’ que trae su propio bagaje cultural, es decir un alter que permita una comparación propia.” (Daza, 2020, pp. 132-140). Esta premisa muy difícilmente podría concretarse en el contexto actual si no hay un referente o una introspección de lo que se observa en relación al origen de su evolución, esta es la finalidad de discutir sobre la composición de los textiles para evocar la belleza de la interconectividad entre las etnias del Chaco pese a no mantener un lenguaje gráfico cargado de significados.

Figura 6

Detalle de la geometría y el desprendimiento de las figuras básicas a partir del triángulo isósceles



La primera figura representa la relación que existe entre el triángulo isósceles con el cuadrado y de qué manera va evolucionando: de generar un rectángulo a un cometa y un trapecio; en el cometa se trabaja con un rectángulo que es la mitad del cuadrado.

El rombo y el paralelogramo son las figuras más recurrentes en los textiles datados en las comunidades visitadas.

“La identidad sólo es posible y puede manifestarse a partir del patrimonio cultural que existe de antemano y su existencia es independiente de su reconocimiento o valoración” (Molano, 2007, p. 73), entendiéndose patrimonio como toda aquella manifestación de la cultura propia, ya sea material o inmaterial (UNESCO). Los pueblos del Chaco que fueron parte de los territorios con presencia franciscana han presentado cambios en el lenguaje estético de sus textiles así como en su tecnología. El analizar estos cambios permiten proyectar a futuro una propuesta de identidad estética más propia en los tejidos, argumentando un enfoque misional étnico que se sustenta en la relación establecida entre el tejido primitivo con el tejido plano de las misiones.

Para el historiador George Kubler el término mestizo “no implicaba más que mezcla de productos culturales de distinta procedencia” (Macera, 1974, citado en Schenke, 2016), mientras que para Mesa y Gisbert el término “es el resultado de una mezcla tanto de elementos, como de cultura” (Mesa y Gisbert, 2013).

Es así que se plantea una posible identidad mestiza ya que, como se teoriza profundamente en el occidente boliviano, existe una combinación a modo de mezcla de valores identitarios entre los indígenas, criollos y españoles en la época de la colonia, la cual perdura hasta hoy en día.

La diseñadora Paula Scher sostiene que la línea gráfica es un medio de comunicación visual en el diseño gráfico que permite establecer conexiones, crear formas y generar una sensación de movimiento y energía. Puede ser una línea recta, curva o gestual, y su uso creativo aporta dinamismo y personalidad al diseño (2021).

De esta forma, en el presente documento se acuña la línea gráfica mestiza como todos los elementos gráficos compositivos que fueron resultado de la influencia de las misiones presentes en el Chaco boliviano y todos los rasgos identitarios que caracterizan a las poblaciones indígenas, siendo hoy en día observados mezclados y coexistiendo de forma armoniosa y transpirada en la gráfica actual.

4. Conclusiones: en camino de una identidad gráfica

El enfoque de la complejidad reconoce que mientras más lejos se está, más distorsión hay (Morin, 1977). Esto es consistente con el significado de las formas. Solo es posible aproximarse a un diálogo entre lo histórico, lo tecnológico y el diseño para identificar un lenguaje visual que permita comunicarse con varias

culturas y transmitir los efectos de varias situaciones históricas que se han dado desde la colonización hasta la actualidad. Este diálogo ha perdurado en formas gráficas simples y memorables, como el rombo y su origen (el triángulo isósceles), que se repite de varias formas en los distintos textiles recopilados. Según Rand (1993), estas características deben ser relevantes, entendiendo que los patrones deben ser reconocidos por las diversas etnias y reflejar la reflexión sobre los mismos. Desde el diseño, se propuso contribuir al sentido que se puede dar a su existencia y al valor de la influencia histórica.

La propuesta es una muestra de las variaciones que pueden surgir a partir del análisis de las gráficas, abriendo un sinfín de posibilidades de texturas y composiciones. Esto se debe al uso de patrones geométricos con su propio ritmo, que pueden ser sugeridos por la simetría especular o axial, la extensión y traslación, así como el uso de una grilla que se basa en la disposición de la trama y la urdimbre. Estas variaciones pueden ser enriquecidas por el color, el grosor de la línea, la textura del material, la inclinación y la relación figura-fondo. En cuanto al uso del color, es recomendable rescatar aquellos extraídos de plantas, insectos y minerales, evocando antiguas técnicas. Entre los colores encontrados se incluyen el morado, el rojo y el marrón.

Un enfoque complejo permite ahondar en un conjunto de propuestas interpretativas que generen una serie de nuevas vías de investigación y preguntas que orienten a estudios futuros. Los acercamientos generados en este segmento son posiblemente la base para aproximarse a una identidad propia de los entornos que fueron vinculados con las misiones o reducciones. Posiblemente este análisis despierte interés por profundizar la riqueza estética e histórica que guardan los textiles del Chaco a estudios de arte, diseño, cultura y otros afines, sin descartar que puede existir una resistencia al argumento planteado. Y es esta última situación que exigió un planteamiento científico y la práctica científica de entregar respuestas a preguntas, entregando nuevos y más complejos cuestionamientos al estudio para fomentar la discusión.

Recibido: abril de 2023

Aprobado: mayo de 2023

Referencias

1. Álvarez, C. y Salguero, V. (2022). *Análisis morfológico y del lenguaje visual: Textiles de las zonas de Tarija con presencia Franciscana* [En proceso de impresión]. Investigación para la Universidad Católica Boliviana “San Pablo” Tarija.
2. Alvarsson, J. (1994). Through the web of the String -Bag; Weenhayek Culture and Symbolism as Reflected in Caraguatá Artefacts. *Ethnologiska Studier*, 42.
3. Anta Diop, C. (1986). Los tres pilares de la identidad cultural. *Revista El correo de la UNESCO*, (35). 74p.
4. Carrera-Gallissá, E. Caracterización de tejidos. *Principales ensayos físicos para evaluar la calidad de los tejidos textiles*. Universitat Politècnica de Catalunya. 1ª edición julio 2015. Recuperado el 09 de agosto del 2021 de: <https://core.ac.uk/download/pdf/41821554.pdf>
5. Combes, I. (2020). A la sombra de los tobas. Los noctenes (weenhayek) de San Antonio del Pilcomayo, siglo XIX. *Revista del Museo de Antropología*, 13(3), 379-393.
6. Corrado, A. & Comajuncosa, A. (1990). *El Colegio Franciscano de Tarija y sus Misiones Tomo 1 y 2*. Tarija: Offset Franciscana.
7. Daza Bernal, M. (2020). Transformaciones en la identidad cultural en el ámbito universitario, desde una perspectiva de la migración campo ciudad. *Revista Investigación y Negocios*, 13(21), 132-140. Recuperado en 03 de junio de 2022, de http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2521-27372020000100012&lng=es&tlng=es.
8. Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures*. Mit.edu. Recuperado el 3 de abril de 2023, de <https://web.mit.edu/allanmc/www/geertz.pdf>
9. Giannecchini, D. (1996). *Historia natural, etnografía, geografía, lingüística del Chaco Boliviano 1898* (1 ed., Vol. 1). P. Lorenzo Calzavarini O.F.M.
10. Gisbert, T. (2013). Una mirada al mundo andino a través de sus textiles. *Anales de la Reunión Anual de Etnografía*, (27). 233p. <http://www.musef.org.bo/anales/RAE2013.pdf>

11. Ide, T. y Paz, L. (30 de mayo de 2021). El Colegio Jesuita de Tarija y las Misiones. *El País*.
12. Karsten, R. (2021). *Indian tribes of Argentine and Bolivian Chaco: Ethnological Studies*. Texas: Hasell Street Press.
13. Letelier, S. & Brugnoli, F. (1992). *Visualidad y Neguentropía, un enfoque al equilibrio visual*. Santiago, Chile: Facultad de Arquitectura y Urbanismo-Universidad de Chile.
14. Lozano, P. (1941). *Descripción corográfica Gran Chaco Gualamba*. Tucuman: Instituto de Antropología.
15. Manzano, A. B. (1945). Conferencias dadas por el RVDO. P. ARCANGEL BARRADO MANZANO, O. F. M. al Cenfro Misiona l de San Francisco Solano, de la Seráfica Provincia de Andalucía, los días 20 , 21 y 2 2 de mayo de 1945, en la Biblioteca del Real Monasterio de Guadalupe. *Las Misiones Franciscanas en Bolivia* (págs. 25-30). Sevilla: San Antonio.
16. Millán de Palavecino, M. D. (1973). Tejidos Chaqueños. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*; Tomo 7, 65-83.
17. Molano, O.L. 2007. Identidad cultural un concepto que evoluciona. *Revista Opera*. 7: 6984. <https://www.redalyc.org/pdf/675/67500705.pdf>
18. Montani, R. (2018). *Imágenes indígenas del bosque chaqueño: Animales y plantas en el universo visual wichi*. Recuperado el junio de 2022, de <http://journals.openedition.org/caravelle/2897> : <https://doi.org/10.4000/caravelle.2897>
19. Morin, E. (1977). *El método: La Naturaleza de la Naturaleza*. Bogotá: Cátedra, sexta edición.
20. Ortiz Lema, E. *Los matacos noctenes de Bolivia*. La Paz: Amigos del libro.
21. Prefectura del departamento de Tarija. (2006). *Plan departamental de ordenamiento territorial Tarija 2006 - 2025* (Primera ed.). Obtenido de http://servicios.ucbtja.edu.bo:8090/sihita/css/docs/PLN-00003/PLN-00003_DOC.pdf
22. Rand, P. (1993). *Design, Form, and Chaos*. Yale University Press.

23. Sierra Praeli, I. (2019). *Ñembi Guasu: la nueva área de conservación en el Chaco de Bolivia*. Noticias ambientales. Recuperado el 20 de junio de 2022 de <https://es.mongabay.com/2019/05/bolivia-nembi-guasu-conservacion-chaco-video/>
24. Scher, P. (11 de noviembre del 2021). *Identidades vivas que respiran* [Conferencia principal]. Bienal del Cartel Bolivia BICeBé
25. Schenke, J. (2016). Sobre el uso del término mestizo en la historiografía de la historia de las imágenes en Chile. Una propuesta crítica. *Fronteras de la Historia*, vol. 22, núm. 1, pp. 70-109, 2017. Instituto Colombiano de Antropología e Historia
26. UNESCO- (2022). ¿Qué es el patrimonio cultural inmaterial? Recuperado el 10 de octubre del 2021 de: <https://ich.unesco.org/es/qu-es-el-patrimonio-inmaterial-00003>
27. Wertheimer, M. (1944). Gestalt theory. *Social Research*, 11, 78–99.



Chola paceña en el baile de la morenada de Entrada del Gran Poder. Fotografía: Daniela Anzoleaga.

Transformación identitaria de la chola paceña fashion

Identity transformation of the chola paceña fashion

*Daniela Anzoleaga**

Resumen**

El presente trabajo de investigación pretende analizar la identidad sociocultural de la Chola Paceña Fashion, quien principalmente se da a conocer como guía de la Morenada de la Entrada Folclórica del Señor del Gran Poder y como modelo en pasarelas o publicidades.

A pesar de ser hija o nieta de una chola tradicional, utiliza la pollera sólo para algunos acontecimientos, como bailes, fiestas o modelaje, pero en el diario vivir prefiere el pantalón. Creció en un ámbito globalizado y fusiona la moda andina con la occidental. Cuando viste como chola transgrede la cultura aymara al usar mantas transparentes o blusas escotadas.

Palabras clave: Cultura; moda; chola paceña; globalización; aymara; occidental.

Abstract

This research aims to analyze the sociocultural identity of the “Fashion Chola from La Paz”, who was mainly made known as the Guide in the Morenada

* Daniela Alexandra Anzoleaga Navarro, Licenciada en Ciencias de la Comunicación Social por la Universidad Católica Boliviana “San Pablo”. Actualmente trabaja en la Cooperación Alemana en Bolivia, GIZ.
Correo electrónico: danzoleaga@gmail.com
ORCID: 0009-0005-4977-5063

** El presente trabajo es una elaboración de la tesis de grado de la autora, cuyo tutor fue Fernando Cajías. La investigación fue publicada en 2022 por la carrera de Comunicación y Plural Editores, por lo que algunos datos de la tesis fueron actualizados. No entraña conflicto de interés con alguna institución o persona.

dance within the Entrada Folclórica del Señor del Gran Poder and as fashion models or commercial models.

Despite being the daughter or granddaughter of a traditional chola, she uses the pollera only for some events, such as dances, parties or modeling; but in her daily life they prefer to use pants. She grew up in a globalized environment and fuses andean and western fashion. When she dresses as a chola she transgresses aymara culture by wearing transparent throws or low-cut blouses.

Key words: Culture; fashion; chola paceña; globalization; aymara; western.

1. Introducción

¿Quién es la chola paceña fashion? Para responder esta pregunta, primeramente, se tuvo que analizar los procesos de globalización que incidieron en la transformación identitaria de la chola paceña actual, pero también sus raíces y su cultura aymara que fue heredada de sus antepasados.

A partir del año 2012, aproximadamente, se pudo ver el surgimiento de esta nueva chola paceña, que es hija de una chola “tradicional”: es decir, aquella que usa pollera, manta, sombrero y trenzas todos los días, además de hablar su idioma natal, el aymara, entre otros aspectos.

Por el contrario, la chola paceña fashion solo utiliza la pollera para eventos especiales, como ser: la Entrada folclórica del señor del Gran Poder, bodas, bautizos y pasarelas. Su vestimenta cotidiana consta de jeans y poleras; y pudo acceder a una educación formal, por ejemplo, se encuentra estudiando alguna carrera en la universidad o trabaja en alguna institución.

Para entender el mundo de esta nueva chola paceña, es importante conocer su entorno y los espacios donde se dio a conocer; el más grande y representativo de ellos es el Gran Poder, pues la chola fashion es la guía en las fraternidades de morenada, es decir que es el rostro de su respectiva fraternidad. Por ello comenzó a utilizar prendas más llamativas y sensuales, algo que con el tiempo se ha ido prohibiendo, sobre todo por los sectores conservadores, como la Asociación de Conjuntos Folclóricos del Gran Poder, pues temían que se distorsione la imagen de una chola paceña tal cual se la conoce.

Incluso varios medios de comunicación notaron este cambio. Ello se puede evidenciar a partir de los siguientes titulares: “Gran Poder, la pasarela de la moda ‘chola’” (*Radio Semáforo*, 2011). “Guías del Gran Poder se lucen en calendario”, (*La Prensa*, 2013). “Prohíben a cholas usar corsé en la entrada de Gran

Poder” (*Erbol*, 2014), “Gran Poder: prohíben encajes, tacos altos y escotes en traje de chola paceña” (Zapana, 2019).

Otro gran espacio donde se desenvuelve la chola paceña fashion o guía es en las pasarelas de moda para chola. Todo lo que tiene prohibido utilizar en el Gran Poder puede lucirlo en el modelaje, como corsés, mantas o centros transparentes, etc. Incluso utilizan accesorios representativos de otros países, como joyas jade (que vienen de la cultura árabe), abanicos o blusas con mangas “kimono”.

El tercer espacio que dio a conocer a la chola paceña fashion son los medios de comunicación, como la televisión, calendarios, revistas sobre folclore, etc. Allí, al igual que en las pasarelas, tiene permitido utilizar prendas más sensuales y transgresoras que las que están permitidas en el Gran Poder.

Un aspecto importante a destacar es que la chola paceña fashion es hija o nieta de una mujer aymara originaria, lo que significa que tiene raíces aymaras tiene raíces aymaras, además de usos y costumbres además de usos y costumbres de su cultura, pero como creció en la urbe paceña, entonces tiene características de la globalización que influyen en sus formas de vestir y ser. Más adelante se profundizarán los tres grandes espacios donde la chola paceña fashion se dio a conocer, y los encuentros y desencuentros que tuvo con los sectores más conservadores.

Para abordar este fenómeno, se eligió llevar a cabo el estudio con base en el paradigma teórico del interaccionismo simbólico. Esta corriente comprende a la sociedad a través de la comunicación y la explica como un proceso de intercambio social en el que sus participantes se retroalimentan y alcanzan una “conciencia común” como resultado de este intercambio (Kaplún, 1985, p. 68). Cuando no existe entendimiento mutuo, la comunicación se dificulta. Un ejemplo de esto se aprecia en cómo los sectores conservadores del Gran Poder –las asociaciones folclóricas que lo organizan– perciben a la chola paceña fashion como transgresora de ciertas tradiciones propias del baile de la morenada (Anzoleaga, 2022, p.23).

Es importante aclarar cómo dichos eventos llamaron la atención y llevaron a realizar la presente investigación, que se concentró en la siguiente pregunta: ¿Cómo se construye la identidad sociocultural de la chola paceña fashion?

Para ello se utilizaron diferentes técnicas cualitativas como ser:

- Entrevistas a profundidad dirigidas a las guías de las diferentes fraternidades del Gran Poder, a las cholas paceñas que modelan sus atuendos en las pasarelas y a presentadoras de televisión (en algunos casos, las propias guías desempeñaban el rol de modelos y de presentadoras de televisión).
- Entrevistas a expertos en el tema: comunicadores, diseñadores de prendas para chola y gestores culturales.
- Observación de campo en la Entrada folclórica del Señor del Gran Poder, fiestas, ensayos de morenada, pasarelas de moda, sets de televisión y en medios de comunicación.

El presente estudio articula los conceptos de comunicación y cultura. En primer lugar, se entiende la comunicación como un proceso de interacción social y de intercambio de experiencias por medio de signos. Este intercambio simbólico tiene mucho que ver con las tradiciones, usos, costumbres, saberes, etc., que van pasando de generación en generación dentro de una comunidad (cultura). Con base en esa definición, es posible afirmar que la cultura se mantiene y perdura en el tiempo gracias a la comunicación (Anzoleaga, 2022, p. 24).

Hay una “necesidad de desplazamiento” del concepto de comunicación al de cultura. La comunicación debería entenderse como la manera de pensar los procesos de socialización; es decir, no debe abordarse desde los medios, mensajes o canales, sino desde un sentido cultural más antropológico. Esto implica analizar la comunicación a partir del intercambio social y todo aquello que una cultura articula: sistemas de conocimientos, códigos de percepción, producción de la realidad, mecanismos a través de los cuales una sociedad se reproduce de generación en generación, etc. (Martín-Barbero, 1984).

Gracias a los procesos de globalización, la chola paceña fashion está exportando su imagen a niveles internacionales, incluyendo las nuevas modas para chola. Esto se puede percibir en las pasarelas de alta costura, como la Semana de la Moda en Nueva York, con los diseños de Eliana Paco, o las nuevas prendas del diseñador italiano Valentino, inspiradas en la pollera.

Después de esta breve descripción que caracteriza a la chola paceña fashion y que motivó a esta investigación, es momento de profundizar en sus orígenes, formas de ser y espacios donde ella se desenvuelve para poder responder a la pregunta de investigación.



Figura 1: Eliana Paco, mostrando sus diseños en la semana de la Moda de Nueva York. Fuente: Tomado del periódico Los Tiempos (EFE, 2016).

2. Formas de ser de la chola paceña fashion y apropiación de la cultura globalizada

¿Quién es? ¿Cuándo se originó? ¿Cuál es su identidad sociocultural? ¿Qué comunica?; éstas y otras preguntas salen a la luz cuando se habla de esta nueva imagen de la chola paceña. Ella es la guía en el baile de la morenada en la Entrada folclórica del Señor del Gran Poder, fiesta que se lleva cabo todos los años en la ciudad de La Paz. Las guías son el rostro de la fraternidad, son hijas o nietas de aymaras originarios, por lo que tienen usos y costumbres de dicha cultura que las acompaña desde sus antepasados (Anzoleaga, 2022, p. 26).

Así como las guías o cholos fashion mantienen el sentido de pertenencia hacia su cultura aymara, también comparten muchas características de la cultura globalizada, como ser la vestimenta de los jeans, tenis y poleras, interés por lo extranjero (como la cultura K-pop), saber el idioma inglés más que el aymara, etc. Cabe mencionar que la mayoría de ellas tienen entre 18 y 30 años de edad, por ello se encuentran en la etapa universitaria o trabajando y, dependiendo de varios factores, optaron por no usar la pollera en estos espacios.

Esto llama la atención ya que la indumentaria – el sombrero, la manta, la pollera y el peinado con trenzas– es una parte fundamental de la identidad de la

chola paceña. En ese sentido, cuando se les preguntó a las guías por qué no utilizan todo el tiempo el traje de chola respondieron lo siguiente:

“Me encantaría usar las polleras todo el tiempo, pero realmente la mujer de pollera invierte una considerable cantidad de dinero en la vestimenta que lleva diariamente, lo cual no creo cubrir por el momento” (E. Chuquimia, comunicación personal, junio 2015).

“Yo soy de vestido, he pensado vestirme de pollera. Yo estudio derecho en la Universidad Católica Boliviana y tengo que ir de traje, que te vean de pollera como que no es cómodo, puede ser por tema discriminativo” (A. Figueredo, comunicación personal, junio 2015).

“Me visto con el traje de chola paceña para fiestas; no lo hago todos los días porque mi trabajo no lo permite. Tal vez con los años pueda porque tengo harta ropa. Para el Gran Poder, ensayos y matrimonios también tengo bastantes polleras entonces voy así a esos acontecimientos”. Esta fue la respuesta de una guía que estudia ingeniería civil y para ella resulta incómodo trabajar con el traje de chola paceña. (P. Patzi, comunicación personal, junio 2015).

A partir de las respuestas, se puede notar que hay varios factores por los cuales no utilizan la pollera y manta todo el tiempo. La mayoría de las guías respondieron que era por incomodidad o por falta de costumbre, otras contestaron que cuando se visten de pollera están acostumbradas a llevar muchas joyas, maquillaje, prendas coloridas, y otros elementos característicos de la chola paceña fashion, y que si tuvieran que ir a estudiar o a trabajar de cholas paceñas lo harían así (es decir de forma más ostentosa); sin embargo vestir todos los días de esa forma es más costoso. Pocos fueron los casos que respondieron que se sentían discriminadas u observadas por otros.

La versatilidad en la indumentaria de las guías o cholas paceñas fashion es producto de la globalización; la cual ha “eliminado” las fronteras mediante la tecnología, economía, política, etc. Dice García Canclini (2000) en su libro *La globalización: ¿productora de culturas híbridas?*:

El desarrollo tecnológico, sobre todo los satélites y la informática, contribuyeron a crear en las dos últimas décadas un mercado económico y financiero mundial, donde la producción se desterritorializa (marcas como Peugeot, Ford y Nissan debilitan su asociación originaria con Francia, Estados Unidos y Japón, en tanto sus coches son producidos en muchos países; lo mismo puede decirse de Benetton y Christian Dior para la ropa, o de las cadenas globalizadas de Fast

Food, con la particularidad de que en estos casos, a veces, la globalización incluye adaptaciones a estilos locales) (García Canclini, 2000, p. 4).

La última frase “la globalización incluye adaptaciones a estilos locales” representa la dinámica de la identidad de la chola paceña fashion, pues ella adapta la vestimenta, formas de ser y costumbres de la cultura occidental a la andina.

Un caso que demuestra lo dicho es la modelo de ropa para chola Estefanía Camargo. Ella es hija de una chola tradicional y comentó que sólo viste de pollera para modelar, pero que utiliza con mayor frecuencia o comodidad el pantalón; le encanta hacerlo al estilo K-Pop, proveniente de Corea, una nueva tendencia en ropa, accesorios y canciones. En este caso se podría hablar de tres culturas en una misma persona: la aymara (por ser descendiente de ésta), la paceña (por haber nacido en la ciudad de La Paz) y la coreana (por adaptar las costumbres modernas de ese país a las suyas) (Anzoleaga, 2022, p. 29).

Martín-Barbero en su texto *Dinámicas Urbanas de la Cultura* (1999) indica que ya no existe una diferencia entre lo urbano y popular, ahora se están produciendo hibridaciones que hacen más complicado hallar términos definitorios para cada denominación que antes era más clara, y al tratar de dar una definición, se puede excluir algo nuevo e importante en esta dinámica de culturas de los tiempos actuales (Martín-Barbero, 1991).

2.1 El concepto de belleza para una chola paceña fashion

Tomando en cuenta que la chola paceña fashion es alguien a quien le gusta innovar, mostrarse ante las cámaras, maquillarse y estar siempre a la moda, especialmente cuando se viste de pollera, es importante saber qué significa la belleza para ella.

La mayoría de las entrevistadas afirmó que una chola paceña tiene que ser robusta para ser bella, porque de lo contrario su traje “se la comería” (I. Flores, comunicación personal, julio 2015). Sin embargo, esta apreciación se contradice con los corsés que utilizan, ya que estos reducen la cintura, lo que conlleva modelar un cuerpo con las medidas 90, 60, 90.



Figura 2: Guía o chola paceña fashion en la Entrada folclórica del Gran Poder. Fuente: Daniela Anzoleaga, La Paz, 2018.

Por otro lado, Rosario Aguilar (comunicación personal, julio 2015), de “Promociones Rosario” (modelaje para cholas de La Paz), relacionó la belleza de la chola paceña con la personalidad y la esencia: “Es aquella mujer coqueta, para mí la mujer de pollera es belleza indígena autóctona que muestra sus aptitudes, vestimenta, elegancia, gallardía, sonrisa y también aquella mujer sacrificada. La mujer de pollera es totalmente íntegra, es luchadora, trabajadora”.

Este concepto define más que todo la esencia y la relación de la chola paceña con fuerza y lucha, como menciona Barragán (1996):

El posicionamiento estético de la mujer de pollera fue un patrón a seguir por las mujeres indígenas que llegaban a la ciudad de La Paz por diversos motivos: como servidumbre, vendedoras o comerciantes con el consecuente resultado de una ‘indianización’ de la pollera (Barragán, 1996, p.56).

La experiencia de otra guía y modelo de ropa para chola paceña tuvo que ver justamente con su concepto de belleza: “Lo habitual es que quieren ver chollitas con un poco más de peso, alguna vez una compañera de trabajo me dijo:

‘Pero si tú eres delgada ¿cómo te vistes de pollera?’, porque cuando me vestía de chola me hacían poner una chompa adentro para que aparente más cuerpo” (E. Choque, comunicación personal, julio 2015).

Otras respuestas de las cholas paceñas fashion hicieron énfasis en la belleza interior. Para ellas una cholita es bella por su humildad, sencillez, alegría, carisma, también por ser respetuosa y única.

2.2 Con qué mundo se identifican más: ¿andino u occidental?

A pesar de que las cholas paceñas fashion no utilizan todo el tiempo la pollera, se sienten más cercanas e identificadas con el mundo andino que con el occidental porque, según comentaron, está en su sangre y en sus tradiciones que heredaron de sus padres y abuelos. Ninguna de ellas nació en un pueblo indígena originario, y no visten todos los días con polleras y mantas, pero se autodenominan como cholas paceñas.

Respecto al término “fashion”, una parte de las guías no lo había escuchado, pero otras sí lo conocían y era un término común en su entorno. Para ellas este concepto significa estar a la moda. Sin embargo, es importante diferenciar lo que es ser una chola a la moda de una chola fashion.

Estar a la moda se relaciona más con innovar dentro de los parámetros establecidos y permitidos para una chola, como utilizar ropa más colorida, mayor cantidad de pliegues en la pollera, joyas de diferentes colores, etc. Por otro lado, la chola fashion innova con elementos de la cultura globalizada que por lo general son traídos del exterior y los fusiona al estilo andino (por ejemplo, blusas con manga kimono), por eso se utiliza la palabra “fashion” en inglés, que en español significa “moda”. Además de ello, transgreden lo establecido al usar atuendos más sensuales, como los corsés con escotes o las mantas transparentes.

Entonces, la identidad de las guías se analiza desde su proceso histórico. Por un lado, la colonización, época en la cual las mujeres indígenas tuvieron que adoptar usos y costumbres españoles, como ser la religión católica (sin dejar de lado las creencias aymaras) o la moda (adopción de la manta y la adaptación de la falda española a la pollera). En otro sentido, la identidad cultural de las cholitas paceñas se ha visto influenciada por la modernización y/globalización, con la adopción de algunas características del siglo XX, ya sea el idioma inglés, moda occidental, etc.” (Anzoleaga, 2022, p. 31).

El teórico Stuart Hall describe ese conflicto de identidades de la siguiente forma:

La cuestión de la ‘identidad’ está siendo vigorosamente debatida en la teoría social. En esencia, el argumento central es que las viejas identidades que estabilizaron el mundo social durante tanto tiempo se hallan en declive, lo que da origen a otras nuevas y fragmenta al individuo moderno concebido como un sujeto unitario (Hall, 2010, p. 363).

De la misma forma, Cesar Llanque habla de la identidad fragmentada, pero en el caso específico de la chola paceña:

Hallamos un proceso de identidad dentro de un marco cultural en constante transformación: adopción de bienes, objetos (cosméticos), status y roles en la corporeidad de la “chola paceña mestiza” y “chola paceña urbana”, pero al mismo tiempo, hallamos el mantenimiento de algunos rasgos y/o peculiaridades en su indumentaria que se mantienen desde hace bastante tiempo. En este sentido estamos hablando exactamente de una identidad “fragmentada y fracturada”, por una parte, de lo tradicional, productos de “una historización radical” en procesos de transformación (Llanque, 2010, pp. 538-539).

Estos conceptos se asemejan a lo dicho por Martín-Barbero sobre lo difícil que es diferenciar ahora entre lo urbano y popular de las hibridaciones culturales que existen actualmente.

A propósito de tocar el tema de hibridaciones, una guía mencionó que se identifica con ambos mundos, pues siente que ha crecido en una sociedad que comparte tanto el mundo andino como el occidental y no podría autoidentificarse con una sola cultura: “Me identifico con ambos mundos porque vivimos en un país que realmente tiene influencias occidentales muy marcadas en nuestro diario vivir; sin embargo, también hemos sabido acoplar nuestras raíces indígenas porque somos y fuimos parte de estas” (E. Chuquimia, comunicación personal, julio 2015).

Este último es un ejemplo de la identidad fragmentada, pues la chola paceña fashion tiene un sentido de pertenencia al mundo andino por sus tradiciones familiares, pero no es el mismo que el de sus madres, ahora esa identidad se transforma en algo más moderno con nuevas formas de ser y vestir, y con un gusto particular por elementos extranjeros.

En ese sentido, no hay que olvidar que la cultura está en constante cambio, trasciende y se transforma a lo largo de los años para permanecer; de lo contrario podría estancarse y desaparecer. Sin embargo, en el caso de la chola paceña hay elementos que no deberían transformarse por completo, por ejem-

plo la pollera, sin ella una mujer ya no sería vista como una chola tal cual la conocemos.

La chola paceña fashion está fusionando su cultura aymara con la globalizada, pero la preocupación de los sectores más conservadores es si todos estos cambios podrían eliminar la esencia de la chola paceña.

3. La chola paceña fashion en el Gran Poder

Uno de los grandes escenarios donde se dio y se da a conocer la chola paceña fashion, como se mencionó anteriormente, es la Entrada folclórica del Señor Gran Poder. ¿De dónde proviene esta festividad? Dicha entrada aglutina la mayoría de las danzas folclóricas de Bolivia, pero en sus comienzos se la conocía como la celebración patronal en honor al Cristo de los Tres Rostros (llevada a cabo en el barrio de Ch'ijini de la ciudad de La Paz), que posteriormente dio origen a la fiesta del Gran Poder como la conocemos hoy (Delfín et al., 2009).



Figura 3: Imagen del Señor del Gran Poder, en la Entrada folclórica.
Fuente: Daniela Anzoleaga, La Paz, 2018.

Bailar por devoción y tener esa pasión por el folclore son aspectos que caracterizan a una chola paceña tradicional, un sentimiento que no es ajeno para las fashion, quienes respondieron sentirse muy emocionadas al bailar:

“Se siente una alegría, especialmente al pasar por la iglesia, hay otro lugarcito que es característico en los ensayos, abajo del Puente Abaroa, te sientes diferente, cuando suena la banda, te retumba todo, la emoción. Esa emoción que se siente cuando la gente grita ‘Vamos Judith’” (J. Quisbert, comunicación personal, julio 2015).

“Me gusta el folclore y las danzas típicas bolivianas, además porque vengo de una familia folclorista que participa en diferentes actividades de La Paz, y en cuanto se me presentó la oportunidad de participar en el Gran Poder, lo hice y lo sigo haciendo hasta ahora” (E. Chuquimia, comunicación personal, julio 2015).

“Desde los 15 años bailo. Entré al Gran Poder por una promesa que le hice al Tatita; también porque me gusta mucho bailar” (I. Flores, comunicación personal, julio 2015).

Este último comentario refleja la devoción y el sentido de pertenencia que caracteriza a sentido de pertenencia que caracteriza a las guías, pues todas mencionaron que bailan por devoción, no asisten a las recepciones y misas por obligación, sino porque realmente tienen deseos de participar y por las promesas que hacen al señor del Gran Poder. A todo esto, se suma la tradición familiar de las guías que conlleva participar en la festividad.



Figura 4: Guías bailando en el Gran Poder. Fuente: Daniela Anzoleaga, La Paz, 2018.

En la Entrada del Gran Poder las guías no solo mantienen las tradiciones en sus formas de ser, sino también en su vestimenta, la cual tiene que ser conservadora y debe respetar los parámetros establecidos (no mostrar los hombros o mantener la pollera debajo la rodilla), aunque esto último está siendo más controlado por la Asociación de Conjuntos Folclóricos del Gran Poder, ya que

algunas guías trataron de ir más allá de lo establecido al usar escotes o mantas transparentes.

Con todo este análisis y a partir de las respuestas de las propias guías, se puede decir que las cholas paceñas fashion aún se encuentran en un proceso de auto-identificación sociocultural, ya que son una fusión de ambos mundos: andino y occidental. Sin embargo, sus raíces están fuertemente arraigadas a lo andino, pues su ascendencia étnica es aymara, ya que reconocen como propios los usos y costumbres de sus antepasados, como define el siguiente concepto:

La ascendencia étnica se entiende como el sentido de pertenencia que tiene una determinada comunidad, pues los miembros de estos grupos se distinguen de los miembros de otros porque reconocen a sus antepasados y a sus rasgos culturales –la lengua, usos y costumbres, religión, etc.– (Wade, 1994, citado en Bucheli & Cabela, 2006, pp. 8-9).

Lo que diferencia a las guías de otras cholas paceñas son las maneras de apropiación y sentido de pertenencia; construyen su identidad en una ciudad donde, por ejemplo, la influencia de la moda norteamericana y europea está presente y es accesible para todos.

Las cholas paceñas fashion han logrado acomodar sus costumbres y tradiciones, inculcadas por sus familiares, al mundo globalizado en el que viven, sin evitarlo, pero tampoco dejándose influenciar demasiado por aquella “cultura dominante”.

3.1 Diferencias y similitudes de la chola paceña fashion con otras cholas

3.1.1 Chola paceña fashion y la chola paceña tradicional

Una de las similitudes fundamentales es que ambas tienen ascendencia aymara, y se las considera cholas paceñas. En su mayoría, la chola paceña tradicional es madre de la cholita fashion.

Sin embargo, una de las diferencias que se puede mencionar es que la chola tradicional utiliza la pollera todos los días, y estar a la moda o usar las últimas tendencias no está entre sus objetivos. Por otro lado, la chola fashion solo usa la pollera para eventos especiales y lo hace de una forma más extravagante y sensual, esto incluye las joyas, el maquillaje, el peinado y algunos accesorios, pues

se pudo notar que algunas guías lucían el cabello teñido de otro color, tatuajes en la espalda, piercings en la oreja, lentes de contacto, etc.

Ambas tienen sentido de pertenencia y devoción al momento de bailar en el Gran Poder, comparten ese sentimiento de orgullo por la pollera cuando se encuentran en las fiestas folclóricas u otros eventos.

Tanto la chola tradicional como la fashion son producto de una influencia occidental, pero en el caso de la tradicional, esta influencia se produjo hace siglos; en cambio, la chola fashion está relacionada a una influencia occidental contemporánea (que sería a partir de la globalización) y en un aspecto transgresor hacia su cultura aymara, es decir que “rompe” con algunas normas, por ejemplo, con el uso de mantas transparentes (Anzoleaga, 2022, p. 40).

Beatriz Villa Gómez Cajías, editora general de la revista *La Fiesta* explica las formas de vestir de la chola tradicional:

Son más conservadoras en cuanto a la moda, pero eso no quiere decir que no sean fashion, yo creo que son fashion porque también buscan estar con las últimas tendencias de la moda, la característica es que no transgreden tanto lo establecido. En cambio las nuevas generaciones tienden a ser más irreverentes y últimamente se ha visto el caso de los escotes, transparencias, del uso de corsés y todo, que ha causado cierto malestar en el mismo ámbito del Gran Poder a nivel de la Asociación. (B. Villa Gómez, comunicación personal, julio 2015).



Figura 5: Guías de naranja junto con una chola paceña tradicional de rosado.
Fuente: Daniela Anzoleaga, La Paz, 2015.

3.1.2 Chola paceña fashion y chola antigua

La gran diferencia y más importante en este caso es que la chola paceña fashion o guía es una mujer de ascendencia aymara, mientras que la chola antigua es una mujer de la urbe paceña disfrazada de chola, no tiene raíces aymaras cercanas y tampoco los mismos usos y costumbres que la guía. La chola antigua baila, en su mayoría por diversión, pero no por tradición folclórica familiar o devoción.

La chola antigua en la Entrada del Gran Poder es una representación de las mujeres de pollera de antaño (cholas paceñas desde el siglo XIX y principios del siglo XX).

Cabe destacar que en el Gran Poder, la vestimenta de la chola antigua es más estilizada y más colorida de la que en realidad se utilizaba en siglos pasados. El estilo colorido en las prendas es algo que comparte con las cholas paceñas fashion.



Figura 6: Cholas de antaño en el Gran Poder.
Fuente: Daniela Anzoleaga, La Paz, 2018.



Figura 7: Cholas paceñas fashion, en el Gran Poder.
Fuente: Daniela Anzoleaga, La Paz, 2018.

3.1.2 Chola paceña fashion y china morena

Al igual que la chola antigua, la china morena no tiene ascendencia aymara alguna. Es una mujer de la urbe paceña, que simboliza a una chola pero con un atuendo totalmente estilizado, la mayoría no baila por tradición familiar o por devoción.

En ese punto es necesario recalcar que el Gran Poder comenzó siendo una fiesta patronal; por ello, los primeros grupos que fueron parte de esta fiesta eran del área rural, pero con el pasar de los años se unieron a la Entrada sectores

urbanos de la sociedad paceña, como empresarios, comerciantes, empleados públicos y otros.

En el baile de la morenada existe la “figura” o china morena, que es la representación de una chola, pero de una forma más estilizada (Ramos, 2010, p. 374), y las mujeres que bailan de chinas morenas no tienen ascendencia aymara. “... con la afirmación de Cajías, las mujeres que participan en la danza de la morenada y son Figuras, o llamadas Chinas Morenas, pertenecen a un grupo social mestizo, fuera de la sociedad del Gran Poder” (Ramos, 2010, p. 373).

Sin duda, entre la chola paceña fashion y la china morena existen más diferencias que similitudes, la primera es hija o nieta de aymaras y en el baile muestra su esencia y raíces culturales. Sin embargo, se ha podido observar que en las pasarelas, las cholos fashion utilizan blusas escotadas y corsés al estilo de las chinas.



Figura 8: Chola paceña fashion bailando en el Gran Poder. Fuente: Daniela Anzoleaga, La Paz, 2018.



Figura 9: China morena. Fuente: página web Bolivia Informa, 2017.

4. Pasarelas y nuevos diseños para indumentaria de chola paceña

Las pasarelas son el sitio por excelencia donde la chola paceña fashion puede lucir todo tipo de prendas que no están permitidas en el Gran Poder. Es en

el modelaje donde puede desinhibirse y lucir incluso las nuevas tendencias en centros (prenda interior de una chola paceña).

Además, su forma de modelar no es como la de una mujer occidental, las cholitas fashion mueven más las caderas para que la pollera se luzca y se vean los centros; utilizan elementos extranjeros, como abanicos, para dinamizar el modelaje; incluso algunas mueven sus manos al estilo del baile árabe, haciendo ondas en el aire.

Respecto a los diseños, lo que está de moda son las mantas transparentes, corsés, blusas estilo bobito (largas y anchas de la parte de la cintura, llegando a tapar parte de la pollera) y blusas con manga kimono (como en la cultura oriental).

Una de las diseñadoras de ropa para chola paceña, Erika Centellas, comentó que ella elabora mantas con “estampados animados”, algo poco común que les gusta usar a las cholitas fashion debido a sus dibujos alegres. Erika también refirió que su madre era “pollerera” (como se denomina a las diseñadoras de ropa para chola) y que antes utilizaban hilos para los flecos que caían de las mantas, ahora son de tela (E. Centellas, comunicación personal, agosto 2015).



Figura 10: Diseños de Erika Centellas (a la izquierda, la manta con estampado animado). Fuente: Daniela Anzoleaga, La Paz, 2015.

Los zapatos tampoco son ajenos a la moda, pues entre las nuevas tendencias está el taco un poco más alto y con luces de colores para que, al bailar o modelar, se enciendan y muestren los diferentes colores que combinan con el atuendo de la chola fashion, incluso la diseñadora mencionó que junta algunos elementos de la moda occidental con la andina:

Yo veo qué es lo que más puedo vender, en damas veo qué modelos están saliendo y los pongo en Cholita [...] todo lo extrañito lo estoy poniendo para cholita porque he visto que las cholitas ahora son de vestido (es decir, que utilizan pantalón) y a la vez de cholita entonces buscan novedades, lo último (C. Quispe, comunicación personal, agosto-2015).

En ese sentido, el análisis de García Canclini es muy pertinente, él comenta que a partir de la globalización se busca “reconvertir” un patrimonio para reinsertarlo en el mercado: “(...) se encuentran estrategias de reconversión económica y simbólica en sectores populares: los migrantes campesinos que adaptan sus saberes para trabajar y consumir en la ciudad, o vinculan sus artesanías con usos modernos para insertar a compradores urbanos” (García Canclini, 2000, p.10).

Respecto a las modelos, muchas de ellas fueron invitadas por la Alcaldía de La Paz o por Promociones Rosario para lucir las prendas, y es que las cholas paceñas fashion, por ser guías y la cara de la fraternidad, también llaman la atención de autoridades o medios de comunicación.



Figura 11: Cholas paceñas fashion modelando prendas de moda para chola.
Fuente: Daniela Anzoleaga, La Paz, 2015.

Como ejemplo está el caso de una de las guías que a la vez es modelo y presentadora de televisión:

La Alcaldía me ha invitado, era un evento de la misma Alcaldía estaba realizando y había cholitas de diferentes programas de televisión. Esa fue la única vez que modelé, me gustó mucho pese a que no sabíamos mucho de modelaje. Un tiempito estaba de moda el Kipiur que son mantas caladas, entonces igual se dejaba ver la blusa. Las pollereras, que se hacen llamar ahora diseñadoras, marcan esas tendencias (J. Quisbert, contacto personal, julio 2015).

Por otro lado está el comentario de Ana Yugar, una de las guías de la fraternidad Señor de Mayo Transporte Pesado, que baila y modela hace varios años:

La primera vez que subí al escenario sentí nervios, no hay que hacerlo tan sexy como hacen otras modelos porque es diferente modelar de chola, hay que mover la pollera, sexy pero no vulgar para mostrar la manta, centros, hasta calzados. Hay formas de mostrar, no es así no más; las mantas abrirlas, cerrarlas, no es como las señoritas de vestido que en su pasarela es todo recto (A. Yugar, contacto personal, julio 2015).

También hubo comentarios sobre una modificación en los trajes que podrían tergiversar la esencia de la chola paceña, atuendos que por ser muy sensuales ya no mostraban la cultura aymara, sino más bien la occidental, y esto se pudo ver en la Entrada del Gran Poder. Es por ello que comenzaron las prohibiciones en el evento folclórico.

Hubo algunos diseñadores que modificaron completamente los vestuarios. El 2013, para una recepción de la Entrada del Gran Poder, quisieron vestir a las guías al estilo de la chola antigua con botas, polleras y corsé, no había manta, solamente un tapado en la parte de atrás como un torerito y entraron así, era para su recepción. Las bailarinas parecían como en algunas películas, como *Can Can*³, solamente el corsé y unas polleras, o solamente estaban con las mantas en las manos y un corsé, ahí fue la primera observación (E. Choque, contacto personal, julio 2015).

Había transparencias, no solamente en las mantas, sino en las polleras, usaban centros y encima una pollera transparente, también los centros. Lo habitual es que utilicen los centros bordados, pero han estado utilizando los centros transparentes que no parecen más que una tela de cortina y con un encaje o una cinta (E. Choque, contacto personal, julio 2015).

Las mantas transparentes, corsés, o telas en la espalda al estilo “torero” se utilizan en algunas pasarelas; sin embargo, no se percibió los controversiales centros o polleras transparentes. Lo que sí se pudo ver en las pasarelas fue modelaje de centros.

3 Baile de cabaré francés de la década de 1830.



Figura 12: Cholas paceñas fashion modelando centros. Fuente: Daniela Anzoleaga, La Paz, 2015.

Claramente hay elementos que distinguen a la chola paceña y, si se llega a prescindir de ellos, entonces se puede modificar y tergiversar la esencia misma de la chola paceña.

A pesar de que los diseños actuales han causado preocupación, también generaron admiración, sobre todo a nivel internacional. Se ha visto últimamente trajes inspirados en la vestimenta de la chola en las grandes pasarelas de alta costura, como ser la semana de la moda en Nueva York, o como ya se mencionó, diseños de Valentino inspirados en la pollera.

Si bien la imagen de la chola paceña se ha ido transformando a lo largo de los años, es importante destacar aquellos elementos que distinguen a una chola paceña, como ser pollera, manta, sombrero y trenzas.



Figura 13: Maquillaje de cholas fashion. Fuente: Daniela Anzoleaga, La Paz, 2018.

5. Luces cámara y acción, la chola paceña fashion en los medios de comunicación

Entre los medios de comunicación en los que se destaca la imagen de la chola paceña fashion están: calendarios donde, al igual que las pasarelas, muestran las últimas tendencias ya sea en joyas o indumentaria; televisión, espacio donde se desenvuelven las cholitas que son periodistas y al mismo tiempo modelos; revistas de moda para chola y por último se encuentran las Redes Sociales (RR.SS.).

Lo interesante de las RR.SS. (como Facebook) es que en ellas, las cholitas paceñas fashion publican sus dos facetas. Se las ve como guías, modelos y/o periodistas con sus espectaculares atuendos de chola paceña, pero también muestran su vida cotidiana como universitarias o profesionales que utilizan pantalón y polera.

Así como en las pasarelas, en los medios de comunicación las cholitas *fashion* utilizan los atuendos que están prohibidos en el Gran Poder. Esto podría ocasionar de parte de los sectores conservadores respecto a lo que transmiten los medios:

Desde dentro de las comunidades, esos procesos de comunicación son percibidos, a la vez, como otra forma de amenaza a la supervivencia de sus mundos – la larga y densa experiencia de las trampas a través de las cuales han sido dominadas carga de recelo cualquier exposición al otro- pero al mismo tiempo, la comunicación es vivida como una posibilidad de romper la exclusión, como experiencia de interacción que, si comporta riesgos, también abre nuevas figuras de futuro (Martín-Barbero, 2001, p. 7).

Los sectores tradicionalistas, como la Asociación de Conjuntos Folclóricos del Gran Poder, verán estos procesos de comunicación como una amenaza a la identidad de la chola paceña. Sin embargo, otros sectores, como las y los diseñadores de moda chola, verán estos procesos como una nueva reconfiguración de la chola que no dejará sus raíces, pero que transformará algunas de sus costumbres, como ya lo hizo, sin que esto afecte su esencia, ni su cultura (Anzoleaga, 2022, p. 34).

Por último, después de lo observado en los medios de comunicación, sobre todo en la televisión, calendarios y revistas, la indumentaria que utilizan las cholitas paceñas fashion es similar a la de las pasarelas, es decir, moda extravagante y bastante maquillaje. En estos espacios no tienen prohibición de usar

ciertos elementos que podrían ser transgresores para la imagen de la chola paceña.



Figura 14: Chola paceña fashion periodista, cubriendo la Entrada del Gran Poder. Fuente: Daniela Anzoleaga, La Paz, 2018.



Figura 15: El modista italiano Valentino con uno de sus diseños inspirado en el traje de la chola paceña. Fuente: Revista Cholitas (2014).

6. Conclusiones

Retomando la pregunta de investigación inicial: ¿Cómo se construye la identidad sociocultural de la chola paceña fashion?, este proceso se desarrolla a partir de una transformación identitaria que parte del contexto cultural en el que se desenvuelve actualmente.

Por un lado, se encuentran las tradiciones familiares y culturales con las que ha crecido. El folclore, la fiesta y devoción por el señor del Gran Poder, entre otras, están fuertemente arraigadas en la chola paceña fashion, y esto se percibe en el momento en que utilizan la indumentaria de una mujer de pollera en eventos especiales, como las bodas, bautizos, fiestas, etc. Por otro lado, está la vida cotidiana de ellas, que gracias a que pudieron acceder a una educación formal (en muchos casos sus madres no lograron esto), se les abrieron las puertas al mundo universitario y laboral. Esto al mismo tiempo les abrió paso para conocer nuevos lugares de la urbe paceña, donde no se acostumbra a ver a mujeres utilizando pollera, por lo que tuvo que optar por utilizar jeans.

Al mismo tiempo, ingresó al mundo globalizado de la cultura pop, se interesó por las nuevas tendencias del exterior, y esto generó que rescatara y fusionara características de ambos mundos: occidental y andino.

Esta fusión se pudo notar, en primera instancia, en la Entrada del Gran Poder, donde las cholos paceñas fashion, en papel de guías de las fraternidades de moronada, mezclaron la indumentaria y otros elementos que utiliza la chola con los que usa una mujer occidental de la urbe paceña. Este aspecto alejó la imagen conservadora que muestra la chola para exportar una imagen más sensual. Por ello se produjeron las prohibiciones en el Gran Poder, pues se trata de un espacio que fue declarado Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad, entonces hay ciertas reglas que se deben seguir en la Entrada del Gran Poder.

Sin embargo, este hecho no impidió que en otros espacios se luzcan dichas prendas más sensuales y extravagantes, ya que otros grupos promovieron la moda fusionada; estos son: diseñadoras de ropa para chola (o pollereras), academias de modelaje, organizadores de pasarelas de moda andina, periodistas y medios de comunicación (principalmente las revistas). Ese proceso llevó la moda de ropa para chola a un nivel internacional.

En ese sentido, la chola paceña fashion construye su identidad sociocultural en una sociedad con una importante influencia cultural aymara y una fuerte influencia globalizada. Esto se nota en sus particulares gustos por la cultura pop extranjera, pero también por su gran sentido de pertenencia hacia sus raíces aymaras.

Por ello, esta nueva chola paceña, denominada fashion, forma parte de ambos mundos, tanto del occidental como del andino. Demuestra que no es necesario vestir la pollera todos los días para sentirse una chola verdadera, además, sus raíces y sus valores culturales siempre serán aymaras.

El dinamismo de la cultura aymara y de la globalización generarán cambios estéticos, pero mientras la pollera, la manta y el sombrero, entre otros elementos, no sean completamente transformados o dejen de utilizarse; no cambiarán el sentido y el ser de una chola paceña (Anzoleaga, 2022, p. 45).

Recibido: abril de 2023
Aprobado: mayo de 2023

Referencias

1. Anzoleaga, D. (2022). *Transformación Identitaria de la chola paceña fashion. Perspectivas sobre la chola paceña, entre danzas y pasarelas*. La Paz: Carrera de Ciencias de la Comunicación de la Universidad Católica Boliviana “San Pablo” y Plural Editores.
2. Barragán, R. (1996). Los múltiples rostros y disputas por ser el mestizo. En H. D. Ruiz (Ed.), *Seminario Mestizaje: Ilusiones y Realidades*. La Paz: MUSEF.
3. Barragán, R. & Cárdenas, C. (2009). *El Gran Poder: la morenada*. La Paz: Instituto de Estudios Bolivianos.
4. Bolivia Informa. (7 de agosto de 2017). El traje de la China Morena, una creación travesti de principios de los años 70. *Bolivia Informa*. <https://bo.reyqui.com/2012/02/el-traje-de-lachina-morena-una.html>
5. Bucheli, M. & Cabela, W. (2006). *Encuesta Nacional de Hogares Ampliada: Perfil demográfico y sociológico de la población uruguaya según su ascendencia racial*. Fondo de Población de las Naciones Unidas; Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo; Instituto Nacional de Estadística. Consultado en <https://tinyurl.com/u9jrapm>
6. Cajías, F. (10 de junio de 2001). El lenguaje social de la fiesta del Gran Poder. *El Juguete Rabioso*, (34), 4-5.
7. De Sousa, F. (2007). *Introducción a la historia de la indumentaria en España*. Madrid: Istmo. <https://tinyurl.com/ulpu5cj>
8. EFE (30 de mayo de 2016). La elegancia de las “cholitas” bolivianas llega a la Gran Manzana. *Los Tiempos*. <https://www.lostiempos.com/click/moda/20160530/elegancia-cholitas-bolivianas-llega-gran-manzana>
9. Erbol (12 de junio de 2014). Prohíben a las cholas usar corsés en la entrada del Gran Poder. *Erbol* http://www.erbol.com.bo/noticia/cultura/12062014/prohiben_cholas_usar_corset_en_la_entrada_de_gran_poder
10. García Canclini, N. (2000). La globalización: ¿productora de culturas híbridas? En Encina, J. & M. Montañés S. (Coords.). *Construyendo colectivamente la convivencia en la diversidad: los retos de la inmigración* (pp. 81-94). Universidad Libre para la Construcción Colectiva. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2010951>

11. Hall, S. (2010). La Cuestión de la identidad cultural. En Restrepo, E., Walsh, C. & Vich V. (Eds.), *Sin Garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 363-404). Envi3n Editores. <http://www.ram-wan.net/restrepo/identidad/la%20cuestion%20de%20la%20identidad%20cultural.pdf>
12. Kapl3n, M. (1985). *El comunicador popular*. Quito: Ciespal.
13. La Prensa (12 de mayo de 2013) Gu3as de Gran Poder se lucen en Calendario. *La Prensa*. <https://www.entradasfolkloricas.com/2013/12/guias-de-gran-poder-se-lucen-en.html>
14. Llanque, C. (2010). El nuevo status social de la “chola paceña mestiza” y la “chola paceña urbana”. En *Repensando el mestizaje: Anales de la XXIII Reuni3n Anual de Etnolog3a* (2.a ed.) (pp. 533-546). Museo Nacional de Etnograf3a y Folklore. <https://dokumen.tips/documents/la-chola-pacena-musef.html>
15. Mart3n-Barbero, J. (1984). De la comunicaci3n a la cultura: Perder el “objeto” para ganar el proceso. *Signo y Pensamiento*, 2(5), 17-24. <https://www.javeriana.edu.co/signoyp/pdf/0501.pdf>
16. ----- (1991). Dinámicas urbanas de la cultura. En *La ciudad: cultura, espacios y modos de vida*. Revista Gaceta de Colcultura #12.
17. ----- (2001). La globalizaci3n en clave cultural: una mirada latinoamericana. En *Los desaf3os de Am3rica Latina: cultura y globalizaci3n*. Renglones, (53).
18. Mendoza, D. (2009). *La chola paceña: S3mbolo de identidad paceña*. La Paz: Gobierno Aut3nomo Municipal de La Paz - Agencia Espa3ola de Cooperaci3n Internacional para el Desarrollo.
19. Mignolo, W. (1995). Occidentalizaci3n, imperialismo, globalizaci3n: herencias coloniales y teor3as postcoloniales. *Revista iberoamericana*, 6, 27-40. <http://revistaiberoamericana.pitt.edu/ojs/index.php/Iberoamericana/article/viewFile/6392/6568>
20. Paredes, R. (1981). *El arte folkl3rico en Bolivia*. La Paz: Librer3a Editorial Popular.

21. Radio semáforo (16 de diciembre de 2011). Gran Poder, la pasarela de la moda “chola”. *Radio semáforo*. <http://radiosemaforo.blogspot.com/2011/12/gran-poder-la-pasarelade-la-moda.html>
22. Ramos, G. (s. f.). *Construcción de identidad en la entrada folclórica del Señor Jesús del Gran Poder: danza de la Morenada*. Consultado en <https://www.yumpu.com/es/document/view/21870994/construccion-de-identidad-en-la-entrada-folkorica-del>
23. ----- (2010). Las Galias, cultura e identidad con estilo en la danza de la Morenada. En *Anales de la XXIV. Reunión Anual de Etnología*, (pp. 371-379). Museo Nacional de Etnografía y Folklore.
24. Revista Cholitas (mayo de 2014). La fiesta del Gran Poder inspira a Valentino, el ícono de la Alta Moda italiana. *Revista Cholitas*. 12, 15-19
25. Rodríguez Venegas, M. (2014). Transgrediendo la mirada. Confluencias entre moda, género y arte. *Pensamiento Americano*, 7(12), 106-124.
26. Romero, D. y Fernández, D. (2009). La chola paceña, ícono de la festividad del Señor del Gran Poder. En *Racismo de ayer y hoy: Bolivia en el contexto mundial: Anales de la XXII Reunión Anual de Etnología*, Vol. 2 (pp. 517-524). <https://tinyurl.com/vvvze89>
27. Zapana, V. (7 de junio de 2019). Gran Poder: prohíben encajes, tacos altos y escotes en traje de chola paceña. *Página Siete*. <https://www.paginasiete.bo/sociedad/gran-poder-prohiben-encajes-tacos-altos-y-escotes-en-traje-de-chola-pacena-EDPS220411>

Ideas y pensamientos

Identidad boliviana: entre la realidad y la ilusión

Bolivian identity: Between Reality and Illusion

*Ignacio Rodrigo Vera de Rada**

Resumen**

Este ensayo, que es el resultado de una tesis para programa de maestría de Teoría Crítica en el CIDES-UMSA, explora el problema de la identidad nacional boliviana desde perspectivas sociológicas y psicológicas. Parte de la tesis de que la nacionalidad boliviana es una entelequia que sirve para sedar la mentalidad colectiva, proclive al desencuentro y la crisis existencial. El asunto se cruza con los temas sobre mestizaje, que en Bolivia son el meollo de conflictos sociales y políticos desde hace mucho tiempo. El ensayo se apoya en las ideas que sobre la nación y la nacionalidad tienen algunos pensadores liberales como Popper, Savater o Vargas Llosa. Al final, se hace un examen sobre si la nacionalidad boliviana realmente existe en un plano objetivo, o si es producto solamente del deseo y la subjetividad de los bolivianos.

Palabras clave: Identidad; nacionalidad; bolivianidad; democracia; liberalismo; mentalidades colectivas.

Keywords

Identity, nationality, bolivianidad, democracy, liberalism, collective mentalities.

* Licenciado en Ciencias Políticas y en Comunicación Social por la UCB (Sede La Paz). Magister en Teoría Crítica por el CIDES-UMSA. Diplomado en Formación Docente para la Educación Superior por la UCB. Profesor de Escritura Académica y de otros cursos de formación continua en el Departamento de Cultura y Artes de la U.C.B. Columnista de prensa.

Correo electrónico: ignaciov941@gmail.com

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

Abstract

This essay, which is the result of a thesis for a master's program in Critical Theory at CIDES-UMSA, explores the problem of Bolivian national identity from sociological and psychological perspectives. It starts from the thesis that Bolivian nationality is an entelechy that serves to sedate the collective mentality, prone to disagreement and existential crisis. The issue intersects with issues of miscegenation, which in Bolivia have been at the heart of social and political conflicts for a long time. The essay is based on the ideas that some liberal philosophers such as Popper, Savater or Vargas Llosa have about the nation and nationality. In the end, an examination is made as to whether Bolivian nationality really exists on an objective level, or if it is the product only of the desire and subjectivity of Bolivians.

1. Introducción

¿Existe una identidad nacional boliviana subyacente? O mejor aún: ¿Qué es la identidad boliviana?

¿Dónde o cómo rastrearla? ¿Está en el pasado precolombino? ¿Está en la Audiencia de Charcas? ¿O en el Potosí virreinal de Arzáns? ¿Se formó a partir de las victorias de Bolívar y Sucre? ¿O ya estaba —y muy viva— en el espíritu de los guerrilleros que las precedieron? ¿Se forjó recién durante la etapa republicana, para afirmarse luego en la guerra con el Paraguay? ¿O es el resultado de todas esas etapas y procesos? ¿Es la suma de las diferencias en el tornado del tiempo, distinto de lo que pudieron significar por separado las herencias de españoles y de indios? Si así es, ¿no es tan difícil de entender que al final es un todo y nada que se diluye en el vaivén político y social que trasmuta con los años? ¿O directamente no existe? Si no existe, ¿no existe todavía o no podrá existir nunca?

Es difícil saber racionalmente qué une a los que habitan Bolivia, pero al menos se *siente* que existe algo. Es probable que ese lazo esté en el mundo de las subjetividades mucho más que en el de la objetividad.

La identidad nacional boliviana es, primero, todavía un vago sentimiento de pertenencia al territorio boliviano, y luego, más un deseo —en el mejor de los casos en proceso de construcción— que una realidad consumada. Los historiadores no han intentado nunca el análisis de la nacionalidad desde el punto de vista de la razón. Tal vez porque Bolivia —al igual que muchos países relativamente nuevos—, comparada con otros estados del mundo, es tan joven

que, al igual que una persona en la adolescencia, está todavía en trance de autodescubrimiento. En esto, puedo refrendar lo que dice José Enrique Rodó a Alcides Arguedas en su crítica a *Pueblo enfermo*: Bolivia es un pueblo niño. Si en comparación con lo que de viejo tiene este mundo las naciones más antiguas son un simple parpadeo, la “nación boliviana” en su vida republicana es apenas una fracción de segundo, una nada en el enorme arco temporal de la historia. Entonces su sociedad no está todavía cristalizada, no está consolidada, y el momento histórico no cuaja en instituciones propias.

Si el país no termina escindiéndose, puede ser que en el futuro las diferencias entre occidentales y orientales se atenúen, o que Bolivia opte por el federalismo, facilitándose la consolidación de un sentimiento nacional (no nacionalista, que es diferente) ya no anclado en el conservadurismo andinocéntrico. En el siglo XIX, Casimiro Corral escribió sobre estos asuntos, indicando que lo mejor para Bolivia sería la soberanía única, unitaria, con descentralización departamental y municipal, para el freno del despotismo y el centralismo y el desarrollo de las regiones. Probablemente esa propuesta siga hoy vigente. Porque el federalismo funciona cuando estados soberanos deciden federarse en un proyecto común, como los Estados Unidos, pero cuando nace del descontento, es un indicio de una gradual escisión.

Aunque no es menos posible que el eventual federalismo recubra solamente un cambio de élites de poder político, porque, como con acierto afirma Vargas Llosa en su *Historia de un deicidio*:

La organización centralista o federal del Estado es, como en el resto de América Latina, el origen o pretexto de la pugna que enfrenta a conservadores y liberales a lo largo de buena parte del siglo pasado, así como el clericalismo y absolutismo de los primeros y el anticlericalismo y parlamentarismo de los últimos, aunque, en la mayor parte de los casos, las diferencias ideológicas son meras retóricas que disfrazan intereses y ambiciones de personas. (Vargas Llosa, 2002, p. 23).

En el caso boliviano, durante la Guerra Federal la bandera federalista fue un subterfugio para desplazar centros de poder a otros lugares y otorgar poder a otras oligarquías, en función no de convicciones ideológicas o programáticas, sino de intereses personales o de grupo. La prueba de ello es que, al cabo del conflicto con triunfo total de los federalistas, Bolivia siguió siendo una república unitaria y centralista.

Además, no hay que dejar de decir que muchos de quienes aparentemente pretenden federalismo en realidad lo que quieren es independencia. El federalismo, para ellos, funciona solamente como una bandera eufemística de un

desarraigo de la gran comunidad, Bolivia, a la que ya no soportan sobre todo por cuestiones religiosas y raciales. Ese federalismo, eufemístico por los fines que ocultamente persigue, no procura la descentralización administrativa de todas las regiones bolivianas, sino la desvinculación política y cultural de Santa Cruz del resto del país, y dado que sus móviles son, como dijimos, fundamentalmente religiosos y raciales, no puede ser sino una expresión primitiva y cavernaria. Porque hoy el independentismo, aunque pueda sonar paradójico, es antiliberal, toda vez que generalmente se fundamenta en el nacionalismo, en las identidades cerradas y en la autodeterminación intransigente de grupos que creen que pueden desvincularse de su gran jurisdicción sin seguir una serie de pasos institucionales propios de toda democracia moderna. El independentismo, tendencia hoy predominante en varios grupos del mundo, es una de las expresiones del populismo y la demagogia; es antihistórico y regresivo.

2. Espíritu de la nacionalidad boliviana

Parecería como si la bolivianidad fuera una nacionalidad nacida en el victimismo crónico y funcionara como un sedante para explicar el sinsentido de colectividad en el territorio. Parecería como un mecanismo de defensa ante los cuestionamientos y la superioridad técnica y democrática de los demás. El verdadero ser del boliviano —su lamento, su tristeza— aflora y se disipa a la vez en el regodeo, el alcohol y el arte. Como en la fiesta barroca del periodo colonial, aquellas “mascaradas” que creaban un ambiente de relativa armonía entre los diferentes actores sociales y abigarraban las costumbres y tradiciones, es todavía hoy la fiesta el lugar donde el boliviano se disipa de su drama. La fiesta y el alcohol afirman lo que su vida le niega cotidianamente. Si en su vida ordinaria se oculta a sí mismo, en la celebración se disipa. La embriaguez hace que el siervo salte barreras y que el amo descienda de su pedestal. Porque la fiesta, en todo lugar y todo tiempo, siempre representa un regreso a un estado en que no existen diferencias, premoderno o incluso presocial, casi salvaje, en que las disputas y rencores se diluyen. Gracias a ella el boliviano se disipa, se abre y comparte con sus semejantes y con sus diferentes.

Y es curioso que un país tan triste como Bolivia tenga en su calendario tantas y tan alegres fiestas. (¿O, más bien, no será por esa congoja colectiva que las tiene tantas?). Porque Bolivia tiene pocos motivos para sentir alegría en su vida de todos los días. Sufre por problemas internos (corrupción, incapacidad de sus gobernantes, fratricidios) y externos (perdió casi todos sus pleitos y controversias internacionales: guerras, arbitrajes, juicios). La adversidad parece haberle sido impuesta. Pero lo cierto es que no existe ningún hado perverso: es el bo-

liviano mismo quien, inconscientemente, urde su infortunio. Esta adversidad destruye su autoestima y por eso se aferra solo a lo que la tradición dice que es bueno, a lo que habla bien de él, a lo que no lo interpela ni lo critica, al camino libre de espejos que lo puedan confrontar consigo mismo.

Este fenómeno se puede advertir en el recuerdo que tiene de uno de sus más grandes —y al mismo tiempo pequeños— hombres: Franz Tamayo. Su nombre está en plazas, calles, medallas, una universidad privada y una provincia de La Paz. La Casa de la Cultura también lo lleva, al igual que un concurso literario de la Municipalidad, hay varias estatuas que reproducen su semblanza y hasta hace poco su rostro estaba en los billetes de corte mayor. No ha leído sus escritos sobre sociología y moral pública, mucho menos sus proverbios ni obras poéticas, pero el país recuerda al hombre, sabe quién es. Esto se debe a que Tamayo siempre exaltó al “pueblo”³. Montaña pensante, su genio sirvió para glorificar el pasado indio y enaltecer el futuro del mestizo, y nunca puso en duda la funcionalidad de su país. Utilizando —más con buena voluntad que con aplicabilidad verdadera— la filosofía nacionalista de Fichte y Nietzsche, glorificó a la raza india, exhortó a la juventud a hacerse fuerte y osada⁴ y jamás cuestionó la bolivianidad. En las antípodas del recuerdo colectivo está su eterno adversario intelectual: Alcides Arguedas. Celebrado y leído en Europa, odiado en su lugar natal y evidentemente con un carácter amargo, Arguedas utilizó su pluma para enfrentar los entuertos de la sociedad boliviana: trazó una síntesis de su condición premoderna⁵, denunció todo lo malo y pobre del espíritu del boliviano y no vislumbró ningún futuro promisorio para aquella sociedad que, al mismo tiempo que al desarrollo de la cultura y la industria, lo había despreciado a él mismo. Entonces Bolivia sepultó al difamador, lo enterró, lo cubrió bajo un manto que para el intelectual y su obra es peor que la ignominia: el olvido. En Bolivia, pocos jóvenes saben hoy quién es y qué de bueno hizo Alcides Arguedas.

Pero este manifiesto desprecio en realidad reviste una aceptación tácita, porque el boliviano sabe que, aunque quizá con un lenguaje poco académico y en obras históricas no bien elaboradas metodológicamente hablando, Arguedas descri-

3 Sin embargo, aunque su Pedagogía está llena de una prosa altisonante con ideas algo laxas, de ninguna manera puede decirse que Tamayo fuera un demagogo con la palabra o un frívolo del pensamiento.

4 En defensa de Tamayo, hay que decir que la prédica de la energía, la osadía, el atrevimiento y la fortaleza probablemente sea nociva —o por lo menos infructuosa— para una colectividad, pero no para la individualidad. Finalmente, son esos atributos, podría decirse más espirituales que físicos, los que hacen grandes a los grandes hombres (Goethe, Bolívar, Leonardo, etcétera).

5 En palabras simples, una sociedad premoderna es una sociedad que vive atrapada en viejas discusiones y en la que antes la tradición negativa frente a la oportunidad nueva. Una sociedad en la que, para hablar con Jellinek, prima la fuerza normativa de lo normal fáctico antes que la fuerza normalizadora de la norma.

bió fielmente la realidad boliviana en muchos aspectos (culturales, políticos, sociales), pero no lo acepta. En lo íntimo, muchos bolivianos anti-Arguedas piensan como Arguedas, pero prefieren creerle a Tamayo. Arguedas es el subconsciente boliviano; Tamayo, el deseo.

Porque Bolivia todavía vive aislada no solo de los flujos migratorios y culturales, vive exilada también espiritualmente. Es un país sitiado. El boliviano —sobre todo el andino, pues probablemente la disposición agreste de su medio se trasplantó a su actitud frente a la vida— no se da fácilmente: es quisquilloso, mira con desconfianza al otro, vive en un aire de intrigas. Ese mecanismo de defensa que probablemente perfeccionó para defenderse del conquistador, la mentira, sigue latente en su diario vivir. Como no es abierto ni directo, siempre camina con cautela, es mordaz y trata de ser irónico⁶. Miedo y recelo marcan su vida laboral, familiar, afectiva, sexual. En la política, mira con duda al correligionario, pues incluso este lo puede traicionar o abandonar; la mutua desconfianza prevalece en todos los sectores (en la política, el éxito depende casi solamente de maniobras oscuras. Dice Octavio Paz: “Y en un mundo de chingones, de relaciones duras, presididas por la violencia y el recelo, en el que nadie se abre ni se raja y todos quieren chingar, las ideas y el trabajo cuentan poco. Lo único que vale es la hombría, el valor personal, capaz de imponerse”). E incluso frente a la hospitalidad o el cariño, su respuesta es la reserva, pues ignora si esos gestos son reales o simulados. Y entonces el disimulo —o a veces la mentira— se convierte en mecanismo de defensa o como peldaño para obtener algún éxito. El fingimiento se ha convertido en defecto y virtud. Pero el ensimismamiento, que lo defiende, también lo oprime, y al socorrerlo, lo trunca.

Incluso el boliviano de alta sociedad se esconde detrás de máscaras: se aferra a los pergaminos de su nombre para decir que es “alguien” en la sociedad, para preservar sus viejos privilegios. Y esta reacción es el síntoma del sentimiento de inferioridad que padece, pues, así como —según los psicólogos— el complejo de superioridad es en realidad complejo de inferioridad, el orgullo inmoderado esconde un sentimiento crónico de inferioridad. El boliviano de clase media y alta unas veces es chovinista y otras se desprende de su cultura tradicional: se afirma y se niega sucesivamente. A veces resalta el pasado indio, viste prendas con motivos autóctonos, usa accesorios con los colores vivos de la wiphala o viste tipi y sombrero de saó, y se lanza al exterior para retar con su cultura a las demás. Pero otras veces niega a la sociedad de que procede y se hispaniza, se afrancesa, se occidentaliza, para ingresar en la sociedad globalizada; sin em-

6 Como dijo un pensador alemán, la ironía, en el fondo, es el testimonio de un gran dolor.

bargo, cuando viaja y ve que hay otros más blancos, más altos y probablemente más cultos que él, su autoestima queda destruida y su corazón apasionado vuelve a la tristeza. Ama y esconde la identidad. Todo según el momento y la oportunidad.

3. Crisis identitaria boliviana: el estigma de la psicología colectiva

No es verdad, como pretende García Linera, que el boliviano en el extranjero siempre se afirma como boliviano. En realidad, muchas veces se acompleja de su gentilicio al ver que este no le ofrece el prestigio que quisiera en el nuevo medio. Entonces el boliviano realza otro tipo de identidades, otras pertenencias (pueden ser relativas a su ascendencia lejana o a su oficio), realizando, dependiendo de su interlocutor, probablemente varios cambios de identidad en solo un día. Porque toda afirmación identitaria es contingente, es el resultado de las personas que interactúan y las características sociales de un medio.

Esta forma de vivir lo lleva a no saber diferenciarse, a vivir en una crisis identitaria permanente. Y todo ello, a la tristeza. Porque desde siempre esclavos y siervos usan máscaras de orgullo para protegerse de la burla. Esto se puede ver en el más grande artista que ha dado Bolivia: Tamayo.

Escritor genial y sapientísimo, Tamayo nunca pudo develarse al medio tal como en realidad fue; sucesivamente indigenista, germanista, afrancesado, americanista, helénico, su estoico orgullo, transformado en la más bella poesía que jamás haya creado un boliviano, encierra desencuentro, soledad, dolor y pasión. Franz Tamayo resume la tragedia boliviana: su personalidad no se decanta totalmente por lo indio porque a veces se siente universal, y tampoco se desarraiga del medio porque no quiere olvidar sus raíces de bronce. Biológica y culturalmente hijo de América y Europa (Europa lo engendró, América lo parió), es el arquetipo del mestizo perdido en el laberinto de la identidad. Su indigenismo es fruto del resentimiento; su occidentalismo, del amor a la ciencia. ¿Qué persigue este hombre? Nadie lo sabe y acaso ni él lo supo. Es huérfano y está solo, pero, al final de cuentas, pensador hondísimo que entreve palingenesias, quiere vincularse con el origen del todo para triunfar. Sin embargo, al hacerlo va tras su propia catástrofe: es perenne buscador de la verdad. Quiere comprenderse él mismo y no lo logra. Como la más alta literatura de todos los tiempos, es un fracaso anticipado.

Tamayo es la roca, el hombre que lucha contantemente, Prometeo solitario en la cumbre de la montaña y lejos del mar, la realización más elevada a la que puede llegar un boliviano esforzado y consecuente. Pero es también el libelista, el vanidoso, el patriotero, el que no mide sus pasos y termina preso de la egolatría y la irracionalidad. Noble en lo más profundo del corazón, se defiende con lo más vulgar a lo que puede apelar un pensador cuando un joven escritor le hace una biografía. ¿Cómo una cabeza así de genial puede volverse tan pedestre? Sus prejuicios y complejos psicológicos y de raza terminan ganando a su racionalidad y brillantez escritural. Jamás un hombre ha guardado lo más grande y lo más pequeño de toda una sociedad como él; nunca una persona ha sintetizado toda una tragedia colectiva como Tamayo.

Franz Tamayo es la paradoja hecha carne, el espíritu acosado por sus demonios internos; este poeta no es ni indio ni blanco, es un auténtico mestizo porque no se encuentra a sí mismo. Su identidad está frustrada. El drama boliviano, con todo lo de grande y triste que posee, se resume en este espíritu contradictorio: orgullo y miseria bolivianos. En conclusión: Tamayo es Bolivia. Bolivia es Tamayo.

Un indio mirándose al espejo tratando de convencerse de que ya no es indio, el individuo de —verdadera o pretendida— clase alta aferrándose a su estirpe centenaria para permanecer en el poder, y finalmente la fiesta, donde se finge hermandad, es el fresco de lo que sucede en la sociedad. El boliviano no quiere ser ni totalmente indio ni totalmente occidental, y el que se afirma como mestizo no lo hace sino como pura abstracción; es conservador y revolucionario, libra una lucha con su igual, pero también consigo mismo, buscando el sentido de su historia y de su ser. Así, la bolivianidad termina siendo ruptura y negación, al mismo tiempo que voluntad de búsqueda y afirmación para terminar con ese estado de exilio y soledad.

El andino rural, el indio occidentalizado de El Alto, el aristócrata de Sucre o La Paz, el camba ultracatólico, librecambista y de fenotipo blanco, todos ellos padecen de ese mal psicológico que es el desencuentro con uno mismo. No pueden aceptar que su nación sea y no sea al mismo tiempo, ni que Bolivia pueda ser gobernada eventualmente por el *otro*. Las élites sociales, que creen todavía que el color de la piel debe primar en las estructuras políticas, representan la ataraxia criolla que se acarrea desde la colonia; todavía le dan importancia a la casta, al linaje, a la prosapia. Para ellas, la estirpe debe imponerse todavía en casamientos y amistades. Del otro lado, el indio, marginado secularmente, no admite que su historia pueda concatenarse con la historia

globalizada y moderna, donde los principios de la democracia y la paz pueden funcionar seguramente mejor que en las historias paralelas y compartimentadas de las culturas. En suma, ninguno logró aceptar que el mérito personal (la osadía, la fuerza, el ingenio, la creatividad) es más, mucho más que la estirpe y el resentimiento con el pasado ni, por tanto, ingresar en la modernidad de las ideas.

Ya lo dijo Diez de Medina en su *Thunupa*: “Bolivia padece sed de coherencia”. Y realmente nuestra historia es una búsqueda de origen, de procedencia. Sin embargo, por lo pronto, y para evitar mayores crisis existenciales, será mejor despedir la utopía, aceptar que la nación boliviana no existe. Porque junto con Dinesen creo que una de las mayores trampas de la vida es la propia identidad. Y, sobre todo, la identidad nacional. Es una trampa viejísima, pues desde hace decenas de miles de años el ser humano ha venido inventando mitos que lo han ido liberando de crisis existenciales o cargas de conciencia, o que lo ayudaron en el gobierno de las sociedades; uno de esos mitos es el nacionalismo, la creencia de que ciertos seres humanos encerrados en fronteras artificiales deben caminar juntos, de manera exclusiva respecto a quienes no forman parte de la tribu. Todo nacionalismo termina siendo un constructo social que sirve eficazmente para dominar y cohesionar a la tribu. El valor de la nación, al igual que el del dinero, el de las leyes y los códigos humanos o el de los derechos humanos, no existe más que en la imaginación de quienes creen fervientemente en él como un valor definitivo y absoluto.

La sociedad boliviana no es sino una relación histórica de hechos: algo que no se puede definir sino como parte del devenir humano, un devenir que hay que aceptar sin más: ambiciones, miserias, actos de altruismo, guerras, etcétera. Porque la historia nunca debe cuentas a nadie: es lo que es y así se la acepta. No hay razones telúricas ni teleológicas de la bolivianidad, existe el azar de los hechos consumados en una realidad presente que hay que asimilar. Nuevamente Octavio Paz, pero reemplazando el gentilicio mexicano: “El *boliviano* no es una esencia, sino una historia”.

La independencia boliviana fue pobre de ideas y estuvo determinada por circunstancias locales. Sus líderes —curas, militares y abogados—, que hicieron eco de las ideas de los revolucionarios franceses y estadounidenses, fueron los representantes de las oligarquías criollas que habían quedado en situación de inferioridad frente a los peninsulares. Con ellos en el mando, la sociedad compartimentada se tenía que mantener así: la sociedad cerrada no se disolvió

creando una conciencia nacional uniforme; la segunda o tercera generación nacidas en territorio boliviano no se sentían ya bolivianas...

Hoy mismo, en el siglo XXI, la política ha cambiado poco o nada respecto a esa forma de hacer política que se denunció en la novela de inicios del siglo XX. En pocas palabras, lo que hicieron Chirveches, Arguedas, Mendoza, Finot y otros escritores, fue pintar a través de ficciones las similitudes que había entre la carrera política en Bolivia y un pugilato callejero. La función lubricante del alcohol⁷, los periódicos que en realidad eran panfletos de difamación, el desprecio por la cultura y los libros, la admiración por la fortuna rápida, la tendencia a engañar, el discurso populachero que se pronunciaba en las plazas de las ciudades y en las callecitas de los pueblos, la justicia siempre a merced del régimen de turno, todas esas cosas siguen siendo en la actualidad los medios de los que el político boliviano se sirve para escalar, visibilizarse en su partido y eventualmente acceder al poder.

La independencia fue solo para los criollos; es por eso que no se pudo —ni se quiso— crear una sociedad moderna. Incluso los periodos estelares de la república (la Confederación Perú-Boliviana, la Revolución Nacional, Octubre de 1982, la llegada del MAS en 2006) no pudieron zanjar los resentimientos que hay todavía entre las clases sociales y las etnias. Aun así, o más bien por eso mismo, hay que caminar hacia adelante sin regañadientes, sin pensar que Bolivia es una nación que tiene una meta trazada por la mano del destino, pues de seguir pensando eso el boliviano continuará siendo prisionero de una mentira. La actitud crítica frente a su realidad, en cambio, lo hará libre.

4. Interpelando la historia, criticando la bolivianidad

Hay que estudiar la historia, pero no para tratar de regresar al pasado, a nuestro propio ser, sino para aprender de ella. En casi todas las revoluciones existe un afán por retomar los orígenes, la esencia de un pueblo, el utópico pacto entre los iguales; se pretende restaurar el pasado y hacerlo vivo en el presente, rectificar la historia, volver al momento inaugural, a la primigenia edad de oro, pero generalmente sin ideas viables. Es por eso que una vez en el gobierno, la revolución se hace paternalista y funda otra religión, una liturgia que hipnotiza mentes y socava la acción crítica. Al final, no es sino una farsa de regresión a formas premodernas de las que salen al aire las ferocidades.

⁷ La cultura del alcohol en la vida política boliviana sigue muy viva en la actualidad. Recientemente, verbigracia, se han hallado en diferentes ocasiones a un ministro, a un gobernador, a un dirigente y a tres legisladores, tanto del oficialismo como de la oposición, en estado de ebriedad mientras conducían vehículos o desempeñaban sus funciones públicas, en oficinas del estado.

Sabemos que pueden existir nación sin territorio y territorio sin nación. En nuestro caso, no existieron ni territorio ni nación, pues aquel fue una configuración limítrofe de la corona y esta solo una quimera de las oligarquías que lideraron el movimiento independentista. Es por eso que Bolívar se mostró escéptico de las nacionalidades hispanoamericanas. *La nación boliviana* fue una ilusión que retrasó al país y le sigue causando complejos psicológicos a nivel colectivo. Las dos culturas que en el siglo XVI se enfrentaron en Cajamarca no se pudieron fundir hasta el presente. Más al contrario, se sumieron en un dédalo de desencuentros que en el futuro fueron explotando en escaramuzas esporádicas; la rebelión indígena de 1798, la Guerra Federal, la Revolución de 1952, el referéndum de 2016 y los consecuentes conflictos de 2019, la polémica sobre el mestizaje en torno al censo, son, en realidad, la continuidad del mismo fenómeno que se manifiesta con diferente disfraz cada vez que aparece y reaparece en el tiempo. Hoy las calles de La Paz están llenas de grafitis que exhiben el desencuentro social, el subconsciente confundido, la crisis existencial colectiva; los monumentos de Colón y de Isabel la Católica, transgredidos, pintarrajeados, son el signo de ese estado psicológico. Es por ello que la salida de ese laberinto debe estar no en la asimilación de un mestizaje unificador, ni en la atomización de nacionalidades que no podrán entenderse en una filosofía plurinacional, sino en la racionalidad y la aceptación de que la historia debe orientarse hacia la civilización. En la idea de nación de Renan: un pacto social basado en la tolerancia que debe ser renovado, en palabras de San Pablo, un día a la vez. Todo pasó como debía pasar; la historia no se equivoca. Debemos aceptar la nacionalidad como una realidad positiva, como un hecho producido sin el cual ya no podríamos vivir, y no como una razón natural que tiene un fin determinado por el destino.

Y decir que la nacionalidad boliviana fue un producto artificial, no significa que Bolivia tenga que escindirse. Más bien debería mirar hacia la descentralización, pues dado que ni la geografía ni las razas la pudieron consolidar, la descentralización política y económica la podría llevar a un clima de más calma⁸. Hay que mirar cara a cara a la realidad para curarse de la fantasía. No se trata de una fraternidad entusiasta, ni de una fusión forzada impuesta a cosmovisiones y razas diferentes, sino de intereses comunes en el marco de una convivencia pacífica.

Ahora, en este mundo globalizado, se equivocaría el boliviano si tuviese como objetivo consolidar su nacionalidad y el mestizaje, pues pondría esas dos me-

8 En el momento en que escribo esto, en Bolivia comienza a revitalizar el ya antiguo debate sobre el federalismo. Es probable, empero, que se atenúe nuevamente.

tas antes que las que verdaderamente importan a las personas por ser, mucho más que bolivianas, seres humanos. Tanto a nivel colectivo como individual, lo que se tiene es el presente y no el futuro. El mañana es siempre traicionero, pues hace creer a las personas que la felicidad está en él, en un futuro radiante, “cuando la revolución se realice...”. Nuevamente Octavio Paz: “Aquel que construye la casa de la felicidad futura edifica la cárcel del presente”.

Eso de “el pueblo boliviano” no existe. Porque la colectividad es una suma de individuos con intenciones personales, con visiones propias; cada ser humano es diferente. Concepto vago, abstracto, complejo y dispar, nadie debería arrogarse la representación del “pueblo”, y menos todavía el estamento político, que es tan efímero y volátil. Hay que ver la sociedad teniendo en cuenta que los individuos, cada uno en su dimensión personal, poseen miserias, sueños, cualidades, defectos y apetitos particulares. La simplificación es una de las peores enemigas de la racionalidad y la libertad. Ahora bien, esto no quiere decir que no existan mentalidades colectivas. Estas son las que mueven a las personas como masa, como colectividad, como un todo irracional, como estudió Gustave Le Bon. Porque, así como no existen destinos predeterminados para el pueblo, este no es ni tiene por qué ser sabio o infalible. Las mentalidades colectivas generalmente son decadentes y perniciosas para la civilización. Y la sociedad boliviana, raza rebelde y triste, está construida sobre estas mentalidades que hay que tratar de remover.

Cuando los políticos hablan del pueblo lo hacen aludiendo a la parte que ellos consideran más “sana” de la sociedad, la menos viciada, la porción “buena”, y por ende la más digna de llamarse boliviana, indicando implícitamente que los demás, los “enfermos” del conjunto, son una especie de parias que no tienen nada que decir —y menos decidir— sobre los destinos del país. Lo que pasan por alto —adrede o por mero desconocimiento— es que la filosofía de la democracia hace hincapié precisamente en la inserción del “malo” incluso, del disidente⁹. Por otro lado, hablar del pueblo reproduce la infantilización de la sociedad. En una democracia aparente, el pueblo, que se cree el elegido (evocando inconscientemente al pueblo hebreo del Antiguo Testamento¹⁰), posee autonomía plena y prima frente al individuo, y por tanto este debe someterse a lo que la masa decide —o, mejor, impone—, eliminándose poco a poco la

9 “La democracia que no consiente el vicio o la estupidez humana, su pérdida voluntaria (aunque trate de prevenirla por la educación y las leyes, aunque castigue sus crímenes), no merece tal nombre... ni suele recibirlo” (Savater, 1996, p. 95).

10 Ver *La sociedad abierta y sus enemigos*, de Karl Popper.

singularización individual¹¹. Hablar del pueblo fomenta el caudillismo, toda vez que no puede haber pueblo sin “guía natural”, sin jefe, sin patriarca. Esto aniquila la meritocracia, ya que no pueden medirse fuerzas, no puede existir competencia limpia entre un individuo capaz pero ignorado por la masa y un representante endiosado, un pequeño rey o un jefe absoluto.

Pero así como es inoportuno hablar del “pueblo”, también lo es hablar de la “ciudadanía”, mas no porque este término sea excluyente —como dicen algunos—, sino más bien porque nunca llegó a consolidarse hasta el momento. Y es que hasta hoy existen muchos grupos sumidos en la pobreza material y económica, que viven al margen de la historia y la ley, sin derechos, y por tanto sin ciudadanía. La misión, no ya de los gobernantes, sino de todos, porque a este cometido pueden aportar todos, es ganar la democracia (no hablo exprofeso de recuperarla, sino de ganarla por vez primera). Transformar al boliviano de vasallo o paria en ciudadano con derechos y deberes, tanto para evitarle sufrir la arrogancia de sus gobernantes como para hacerlo responsable de su propio devenir. En una palabra: liberarlo. La ciudadanía en Bolivia es todavía un asunto pendiente del cual no se puede hablar hasta que no se la conquiste para todos.

Todavía hoy no es difícil ver intacta la continuidad (perjudicial) de la colonia en varios ámbitos, sea en sus aspectos políticos, sociales o culturales. Para combatirla hay que buscar la verdadera libertad, la que brindan la educación y la crítica constante, porque, siguiendo a Karl Popper, la civilización (la racionalidad) es el resultado de un perpetuo ejercicio de ensayo y error. Hay que creer en los cambios positivos, pero no en cambios revolucionarios que se dan de la noche a la mañana; las evoluciones positivas son graduales, progresivas e indefectiblemente lentas. Probablemente ni nosotros ni nuestros hijos vean esa Bolivia racional y ordenada que se quisiera tener ahora. Porque no se necesitan cambiar las leyes ni las ideologías, sino el cotidiano modo de obrar del boliviano; hay que ser competitivos mental y espiritualmente más que económicamente, porque más grave es el subdesarrollo espiritual que el material. Las revoluciones no se hacen con violencia y las malas costumbres no se eliminan con decretos. Cuando, en vez de eslóganes y discursos, el boliviano se fije en que cuando está en la posibilidad de robar no roba y en que cuando puede pasarse en rojo el semáforo no se lo pasa, tendrá verdaderos motivos de alegrarse.

11 Quienes la conservan son solo sus portavoces, es decir los que hablan en su nombre y se consideran —y son considerados por la colectividad— encarnaciones del bienestar popular. En la Bolivia actual, verbigracia, Evo Morales o Luis Fernando Camacho.

5. Conclusiones

Cierta vez Bolívar dijo que Bolivia es un amor desenfrenado por la libertad. Afirmación cuestionable, pues si bien es cierto que el boliviano demuestra coraje cuando algún autócrata lo somete, también demuestra ser pasivo ante su democracia de todos los días, una democracia aparente, revestida de fachadas retóricas, su cárcel permanente: el boliviano común besa las manos que le oprimen y no está preparado para escuchar las verdades de sus eventos. Fatalista, está acostumbrado a aceptar lo que el destino le depare, sea regular, malo o mediocre. Y así, la penuria colectiva persiste.

Algunos creen que se vive en un sistema democrático desde 1982, como si este consistiera en un mero ejercicio de ir a votar cada cierto número de años, sin preguntarse si la democracia funciona —o, mejor, si existe— en un medio en el que hay tanta corrupción y una justicia secuestrada por todos los regímenes. Otros, que el federalismo sería el remedio para salvar a Bolivia de muchos de sus tormentos, sin percatarse de que el centralismo no nace en las leyes, sino en las mentalidades autoritarias. Y así, se vive pensando que es mejor la supervivencia romántica frente al éxito práctico; se cree que es mejor la lucha o la revolución permanente antes que el triunfo total. Pero la entereza ante la adversidad no es mejor que el salto a la acción.

Hay que dejar de creer que existe un carácter nacional inmutable. Porque ese carácter del que nos hablaron nuestros abuelos no es sino el estado actual que es consecuencia de un suceso, la secuela de una acción pasada, la reacción ante un estímulo dado. Más correcto es decir que existen mentalidades colectivas objetivas, que son el resultado de las condiciones de la educación, la situación de las instituciones o el nivel de la economía del grueso social. Ninguna sociedad del mundo está destinada a vivir ni mal ni bien, sino solamente llamada a replantearse su futuro a través del permanente esfuerzo individual, que es, a su vez, la respuesta específica ante una circunstancia; los fenómenos sociales no son el resultado de ningún determinismo culturalista y siempre pueden ser resueltos por el desarrollo de estrategias por parte de los individuos.

Hay que dejar de pensar que la verdad está en la revolución o en las medidas del librecambio furioso; más bien está en las pequeñas transformaciones que son posibles en el marco de un evento. Hay que dejarles de creer a los políticos, que muestran tablas con números de producción, consumo y capital individual como si fueran sinónimos de progreso y desarrollo, cuando ellos no calculan nunca el modo de pensar humano, que es el indicador más importante de la ci-

vilización. El empleo de estadísticas económicas ha conducido, en los informes de investigación, a la proliferación de cuadros con poco valor analítico. Porque los males, más que en las precarias condiciones socio-económicas, y más que a través de complicadas teorías institucionalistas o jurídicas, hay que estudiarlos a través de la observación analítica, en los comportamientos antiéticos de gobernantes y gobernados, en las normativas preconscientes y en los valores de orientación de la sociedad. Hay que tener el atrevimiento de desprenderse de la masa, pasivamente agarrotada y tradicional, para conformar un grupo que, aunque reducido (el pensamiento independiente es casi siempre impopular), se enfrente poco a poco a los prejuicios de toda la vida e imponga, siempre mediante la palabra y las ideas, su proyecto de país.

Como enseñó el autoritario pero no por eso no inteligente Trotski, el mayor reto que tiene el hombre ante sí es someter la historia a la razón. Pero, sobre todo, poner en práctica aquello que el Maestro le encomendó ejercer: el amor. Porque por suerte hemos vivido ya lo suficiente para saber que la felicidad de la humanidad no depende de las ideologías que crea, sus sistemas filosóficos o sus gobiernos, sino del amor.

En conclusión, hay que vencer a la violencia con las ideas, con la palabra, la espada más noble y digna que subyuga a la irracionalidad —y el odio— y va tras la civilización. Un arma utilizada sobre todo por los que se alejan de las costas del nacionalismo para adentrarse en la marea de la libertad cosmopolita, surcada por aquellos nautas que domeñan sus instintos y encuentran pueblo en quienes piensan y patria en los lugares donde se dialoga. Tal es el sino de los que, en realidad, no tienen ninguna.

Referencias

1. Díez de Medina, F. (1947). *Thunupa*. La Paz: Gisbert.
2. Paz, O. (2018). *El laberinto de la soledad*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
3. Savater, F. (1996). *Diccionario filosófico*. Madrid: Planeta
4. Vargas Llosa, M. (2012). *La civilización del espectáculo*. Madrid: Alfaguara.

La relación del Derecho internacional con el Derecho boliviano de 1826

The Relationship of International Law With Bolivian Law of 1826

*Américo Salgueiro Casso**

Resumen*

Según paradigma interpretativo, a través de los métodos exegético y sistemático, mediante estudio documental y dentro del marco de las teorías del Derecho positivo de Hans Kelsen y Riccardo Guastini, así como de la historia boliviana del siglo XIX, la presente investigación determinó la relación del Derecho internacional con el Derecho boliviano de 1826. Sus resultados indican que el Derecho boliviano originario hizo referencia parcial al Derecho internacional, habiendo sido calificable, en general, como expresamente monista. Específicamente, fue monista respecto al estatuto de la celebración de tratados del Derecho internacional consuetudinario, y tácitamente dualista sobre todas las demás materias reguladas por éste. Fue también monista en cuanto al Derecho internacional convencional.

Palabras clave: Derecho internacional; derecho boliviano; monismo; historia; siglo XX.

* Médico Cirujano. Abogado procesalista. Magister en Derecho constitucional y Derecho procesal constitucional. Especialista en Derecho constitucional internacional, Derecho constitucional de salud, Derecho constitucional médico, Política Sanitaria. Actualmente es candidato a Doctor en Derecho.

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

Abstract

According to the interpretive paradigm, through the exegetical and systematic methods, through documentary study and within the framework of the theories of positive Law of Hans Kelsen and Riccardo Guastini, as well as the Bolivian history of the 19th century, the present investigation determined the relationship between International Law with the Bolivian Law of 1826. Their results indicate that the original Bolivian Law made partial reference to International Law, having been qualified, in general, as expressly monistic. Specifically, it was monistic regarding the treaty-making statute of customary international law, and tacitly dualistic about all other matters regulated by it. He was also a monist in terms of conventional international law.

Keywords: International right; Bolivian law; monism; history; twentieth century

1. Introducción

El ordenamiento internacional y el ordenamiento interno pueden concurrir en el plano interno sobre una misma conducta. Dicha convergencia les plantea a las administraciones públicas (ejecutiva, legislativa, judicial y electoral), y a las personas en general, diversos problemas prácticos (v.g. posibilidad de colisión normativa, etc.). Estos problemas ya fueron agrupados, sistematizados, analizados y resueltos por la ciencia jurídica extranjera en el acápite denominado “relación del Derecho internacional con el Derecho interno” mediante dos teorías —aparentemente— antagónicas: “monista” y “dualista” (*rectius*, pluralista). Mientras, la doctrina nacional, tanto en materia internacional como constitucional, omitió analizar y resolver dichos problemas.

Siguiendo la doctrina extranjera, la identificación de algunos indicadores del Derecho interno originario tales como los requisitos para la vigencia/eficacia del Derecho internacional (con sus especies) en el plano interno más su comparación con los modelos propuestos por las teorías monista y dualista, y sus matices, permiten inferir y calificar —*ex post*— al Derecho boliviano de 1826 de monista o dualista con importantes consecuencias para su interpretación, explicación de su interpretación en la historia, aplicación en el plano interno y determinación de su tendencia en el tiempo.

En suma, es objetivo de la presente investigación es determinar cuál fue la relación entre el Derecho internacional y el Derecho boliviano de 1826.

2. Materiales y métodos

Estudiadas las teorías del Derecho positivo de Kelsen y Guastini, siguiendo además la opinión de Trigo quien señala que la literatura del Derecho constitucional boliviano siguió —predominantemente— el método científico desde Carrasco, se inició la revisión de la doctrina constitucional con los *Estudios Constitucionales* de José Carrasco (1920). Fueron analizadas luego las investigaciones de Ciro Félix Trigo (1951), Iván Tapia (2011 y 2019) y William Herrera (2019). Se revisaron igualmente las investigaciones relacionadas, publicadas en revistas especializadas, de Alan Vargas (2018 y 2019) y otros autores nacionales. Fue examinada también la doctrina del Derecho internacional expuesta en las *Lecciones Sintéticas de Derecho Internacional Público* de Macedonio Urquidi (1948), en *Las Relaciones Internacionales en la Historia de Bolivia* de Valentín Abecia (1979), en los *Principios de Derecho Internacional Público* de Eduardo F. Lavayen (2018) y en el *Derecho Internacional Público y Relaciones Internacionales* de Felipe Tredinnick Abasto (2021).

Adicionalmente, para conocer y analizar la interpretación de las administraciones públicas respecto a la Constitución de 1826, fueron estudiadas las investigaciones históricas de Agustín Iturricha (1920) y Benigno Salgueiro (2020).

La revisión descrita en materia jurídica indica que sólo las obras de Urquidi, Tredinnick y Lavayen utilizan, directa o indirectamente, el sintagma “relación del Derecho internacional con el Derecho interno” y exponen las teorías inherentes a dicha cuestión. Empero, también muestra que todas —incluidas las de Urquidi, Tredinnick y Lavayen— omiten determinar cuál es la relación del Derecho internacional con el Derecho boliviano de 1826. Los únicos antecedentes parciales encontrados sobre el objeto de estudio en la doctrina boliviana radican en las precitadas obras.

3. Resultados

3.1. La Constitución de 1826

La Constitución boliviana de 1826 regula parcialmente la relación entre el Derecho interno (boliviano) y el Derecho internacional. Omite hacer referencia expresa y directa al Derecho internacional consuetudinario (Abecia, 1979), pero sí menciona al Derecho internacional convencional —indirectamente—

mediante múltiples nombres atribuidos al negocio jurídico³ mediante el cual se estipulan sus disposiciones. Así, su Artículo (Art.) 16 lo designa simplemente como “...*tratado*...” (Estado Plurinacional de Bolivia, 2019, p. 7). En los numerales (num.) 1 y 2 del Art. 51, el num. 5 del Art. 83 y el Art. 96, lo denomina “...*tratado público*...” (Estado Plurinacional de Bolivia, 2019, p. 16 y ss.). El num. 10 *incipit* del Art. 43 y el num. 21 del Art. 83 lo designan “...*alianza*...” (Estado Plurinacional de Bolivia, 2019, p. 14 y ss.). En cambio, su Art. 52 lo nombra —atendiendo a su género constitucional— “*ley fundamental del Estado*” (Estado Plurinacional de Bolivia, 2019, p. 16).

La descripción de especies de tratado, según contenido, que realiza el num. 21 del Art. 83 mencionando a la “alianza” como una de ellas, demuestra que el num. 10 del Art. 43, definitivamente, hace referencia al “tratado”.

3. 1. 1. La costumbre

Entonces, el constituyente boliviano, en la fundación de su Estado, manifestó voluntariamente su decisión de no recibir ni aplicar mediante su administración pública el Derecho internacional consuetudinario en el plano interno. No obstante, indudablemente realizó la costumbre internacional fundamental⁴ que reguló su conducta en el plano internacional a efecto del perfeccionamiento de los tratados que celebró antes de la vigencia de la Convención de Viena Sobre el Derecho de los Tratados de 1969 (CVSDT).

3. 1. 2. El tratado internacional

Ab initio también, Bolivia expresó voluntariamente su intención de relacionarse y cooperar con otros Estados y organizaciones en el plano internacional mediante el Derecho internacional convencional.

En este sentido, el Derecho constitucional de 1826 reguló las acciones del Estado boliviano para celebrar tratados internacionales bilaterales o multilaterales y cumplirlos eficazmente tanto en el plano internacional como en el interno. Así, el constituyente instituyó al Poder Ejecutivo confiriéndole a su Presidente (también Presidente de la República) las atribuciones de “(21° *Dirigir las negociaciones diplomáticas, (...) celebrar tratados...*)” (*ex* Art. 83) (Estado Plurinacional de Bolivia, 2019, p. 22 y s.) y “5° *Autorizar los reglamentos y órdenes...*” para su mejor cumplimiento (*ex* Art. 83) (Estado Plurinacional

3 El tratado internacional puede o no ser celebrado por escrito (Organización de los Estados Americanos, 2020)

4 *Pacta sunt servanda* (Kelsen, 1960).

de Bolivia, 2019, p. 22 y s.), imponiéndoles a su Vicepresidente y Ministros⁵ la prohibición de incumplir los tratados so pena de acusación “...ante el Senado,...” (ex num. 2 Art. 51) (Estado Plurinacional de Bolivia, 2019, p. 16).

En el mismo orden de ideas, el constituyente organizó al Cuerpo Legislativo otorgándole a su Cámara de Censores las atribuciones de controlar⁶ “1° (...) si el Gobierno cumple y hace cumplir (...) los tratados públicos” (ex Art. 51) (Estado Plurinacional de Bolivia, 2019, p. 16), en los planos nacional e internacional, y, en caso de incumplimiento, de “2° Acusar ante el Senado, las infracciones que el Ejecutivo [únicamente Vicepresidente y Ministros]⁷ haga de (...) los tratados públicos. (...)” (ex Arts. 51 y 52) (Estado Plurinacional de Bolivia, 2019, p. 16). Complementariamente, le confirió al Senado la atribución de valorar el fundamento de la acusación hecha por la Cámara de Censores para decidir si “...tendrá [o no]⁸ lugar el juicio nacional;...” (ex Art. 56) (Estado Plurinacional de Bolivia, 2019, p. 16), que es realizado por el Cuerpo Legislativo quien, de existir mérito, suspende a los acusados de sus funciones y remite obrados a la Corte Suprema de Justicia que fue estructurada con la atribución para procesarlos penalmente (ex Art. 56 y num. 1 Art. 110).

Por otra parte, el uso de los vocablos “tratado” (ex Art. 16) o “alianza” (ex num. 10 del Art. 43 y num. 21 del Art. 83), así como del sintagma “tratado público” (ex nums. 1 y 2 del Art. 51, num. 5 del Art. 83 y Art. 96), para designar al negocio jurídico mediante el cual el Estado boliviano crea, modifica o extingue derechos y obligaciones internacionales, es indistinto y carece de relevancia jurídica constitucional e internacional.

Respecto al procedimiento para la celebración de los tratados, la Constitución de 1826 indica que Bolivia adoptó uno formal pero —parcialmente— abreviado, a saber:

1. El num. 21 del Art. 83 le otorgó al Presidente de la República la atribución para negociar, inherente a los procedimientos formales.
2. Ergo, es posible inferir que el mismo num. 21 del Art. 83 también le concedió al Presidente, necesaria e implícitamente, la atribución para

5 No se debe perder de vista que la Constitución de 1826 fue estipulada para designar a un primer Presidente de la República vitalicio, evidentemente irresponsable por su ejercicio (ex Art. 80), razón en virtud de la cual solamente sus Vicepresidente y Ministros podían ser acusados ante el Senado (ex Arts. 52 y 96).

6 El vocablo “velar”, en la acepción que interesa, significa “Observar atentamente algo” (Real Academia Española, 2001, p. 2277) y bien puede ser sustituido por la palabra “controlar” que significa ejercer “..., inspección, fiscalización...” (Real Academia Española, 2001, p. 645).

7 Los corchetes y su contenido son del autor.

8 Los corchetes y su contenido son del autor.

adoptar el texto del tratado y firmarlo a efecto de conferirle carácter auténtico, expresando la intención de realizar los trámites ulteriores para su celebración como la aprobación parlamentaria⁹ y la ratificación, actos propios igualmente de un procedimiento formal.

3. En adición, la parte *in fine* del num. 21 del Art. 83 requiere la aprobación del tratado por el Cuerpo Legislativo, misma que es innecesaria en los procedimientos simplificados para la celebración de tratados; realidad de la cual se deduce que el procedimiento *sub studio* es formal.
4. Finalmente, el constituyente —por lo menos en una de las interpretaciones posibles— omitió imponer el requisito de la ratificación propio de los procedimientos formales, permitiendo colegir que el procedimiento formal para la celebración de tratados fue parcialmente abreviado por el constituyente de 1826.

Ahora bien, la palabra “aprobar” significa “...dar por bueno o suficiente algo...” (Real Academia Española, 2001, p. 188). En una de sus acepciones, el vocablo “ratificar” también significa “Aprobar...” (Real Academia Española, 2001, p. 1901), pero en otra denota “...confirmar actos, palabras o escritos dándolos por verdaderos y ciertos” (Real Academia Española, 2001, p. 1901). En adición, la palabra “confirmar” expresa “Corroborar la verdad, certeza o el grado de probabilidad de algo. (...). Revalidar lo ya aprobado” (Real Academia Española, 2001, p. 621).

Sobre el punto, el constituyente de 1826 no utiliza el vocablo “ratificar”, entonces, cuando emplea la palabra “aprobar” en el num. 21 del Art. 83 manifiesta simplemente que el Cuerpo Legislativo da por bueno o suficiente el tratado celebrado por el Presidente de la República, pero no que lo confirma. También, debe recordarse que la doctrina enseña que quien confirma¹⁰ el tratado es el mismo órgano interno que lo negoció, adoptó y firmó (Benadava, 2004). Para el caso *sub studio*, el Presidente de la República (o su plenipotenciario) es quien podría tener la atribución para confirmar un tratado, pero no el Cuerpo Legislativo.

Resulta evidente que el Cuerpo Legislativo, cuando aprueba, no confirma el tratado y que el constituyente de 1826 omitió instituir el acto denominado ra-

9 Si es constitucionalmente exigida.

10 Benadava (2004) enseña que “En lenguaje corriente se dice que el Congreso o Parlamento ‘ratifica’ los tratados. Esta terminología es incorrecta. El Congreso, Parlamento u otro órgano de representación popular sólo ‘aprueba’ el tratado antes de su ratificación o de la adhesión al mismo” (p. 45).

tificación/confirmación en su sistema. La Constitución de 1826 no contempló tampoco la adhesión entre sus instituciones.

Sin embargo, la historia de la *praxis* constitucional internacional boliviana revela que, pese a no estar expresamente instituida en la Constitución de 1826, la ratificación fue estipulada en los Arts. 1, 5, 15 y 17¹¹ del tratado¹² público de Piquiza, así como en el Art. 4 del tratado secreto de Piquiza (Salgueiro, 2020, p. 558), y realizada por el mismo órgano interno que lo negoció, adoptó y firmó, el Poder Ejecutivo, encabezado por “JOSÉ MARÍA PÉREZ DE URDININEA, GENERAL DE DIVISIÓN I EN JEFE DEL EJÉRCITO BOLIVIANO, MINISTRO DE LA GUERRA, PRESIDENTE DEL CONSEJO DE MINISTROS, ENCARGADO DE LA ADMINISTRACIÓN DEL ESTADO...” (Iturricha, 1920, p. 214) manifestando que: “Vistos i observados por mí los anteriores tratados, los ratifico¹³ en todas sus partes, i prometo el que por la mía serán fielmente cumplidos...” (Iturricha, 1920, p. 214). Abecia (1979) no considera en su descripción y análisis la ratificación (p. 344). La información expuesta indica que la ratificación fue una institución jurídica atípica y nominada para el Derecho constitucional internacional boliviano de 1826.

Con relación al momento de la aprobación del tratado¹⁴, la ausencia de la preposición “a” antes del complemento “la aprobación” en la parte *in fine* del num. 21 del Art. 83 de la Constitución de 1826 plantea dos posibilidades de interpretación absolutamente contrarias:

1. Que la negociación y suscripción del Poder Ejecutivo debía preceder¹⁵ siempre “a la” aprobación del tratado por parte del Cuerpo Legislativo; o,
2. Que la aprobación del tratado por el Poder Legislativo debía acaecer *ex ante* (*rectius*, preceder) su negociación/celebración por el Poder Ejecutivo; a saber: “*Dirigir las negociaciones diplomáticas, y celebrar tra-*

11 Los comisionados para la negociación del tratado de Piquiza utilizaron el sintagma “...no ratificados...” (Iturricha, 1920, p. 212) en su acepción de “no confirmados” pero no en su acepción de “no calificado como bueno/suficiente”, razón por la cual el uso del término “...desaprobados...” (Iturricha, 1920, p. 212) fue incorrecto.

12 Mallo, citado por Salgueiro (2020), lo denomina también “Ajuste de Piquiza” (p. 554).

13 En los Estados cuyo ordenamiento constitucional impone la aprobación del tratado, la ratificación sucede a la aprobación. La Constitución de 1826 exigió la aprobación en la parte *in fine* del num. 21 de su Art. 83, no obstante, en el ejemplo proporcionado, el Poder Ejecutivo ratificó el tratado de Piquiza el 7 de julio de 1828 y la aprobación tácita del Cuerpo Legislativo sucedió recién el 12 de agosto de 1828.

14 Trigo (1951) no describe el problema *sub studio*, pero de su discurso inexacto se infiere claramente que también fue un obstáculo para su interpretación (p. 117).

15 Preceder significa: “tr. Ir delante en tiempo, orden o lugar. U. t. c. intr. || 2. Anteceder o estar antepuesto (...)” (Real Academia Española, 2001, p. 1817).

tados (...); debiendo preceder siempre la aprobación del Cuerpo Legislativo (...)” (Estado Plurinacional de Bolivia, 2019, p. 23).

Siendo que la aprobación es solamente predicable respecto a un tratado pre-existente, la primera interpretación, pese a que carece de sustento gramatical —total y original¹⁶— en la disposición que nos ocupa, describe el procedimiento formal más usual y fisiológico para la celebración de tratados por parte de los Estados cuyo Derecho interno requiere “aprobación”.

La segunda interpretación rompe con el orden lógico puesto que no se puede aprobar un tratado que está siendo negociado y que, por lo mismo, todavía no fue suscrito y no existe. Empero, suponiendo que le hubiera sido legítimo al Cuerpo Legislativo reglamentar sustancialmente las atribuciones constitucionales del Poder Ejecutivo, sería viable si el vocablo “aprobar” no significara “dar por bueno” sino:

Crear una Ley que determinase las reglas para la celebración de un tratado *in concreto*¹⁷, estableciendo de forma precisa los sujetos de Derecho internacional participantes, el objeto y sus alcances.

Al respecto y según la Constitución de 1880, Carrasco (1920) se pregunta: “¿Puede el Poder Legislativo iniciar tratados y obligar al Ejecutivo a suscribirlos?” (p. 420). Para absolver la interrogante, propone como ejemplos las resoluciones de 31 de octubre de 1882¹⁸ de la Cámara de Senadores y de 7 de noviembre de 1882¹⁹ de la Cámara de Diputados, actos camarales que indican que el Poder Legislativo no tenía criterio definido puesto que “...había divergencia de opiniones en ambas Cámaras...” (Carrasco, 1920, p. 421) y permiten inferir que, no siendo una Cámara equivalente del Poder Legislativo, menos podía iniciar la celebración del tratado obligando al Poder Ejecutivo —mediante Ley— a la negociación y suscripción del tratado de tregua. Además, aun excediendo su competencia, la imposición de la necesidad de celebración al Ejecutivo, no significaría la iniciación Legislativa del tratado, es decir, de su

16 Por la adición de la preposición “a” antes del complemento.

17 Suponiendo que le hubiera sido legítimo al Cuerpo Legislativo reglamentar de esta forma las atribuciones constitucionales del Poder Ejecutivo.

18 “El Senado Nacional confiando en que el Ejecutivo negociará la tregua con Chile, previo acuerdo con el Perú, para tratar conjunta o separadamente y sin perder entre tanto la oportunidad favorable para negociar la paz, pasa a la orden del día” (Carrasco, 1920, p. 421).

19 “La Cámara de Diputados en posesión de los datos e informes suministrados por el Poder Ejecutivo y de conformidad con el mensaje presidencial de 6 de setiembre próximo pasado, estima conveniente que se mantenga la política trazada por la convención Nacional de 1881, mientras se negocie un tratado de tregua o de paz, cumpliendo los pactos internacionales que nos ligan al Perú” (Carrasco, 1920, p. 421).

negociación²⁰, porque esta implica, necesariamente, la cooperación de la parte contraria, en este caso Chile. Así, respondiendo su interrogante y manifestándose sobre la hipótesis hermenéutica, Carrasco (1920) señala que “Creemos que las Cámaras no pueden constitucionalmente dictar leyes obligatorias para la dirección de asuntos internacionales concretos; y esto mismo sostiene Huneeus; pero la influencia diplomática por medio de acuerdos tomados como indicaciones, puede siempre verificarla el Congreso” (p. 424).

Continuando el análisis, la ambigüedad de la parte *in fine* del num. 21 del Art. 83 de la Constitución de 1826 es similar a la que presenta el primer párrafo (par.) del Art. 2 del capítulo décimo de la Constitución sueca, citado por Guastini (2001), que dispone que “*El Gobierno no puede, sin la aprobación de la Cámara, celebrar ningún acuerdo vinculante para el Reino que presuponga la modificación o la abrogación de una ley, o la promulgación de una nueva;...*” (p. 88).

Recurriendo a la historia para conocer cómo las administraciones públicas bolivianas interpretaron y aplicaron la disposición ambigua estudiada, se tiene que sin hipotética “Ley que determinase previamente las reglas para la celebración de un tratado in concreto”, Bolivia negoció y firmó el tratado de Piquiza²¹ el 6 de julio de 1828, ratificándolo “...en todas sus partes, (...), a las diez de la mañana del día siete de julio de mil ochocientos veintiocho” (Iturricha, 1920, p. 214). Mallo, Galindo y Salgueiro (2020) coinciden en estos datos (p. 554 y ss.).

Además, de las leyes precedentes emitidas por el Congreso General Constituyente²², desde la Ley N° 111 de 6 de noviembre de 1826 (mediante la cual se sanciona la Constitución de 1826) hasta inclusive la Ley N° 159 de 11 de enero de 1827 (Iturricha, 1911), ninguna aprobó *ex ante*, en el sentido precedentemente planteado como segunda hipótesis²³, al tratado de Piquiza. Los resultados indican que la segunda interpretación no fue acogida por las administraciones públicas bolivianas.

En adición, las Leyes N° 160, 161, 162, 163 y 164, todas de 12 de agosto de 1828, ejecutan el tratado de Piquiza (Iturricha, 1911), permitiendo inferir que, si tienden a su cumplimiento, son también actos —parciales— tácitos de aprobación legislativa *ex post* del precitado tratado según la parte *in fine* del num. 21 del Art. 83 de la Constitución de 1826. Estos datos señalan que las

20 Negociar denota “Tratar por la vía diplomática, de potencia a potencia, un asunto...” (Real Academia Española, 2001, p. 1573).

21 El de Piquiza es probablemente el primer tratado negociado y suscrito por la República de Bolivia.

22 Abecia (1979) lo denomina simplemente “Congreso Constituyente” (p. 344).

23 De “crear una Ley determinadora de reglas para la celebración”.

administraciones públicas bolivianas aplicaron la primera interpretación en el sentido de que la negociación y suscripción del Poder Ejecutivo deben preceder “a la” aprobación del tratado por parte del Cuerpo Legislativo.

3. 2. La relación entre el Derecho internacional y el Derecho interno de 1826

La Constitución de 1826, aunque parcialmente, hace referencia al Derecho internacional, propiedad que permite calificarla, *a priori*, como expresamente monista.

No obstante, siguiendo la teoría pura del Derecho, *supra*, se estableció que el Derecho internacional consuetudinario y el Derecho internacional convencional son los elementos que conforman el conjunto denominado Derecho internacional, entonces, es menester analizar y determinar cuál es la relación del Derecho interno de 1826 con cada uno de los mencionados elementos.

3. 2. 1. El Derecho internacional consuetudinario y la Constitución de 1826

La Constitución de 1826 no menciona expresamente al Derecho internacional consuetudinario, entonces, con arreglo a la teoría de Guastini, sería tácitamente dualista. Sin embargo, conforme la teoría pura del Derecho, cuando el constituyente, en su Art. 83, les atribuye a las administraciones públicas Ejecutiva y Legislativa la cooperación en la celebración de tratados y luego, en su num. 5 del Art. 83, indica quién cumplirá o hará cumplir los tratados en el plano interno, ejerce precisamente la facultad de especificación de órganos internos que le confirió la norma *pacta sunt servanda* del Derecho internacional consuetudinario. Además, cuando los órganos designados realizan el tratado celebrado (*ex* num. 5 del Art. 83), aplican también —a nombre y por cuenta del Estado— la norma *pacta sunt servanda* del Derecho internacional consuetudinario. Consiguientemente, la Constitución de 1826 es monista con relación al estatuto —fundamental— de la celebración de tratados del Derecho internacional consuetudinario, y tácitamente dualista respecto a todas las demás materias reguladas por este.

De esta conclusión se tiene que:

1. Salvo para la celebración de tratados, las administraciones públicas no pueden aplicar el Derecho internacional consuetudinario en el plano interno.
2. Excepto las inherentes a la celebración de tratados, las reglas del Derecho internacional consuetudinario no son válidas dentro del Derecho boliviano.
3. Sustrayendo las normas sobre la celebración de tratados, las reglas del Derecho internacional consuetudinario no forman parte del Derecho interno.
4. Salvo en materia de celebración de tratados, no puede existir concurrencia/conflicto entre las reglas del Derecho internacional consuetudinario y las reglas del Derecho boliviano.
5. Inclusive en materia de celebración de tratados, la norma de Derecho interno es válida aunque sea subordinada/contraria al Derecho internacional consuetudinario²⁴.

Desde una perspectiva dinámica, la historia permite inferir que, para la celebración y cumplimiento del tratado de Piquiza, la administración pública boliviana siguió la norma *pacta sunt servanda* inherente al Derecho internacional consuetudinario.

3. 2. 2. El Derecho internacional convencional y la Constitución de 1826

Por otra parte, los Arts. 16, 43, 51, 83 y 96 de la Constitución de 1826 aluden expresamente al Derecho internacional convencional, permitiendo inferir que tal Constitución es monista con relación a este.

Entonces, es posible afirmar que:

1. Las reglas de Derecho internacional convencional son —en principio— automáticamente aplicables por las administraciones públicas bolivianas en el plano interno si se bastan a sí mismas.
2. En principio, son innecesarios los actos previos de implementación o transformación.

24 Opinión dominante en la doctrina.

3. El Estado boliviano sólo exige la transformación del Derecho internacional convencional cuando sus administraciones públicas únicamente pueden aplicar Derecho boliviano.
4. Puede existir concurrencia/conflicto entre las reglas del Derecho internacional convencional y las reglas del Derecho boliviano.
5. La norma de Derecho interno es válida, aunque sea subordinada/contraria al Derecho internacional convencional.

Prosiguiendo con el análisis, el Art. 96 establece que los Ministros y el Vicepresidente serán responsables por las “...órdenes que autoricen contra la Constitución, las leyes y los tratados públicos” (Estado Plurinacional de Bolivia, 2019, p. 25), debiendo ser realizada dicha responsabilidad “... ante el Senado, en los casos de (...) violación manifiesta de las leyes fundamentales del Estado” (ex Art. 52) (Estado Plurinacional de Bolivia, 2019, p. 16). La adición de ambas disposiciones permite colegir que la Constitución, las leyes y los tratados fueron calificados “leyes fundamentales del Estado” por el constituyente de 1826.

El sintagma “ley fundamental del Estado” enfatizaría —simplemente— la aplicabilidad directa del tratado en el ordenamiento interno.

Ahora bien, para determinar cuál fue la relación del Derecho internacional convencional con el Derecho boliviano de 1826 en la *praxis*, es necesario examinar cómo las administraciones públicas interpretaron y aplicaron la Constitución originaria. Retomando el estudio del tratado de Piquiza, su Art. 5 estipuló que: “Al día siguiente de ratificados estos tratados expedirá S. E. el general en jefe del ejército de Bolivia un decreto convocando para el 1° de agosto el congreso constituyente que se halla en receso, el que se reunirá en Chuquisaca, para ocuparse, primero, de recibir el mensaje, i admitir la renuncia del presidente de la república gran mariscal de Ayacucho ANTONIO JOSÉ DE SUCRE, según lo tiene protestado; 2°. De nombrar el gobierno provisorio de la república, 3°. De convocar inmediatamente i a la celeridad posible una asamblea nacional que revea, modifique, o declare subsistente la actual constitución” (Iturricha, 1920, p. 211). Sobre el punto, el Art. 1° de la Ley N° 159 de 11 de enero de 1827 determinó que “El congreso general constituyente se declara en receso” (Iturricha, 1911, p. 320) hasta “el 6 de agosto del año 28...” (ex Art. 3) (Iturricha, 1911, p. 321), no obstante, José María Pérez de Urduinea, encargado del Poder Ejecutivo del Estado, “en virtud de la convocatoria de 9 de julio último” (Iturricha, 1911, p. 322), llamó al Congreso General Constituyente de Bolivia para su reunión “*extraordinaria*” (Iturricha, 1911, p. 322), permitiendo plantear dos hipótesis:

1. Que la mencionada convocatoria hubiera sido realizada ejerciendo la facultad conferida por el Art. 4 de la Ley N° 159 de 11 de enero de 1827 que dispuso: “*Si antes del 6 de agosto del año 28, el poder ejecutivo tiene por conveniente convocar el actual congreso, podrá hacerlo; no pudiendo éste ocuparse de otros asuntos que los que aquél someta á su consideración*” (Iturricha, 1911, p. 321); o:
2. Que hubiera sido formulada cumpliendo el Art. 5 íncipit del tratado de Piquiza.

Empero, la convocatoria dos días después de haber ratificado al tratado de Piquiza, inclina a pensar que fue hecha en aplicación directa y automática del tratado por el Poder Ejecutivo. Los resultados de Iturricha (1920) señalan, coincidentemente, que “el congreso constituyente había sido convocado a sesiones extraordinarias para el día primero de agosto de 1828, en cumplimiento del vergonzoso tratado de Piquiza” (p. 199).

A mayor detalle, el Art. 2 de la Ley N° 109 de 3 de noviembre de 1826 estableció que: “*A la legislatura constitucional, que ha de reunirse el 6 de agosto de 1828, es á quien corresponde deliberar sobre la renuncia del presidente [Antonio José de Sucre]²⁵...*” (Iturricha, 1911, p. 68). Sobre el punto, debe tomarse en cuenta que, con el sintagma “legislatura constitucional”, la precitada disposición hizo referencia en realidad al Cuerpo Legislativo²⁶ electo —*ex* Constitución de 1826— mediante los comicios del “...primer domingo del mes de febrero de 1828 (...) en todos los cantones”²⁷ (Iturricha, 1920, p. 258), pero no al Congreso General Constituyente cuyo trabajo evidentemente finalizó con la sanción de la Constitución de 1826.

En el mismo orden de ideas, el “*congreso constitucional*” presupuesto por el Art. 3 de la Ley N° 159 de 11 de enero de 1827 (Iturricha, 1911, p. 321), describe al Cuerpo Legislativo recientemente electo según la Constitución de 1826 mas no al auto-recesado Congreso General Constituyente (*ex* Art. 1 de la Ley N° 159 de 11 de enero de 1827). Lógicamente, es el Cuerpo Legislativo quien fue “...convocado para el 6 de agosto de 1828” (Iturricha, 1911, p. 321) a efecto de que ejercitase sus atribuciones constitucionales; *máxime*, cuando mediante

25 Los corchetes y su contenido son del autor.

26 También denominado “congreso constitucional” (Iturricha, 1920, p. 259).

27 Según la Ley reglamentaria de elecciones de 24 de diciembre de 1826 (Iturricha, 1911, p. 338). Iturricha (1920) reseña también que “Las juntas primarias, no obstante los sucesos de la invasión peruana, se reunieron el primer domingo de mayo, obedeciendo lo mandado en el artículo 63 de la ley, i eligieron los representantes, excepción hecha del departamento de La Paz, donde los electores se vieron dispersos i envueltos en los desgraciados acontecimientos de la irrupción de Gamarra” (p. 259).

los decretos de 7 y 16 de mayo de 1828 ya había sido llamado por el Poder Ejecutivo con la finalidad de que se reuniera en "...Chuquisaca para el 25 de mayo; i previendo algún accidente que pudiera entorpecer la reunión, señaló el 13 de junio para su instalación 'sin falta alguna'" (Iturricha, 1920, p. 259).

Luego, dada la guerra que enfrentaba Bolivia, mediante su decreto de 16 de mayo de 1828, el Poder Ejecutivo dispuso que el Cuerpo Legislativo recientemente electo "se reunirá e instalará en sus respectivas cámaras en la ciudad de Cochabamba..." (Iturricha, 1920, p. 260).

Así, según el Art. 2 de la Ley N° 109 de 3 de noviembre de 1826, sólo la representación ciudadana electa en 1828, denominada Cuerpo Legislativo, tenía atribución para evaluar la gestión de gobierno y "*deliberar sobre la renuncia*" de Antonio José de Sucre (Iturricha, 1911, p. 68) con la libertad de, inclusive, rechazarla.

Sin embargo, pese a estar electo el Cuerpo Legislativo según la Constitución de 1826, el tratado de Piquiza estipuló en su Art. 5 que: "*Al día siguiente de ratificados estos tratados expedirá S. E. el general en jefe del ejército de Bolivia un decreto convocando para el 1° de agosto el congreso constituyente que se halla en receso, (...)*" (Iturricha, 1920, p. 211), estableciendo además que el Congreso General Constituyente se ocuparía primeramente de "...*admitir la renuncia del presidente de la república gran mariscal de Ayacucho ANTONIO JOSÉ DE SUCRE, según lo tiene protestado...*" (Iturricha, 1920, p. 211), en manifiesta restricción de la soberanía nacional y limitación de la libertad del —caduco— constituyente para inadmitir la renuncia del Gran Mariscal Sucre.

Mediante el Art. 1 de su Ley N° 161 de 12 de agosto de 1828, el Congreso General Constituyente "*extraordinariamente reunido, admite al Gran Mariscal de Ayacucho, Antonio José de Sucre la Renuncia que hizo de la presidencia de la República el 6 de octubre de 1826*" (Iturricha, 1911, p. 324).

Entonces, resulta evidente que el Congreso General Constituyente, al admitir la renuncia del Presidente Sucre, aplicó también directa y automáticamente el Art. 5 del tratado de Piquiza en el plano interno. Tanto igual hizo con relación al nombramiento del gobierno provisorio (*ex* Art. único de la Ley N° 162 de 12 de agosto de 1828²⁸) y la convocatoria de una "*asamblea nacional*"²⁹ que *revea*,

28 "Artículo único. El congreso constituyente extraordinariamente reunido, elige por presidente provisorio de la república al general Andrés Santa Cruz, y por vicepresidente al general José Miguel de Velasco" (Iturricha, 1911, p. 326).

29 Denominada Asamblea Convencional.

modifique, o declare subsistente la actual constitución” (Iturricha, 1920, p. 211) (*ex* Art. 1 de la Ley N° 164 de 12 de agosto de 1828)³⁰.

La observación de los hechos pasados permite inferir que el Derecho interno de 1826 era monista en relación al Derecho internacional convencional.

Continuando con el análisis, la Constitución *sub studio* no establece específicamente la necesidad de realización de actos previos de implementación o transformación del Derecho internacional convencional para que las administraciones públicas puedan aplicarlo directamente en el plano interno; pura y simplemente, le atribuye categoría propia (“tratado”) en su catálogo de normas jurídicas internas fundamentales. No obstante, de la atribución de “*Mandar publicar, (...) las leyes*” (*ex* num. 4 del Art. 83) (Estado Plurinacional de Bolivia, 2019, p. 21) es dable colegir que, considerada su cualidad de “ley fundamental”, el Derecho internacional convencional —*máxime* si regula la conducta de los habitantes del territorio boliviano— requiere la publicación como acto de implementación para ser exigible³¹. Además, siendo que la calidad *non self executing* implica necesidad de reglamentación, esta no puede ser tenida por necesidad de transformación.

Por ende, las leyes N° 161, 162, 163 y 164, de 12 de agosto de 1828, son todas actos de cumplimiento/aplicación del Art. 5 del tratado de Piquiza y no deben ser confundidas con actos de transformación del precitado Art. en Derecho boliviano, para el caso concreto. Este hallazgo indica que la Constitución de 1826 era extremadamente monista con relación al Derecho internacional convencional.

Las disposiciones de la Constitución de 1826 tampoco les imponen a las administraciones públicas el deber de aplicar exclusivamente el Derecho boliviano. De las atribuciones de la Cámara de Censores de “1° *Velar si el Gobierno cumple y hace cumplir la Constitución, las leyes y los tratados públicos.* [y]³² 2° *Acusar ante el Senado, las infracciones que el Ejecutivo haga de la Constitución, las leyes y los tratados públicos (...)*” (Estado Plurinacional de Bolivia, 2019, p. 16), se infiere que, en una primera posibilidad y significando el vocablo “gobierno” la autoridad legítima que ejercen los Poderes Legislativo, Ejecutivo, Judicial y Electoral, o en una segunda posibilidad y denotando la palabra “gobierno” solamente al Poder

30 “Se convoca en la ciudad de Chuquisaca, una asamblea convencional para el 1° de noviembre próximo” (Iturricha, 1911, p. 329).

31 El tratado de Piquiza utilizado como ejemplo solamente reguló las conductas de los órganos de algunas de las administraciones públicas bolivianas, hecho que explicaría no solamente la omisión de su publicación sino también su adenda secreta.

32 Los corchetes y su contenido son del autor.

Ejecutivo (*rectius*, vicepresidente y ministros)³³, todas o alguna de las administraciones públicas están obligadas a aplicar en el plano interno “*la Constitución, las leyes y los tratados públicos*”³⁴ (Estado Plurinacional de Bolivia, 2019, p. 16), *ergo*, al Derecho internacional convencional. Los nums. 4 y 5 del Art. 83, en sentido general; el num. 1 del Art. 51 —extensiva o restrictivamente interpretado— sobre las administraciones públicas o el Poder Ejecutivo; el num. 2 del Art. 51, los nums. 16 y 19 del Art. 83 y el Art. 138, todos con relación al Poder Ejecutivo y los Arts. 104 y 125 respecto al Poder Judicial; señalan que las administraciones públicas y los habitantes del territorio boliviano tienen el deber de aplicar la Ley (género³⁵ que comprende a la especie “Ley fundamental”) en el plano interno. Los datos expuestos indican que el Derecho internacional convencional no requirió transformación puesto que la Constitución de 1826, extremadamente monista, no impuso ni a sus administraciones públicas ni a los habitantes del territorio boliviano la aplicación exclusiva del Derecho boliviano en el plano interno.

Pasando a otro tema, la Constitución originaria dispuso, por ejemplo, en el num. 3 de su Art. 11 que son bolivianos³⁶ “*Los que en Junín o Ayacucho combatieron por la libertad*” (Estado Plurinacional de Bolivia, 2019, p. 6), y en sus Arts. 27 al 76 instituyó al Cuerpo Legislativo boliviano mismo que fue conformado el primer domingo de febrero de 1828 y convocado para reunirse el 25 de mayo de 1828. Contrariamente, el Art. 1 del tratado de Piquiza estipuló que “*En el término de quince días contados desde el en que sean ratificados estos tratados por los señores generales en jefe de los ejércitos beligerantes, empezarán a desocupar el territorio de la República Boliviana todos los individuos que existan en su ejército, ya sean colombianos o extranjeros de nacimiento*” (Iturricha, 1920) y su Art. 5 que el Poder Ejecutivo de Bolivia convocase “*al congreso constituyente que se halla en receso, (...)*” (Iturricha, 1920, p. 211); cuando, en el primer caso, tales personas muy probablemente ya eran bolivianas por el hecho de haber combatido en Junín o Ayacucho no pudiendo ser desterradas de Bolivia, y en el segundo caso, el Cuerpo Legislativo electo en febrero ya se encontraba funcionando

33 Trigo (1951) enseña que el vocablo “gobierno” tiene aquí dos acepciones, la primera restrictiva que denota al Poder Ejecutivo solamente, y la segunda general a toda la administración pública, empero él, exponiendo sus razones, se inclina por el contenido restrictivo en la mayoría de los casos similares. En la presente investigación se prefiere el significado lato puesto que, dentro del sistema de separación de Poderes, cada uno según su especialidad aplica al Derecho internacional convencional en el plano interno y en cuanto le corresponde, gestionando, es decir, gobernando.

34 Comprendidos todos en el sintagma “leyes fundamentales” (ex Artículo 52 *exipit*).

35 Según jerarquía lógica (Guastini, 2001).

36 Al respecto, Trigo (1951) asevera que la Constitución de 1826 “En cuanto a la nacionalidad y ciudadanía, no determina en forma precisa la diferencia existente entre ambas calidades, incurriendo en una confusión de conceptos” (p. 115).

con el Congreso General Constituyente extinto tras haber puesto en vigencia la Constitución de 1826.

Para la teoría general del Derecho internacional, suscitada la concurrencia/conflicto de las normas del Derecho boliviano con las normas del Derecho internacional convencional, las administraciones públicas nacionales bien pudieron legítimamente haber impuesto la aplicación del Derecho boliviano en vez del tratado, aun profesando su Constitución el monismo, pero prefirieron a decir de Iturricha (1920) la “imposición brutal” (p. 261).

Sin perder de vista las circunstancias de guerra que atravesaba Bolivia ni tampoco la libertad remanente que tuvo su sociedad para actuar de manera distinta, la información expuesta muestra que el Derecho interno de 1826 y su interpretación/aplicación fueron extremadamente monistas internacionalistas, tanto así, que mediante la Ley N° 164 de 12 de agosto de 1828 el Congreso General Constituyente convocó a la conformación de “*una asamblea convencional para el 1° de noviembre [de 1828]*”³⁷ (Iturricha, 1911, p. 329) a efecto de aplicar el num. 3 del Art. 5 del tratado de Piquiza que estipuló “...*convocar inmediatamente i a la celeridad posible una asamblea nacional que revea, modifique o declare subsistente la actual constitución*” (Iturricha, 1920, p. 211).

4. Discusión

La Constitución de 1826 indica que, en general, es expresamente monista respecto al Derecho internacional. Específicamente: 1) monista con relación al estatuto de la celebración de tratados del Derecho internacional consuetudinario y tácitamente dualista sobre todas las demás materias reguladas por este, y 2) monista respecto al Derecho internacional convencional.

La Constitución de 1826, monista, no impuso ni a sus administraciones públicas ni a los habitantes del territorio boliviano la aplicación exclusiva del Derecho boliviano en el plano interno. Esta omisión indica que el Derecho internacional convencional no requirió transformación.

La interpretación y aplicación de la Constitución de 1826, realizadas por las administraciones públicas bolivianas, fueron monistas internacionalistas.

El constituyente de 1826 omitió instituir el acto denominado ratificación/confirmación en su sistema. La ratificación fue una institución jurídica atípica y nominada para el Derecho constitucional internacional boliviano de

37 Los corchetes y su contenido son del autor.

1826. La Constitución de 1826 no contempló tampoco la adhesión entre sus instituciones.

Referencias

1. Abecia, V. (1979). *Las Relaciones Internacionales en la Historia de Bolivia*. La Paz/Cochabamba: Los Amigos del Libro.
2. Anzilotti, D. (1929). *Cours de Droit International*. París: Librairie du Recueil Sirey S. A.; Bordeaux-Imprimerie Cadoret.
3. Armagnague, J. (2018). *Derecho internacional público*. Buenos Aires: Astrea
4. Cámara, G., López, J., Balaguer, M., & Montilla, J. (2011). *Manual de Derecho Constitucional* (Sexta ed., Vol. II). (F. Balaguer, Ed.) Madrid: Editorial Tecnos.
5. ----- (2017). *Manual de Derecho Constitucional* (Decimosegunda ed., Vol. I). (F. Balaguer, Ed.) Madrid: Editorial Tecnos
6. Carrasco, J. (1920). *Estudios Constitucionales* (Primera ed., Vol. I). La Paz: Gonzalez & Medina.
7. ----- (1920). *Estudios Constitucionales* (Primera ed., Vol. II). La Paz: Gonzalez & Medina.
8. ----- (1920). *Estudios Constitucionales* (Primera ed., Vol. III). La Paz: Gonzalez & Medina.
9. Estado Plurinacional de Bolivia. (2019). *Constituciones Políticas del Estado 1826-2009* (Primera ed., Vol. I). La Paz: Gaceta Oficial de Bolivia.
10. Galindo, M. (1991). *Constituciones Bolivianas Comparadas 1826-1967*. La Paz: Los Amigos del Libro.
11. Guastini, R. (2001). *Lecciones de Teoría Constitucional*. Turín: Editora y Distribuidora Ediciones Legales E. I. R. L.
12. ----- (2018). *Interpretar y Argumentar* (C. Moreno, Trad.) Lima: Editora y Distribuidora Ediciones Legales E.I.R.L.
13. Herrera, W. (2019). *Derecho Constitucional Boliviano*. Cochabamba: Grupo Editorial Kipus.
14. Iturricha, A. (1911). *Leyes Numeradas y Compiladas de la República Boliviana* (Primera ed., Vol. II). La Paz: Editorial Talleres Gráficos 'La Prensa'.

15. ----- (1920). *Historia de Bolivia Bajo la Administración del Mariscal Andrés Santa Cruz* (Segunda ed., Vol. I). Sucre, Bolivia: I.
16. Kelsen, H. (1960). *Introducción a la Teoría Pura del Derecho* (A. P. Constitucional, Ed., & E. Rabasa, Trad.) Lima: Editorial Jurídica Grijley.
17. ----- (1960). *Teoría Pura del Derecho* (Cuarta edición; segunda reimpresión, 2003 ed., Vol. I). (M. Nilve, Trad.) Buenos Aires: Editorial Universitaria.
18. ----- (2012). *Teoría del Derecho Internacional Consuetudinario* (Primera ed., Vol. I). (A. Peralta, Trad.) México D. F: Ediciones Coyoacán S. A. de C. V.
19. ----- (2019). *El contrato y el tratado, analizados desde el punto de vista de la Teoría pura del Derecho* (Segunda ed., Vol. I). México D. F: Ediciones Coyoacán S. A. de C. V.
20. Lavayen, E. F. (2018). *Principios de Derecho Internacional Público*. Cochabamba: Grupo Editorial Kipus
21. Organización de las Naciones Unidas. (1996). *Organización de las Naciones Unidas*. Recuperado el 16 de Noviembre de 2020, de Organización de las Naciones Unidas: https://treaties.un.org/doc/Treaties/1996/11/19961106%2005-51%20AM/Ch_XXIII_02p.pdf
22. ----- (2008). *Organización de las Naciones Unidas*. Recuperado el 16 de Noviembre de 2020, de Organización de las Naciones Unidas: https://treaties.un.org/doc/Treaties/1986/03/19860321%2008-45%20AM/Ch_XXIII_03p.pdf
23. Organización de los Estados Americanos. (2020). *Organización de los Estados Americanos*. Recuperado el 16 de Noviembre de 2020, de Organización de los Estados Americanos: https://www.oas.org/xxxivga/spanish/reference_docs/convencion_viena.pdf
24. Real Academia Española. (2001). *Diccionario de la Lengua Española* (Vigésima segunda ed., Vol. II). Madrid: Espasa Calpe S. A.
25. Salgueiro, B. (2020). *Sopachuy, del Olvido a la Inmortalidad* La Paz: Editora Presencia S.R.L.
26. Tanzi, A. M. (2019). *Derecho internacional*. (G. Giappichelli, Ed.) Buenos Aires: Astrea-Torino.

27. Tapia, I. (2011). *Curso de Derecho Constitucional Boliviano*. Oruro: Latinas Editores.
28. ----- (2019). *Curso de Derecho Constitucional Boliviano* (Primera ed., Vols. II-1). Cochabamba: Grupo Editorial Kipus.
29. ----- (2021). *Derecho Internacional Público y Relaciones Internacionales*. La Paz: Editora Jurídica TEMIS.
30. Triepel, H. (1920). *Droit International et Droit Interne*. (A. de Lapradelle, Ed., & R. Brunet, Trad.). París: A. Pédone, Éditeur.
31. Trigo, C. (1951). *Derecho Constitucional Boliviano*. La Paz: Cruz del Sur.
32. Urquidí, J. M. (1948). *Lecciones Sintéticas de Derecho Internacional Público*. Cochabamba: Imprenta Universitaria.
33. Vargas, A. (2018). Bloque de constitucionalidad y control de convencionalidad en Bolivia. *Anuario de Derecho Constitucional Latinoamericano*, 535-556.
34. ----- (2019). Bloque de Constitucionalidad y Desarrollo Jurisprudencial del Control de Convencionalidad en Bolivia. *Estudios Constitucionales* (1), 363-396.

Ensayo visual

Ciencia y Cultura en su número 50

Walter I. Vargas*

Al borde del fin del siglo XX, más aún, a caballo entre dos milenios, en junio de 1997, y en la medida en que el Departamento de Cultura y Arte de la UCB asumía un rol más preponderante y activo en el aspecto cultural de la institución, se creó la revista *Ciencia y Cultura*, heredera e hija o nieta de las venerables *Kollasuyo*, *Cordillera*, *Khana*, *Hipótesis* y otras que habían jalonado en las décadas previas el desarrollo cultural del país.

Heredera, pero como todo descendiente, enfrentada a una nueva realidad, pues esas referencias temporales, más allá del mero afán cronológico, se hacen para señalar que la revista nacía en un momento histórico-cultural muy otro. Y es que simultáneamente esos años estaba despuntando la revolución tecnológica que distingue a esta época, con la digitalización, el internet y las actuales redes sociales.

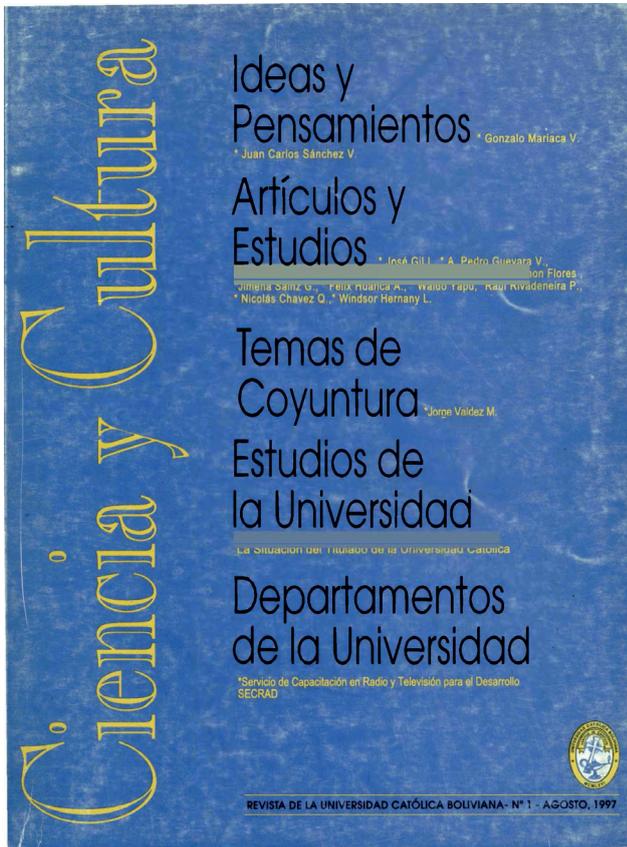
Y como una revista es, por así decirlo, un ser intelectual vivo, *Ciencia y Cultura* ha vivido naturalmente este proceso, cosa que se puede dimensionar al ver la distancia que media entre la sola versión impresa que se dio durante muchos años y la cada vez más importante presencia de cada nuevo número en las bibliotecas *on line*, al punto que amenaza convertir a las páginas de papel en una forma nostálgica de la lectura.

Ahora que llegamos al número 50, lo celebramos mostrando panorámicamente las muchas tapas que han sido el rostro de cada número semestral durante tantos años, pues reunidas así, selectivamente, se convierten de modo insospechado en una suerte de muestra mínima pero representativa del arte nacional. Desde los decimonónicos José García Mesa y Melchor María Mercado has-

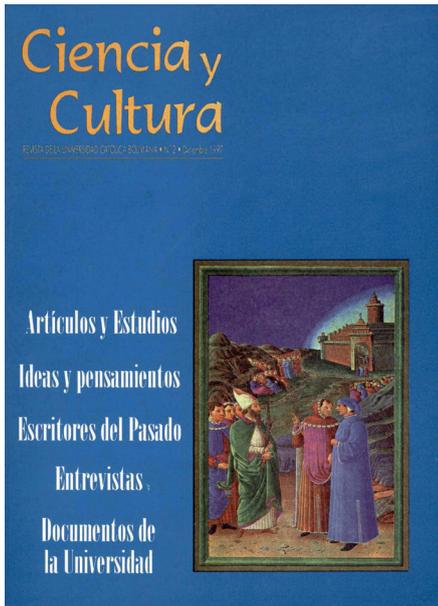
* Walter I. Vargas fue editor de la revista *Ciencia y Cultura* durante 20 años, desempeñando una labor académica, intelectual y editorial destacada (nota del ed.)

ta los finiseculares del siglo XX (Fernando Rodríguez Casas, Martha Cajías, Adriana Bravo, Ángeles Fabbri), pasando por la “era clásica” de Arturo Borda, Cecilio Guzmán de Rojas y Juan Rimsa, y los clásicos modernos que les siguieron (Enrique Arnal, Lorgio Vaca, Raúl Lara, María Luisa Pacheco, Alfredo La Placa), hasta los más recientes números, que reproducen un tocapu de la artista actual Sandra Berduccy o la imagen de una última película nacional.

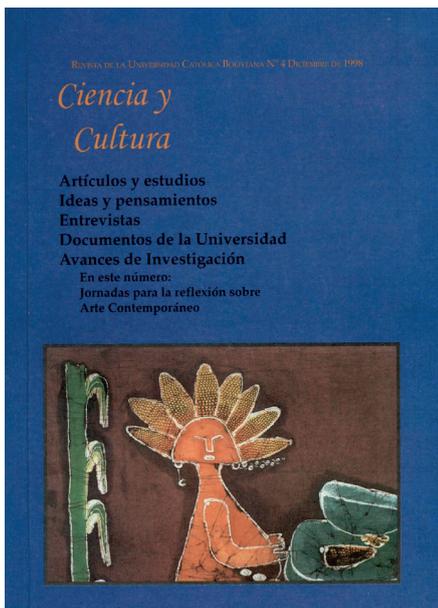
En esta muestra hay una excepción: la captura de pantalla de una clase digital que usamos en la tapa del número 46. Es que estábamos en plena pandemia mundial, y todo se había trastocado y conflictuado, también esa suerte de tradición de nuestras cubiertas. Pero la pandemia pasó, y *Ciencia y Cultura* seguirá saliendo, quizá, así lo deseamos, durante otros 50 números.



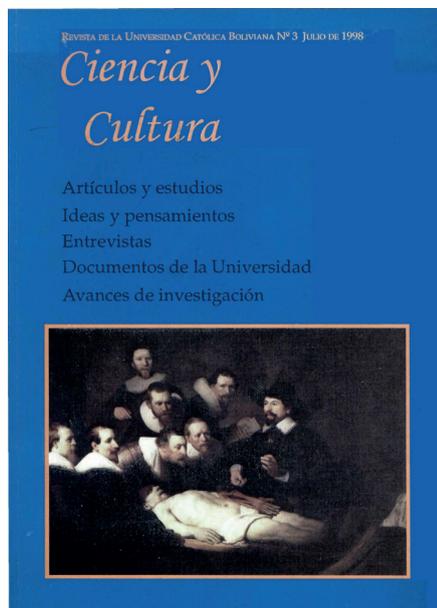
Número 1: El primer número de *Ciencia y Cultura* se publicó en agosto de 1997 e incluyó artículos de Gonzalo Mariaca, Juan Carlos Sánchez, José Gil Iñiguez, Nicolás Chávez Quisbert, Jimena Sainz González y Raúl Rivadeneira Prada, entre otros.



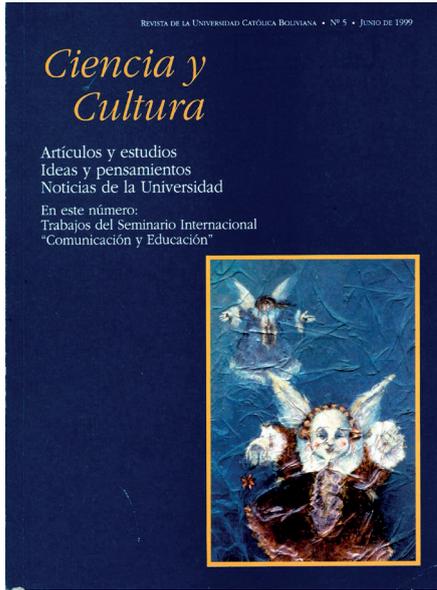
Número 2: Publicado en diciembre de 1997, incluye las firmas de Jorge Canelas, Félix Laime, Carlos Urquiza y otros. Inaugura la sección Escritores del pasado con un ensayo de Gunnar Mendoza. Ilustran la revista imágenes de un antiguo “códice” de la Divina Comedia de Dante.



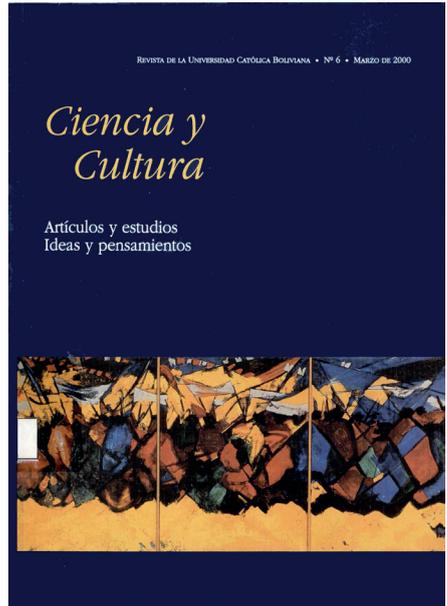
Número 4: Publicado en diciembre de 1998, el cuarto número de la revista estuvo dedicado a las Jornadas para la reflexión sobre arte contemporáneo. Ilustró la portada la obra *La mujer del maíz* de Martha Cajías.



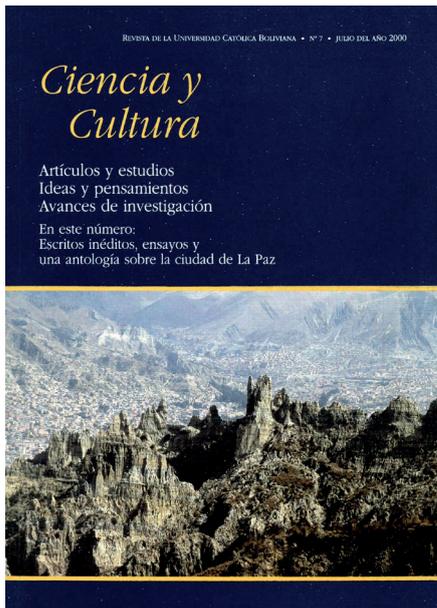
Número 3: El tercer número de Ciencia y Cultura, publicado en julio de 1998, estuvo dedicado a temas de la Educación. Ilustró la portada una reproducción de la obra *La lección de anatomía del Dr. Nicolaes Tulp* del pintor neerlandés Rembrandt.



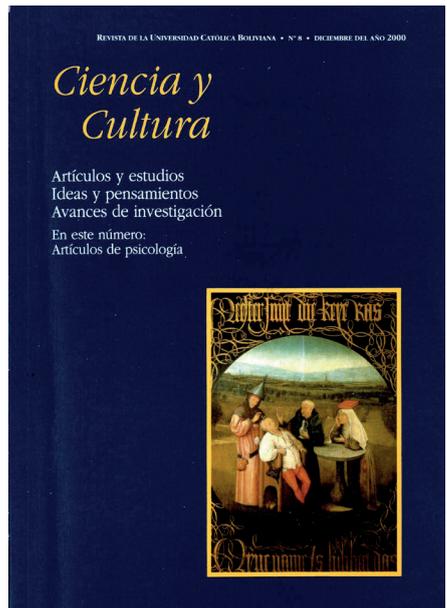
Número 5: El sexto número, publicado en marzo de 2000, estuvo dedicado a Artículos de Arquitectura, con Javier Bedoya Saenz como editor invitado. Ilustró la portada la obra *Manifestación popular* de Lorgio Vaca.



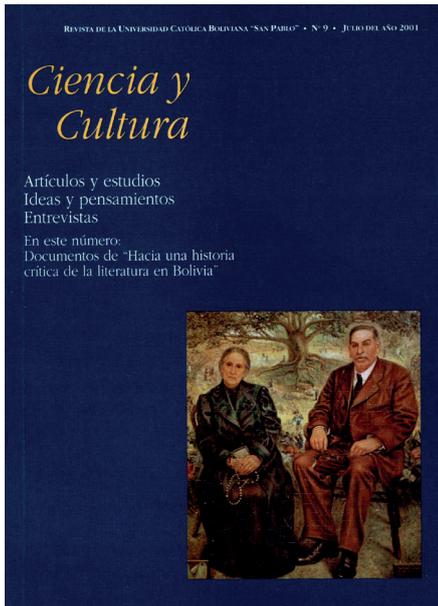
Número 6: Publicado en junio de 1999, el quinto número estuvo abocado a trabajos del Seminario Internacional "Comunicación y educación". El editor invitado fue Ronald Grebe. La obra *Ángel para un final* de Adriana Bravo ilustró la portada.



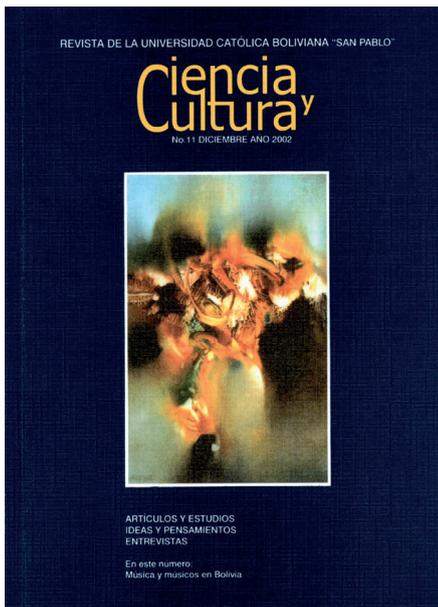
Número 7: Publicado en julio de 2000, el séptimo número se tituló Escritos inéditos, ensayos y una antología sobre la ciudad de La Paz. Marcos Sainz Bacherer fue el editor invitado. Ilustró la portada una fotografía de Antonio Suárez Weise.



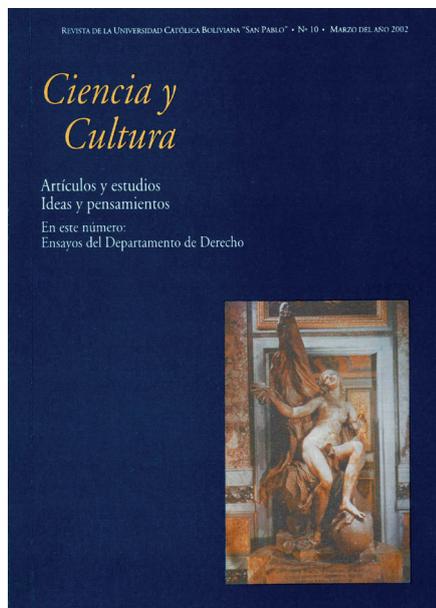
Número 8: En diciembre de 2000 se publicó el octavo número que estuvo dedicado a Artículos de Psicología. El editor invitado fue Erick Roth. Ilustró la portada la obra *La extracción de la piedra de la locura* de El Bosco.



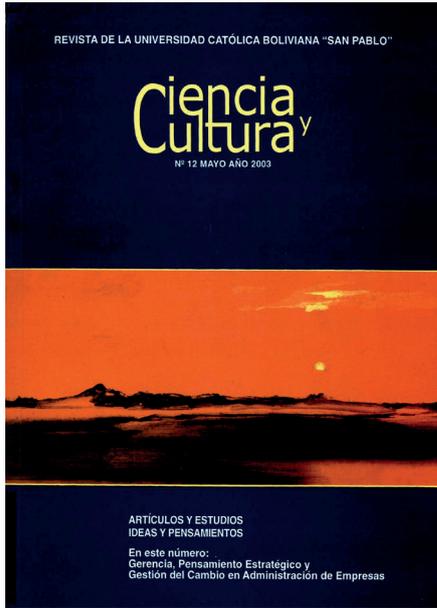
Número 9: Documentos de "Hacia una historia crítica de la literatura en Bolivia" fueron el motivo del noveno número, publicado en julio de 2001. Alba María Paz Soldán fue la editora invitada. La obra *Leonor Gozalvez y José Borda de Arturo Borda* ilustró la portada.



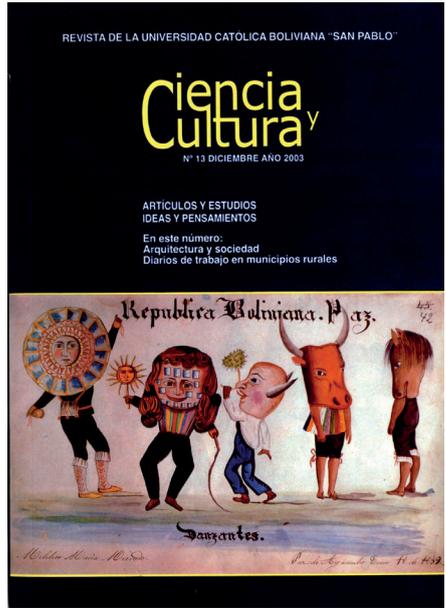
Número 11: Se publicó en diciembre de 2002 y estuvo dedicado al tema Música y músicos en Bolivia. El editor invitado fue Carlos Rosso Orosco. La obra *Radiante* de Alfredo La Plata ilustró la portada.



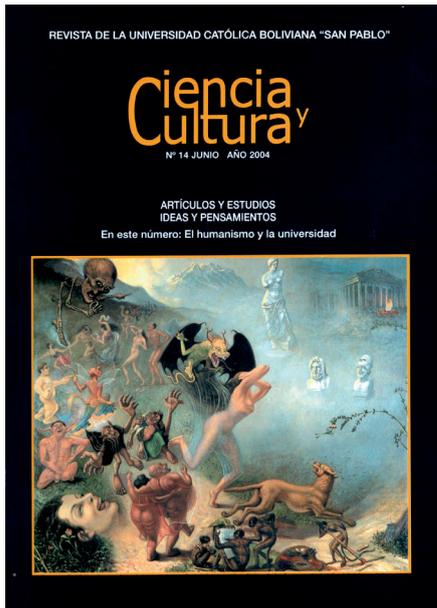
Número 10: Publicado en marzo de 2002, el décimo número se abocó a Ensayos del Departamento de Derecho. El editor invitado fue Luis Fernández Fagalde. Ilustró la portada la obra *Justicia* de Gian Lorenzo Bernini.



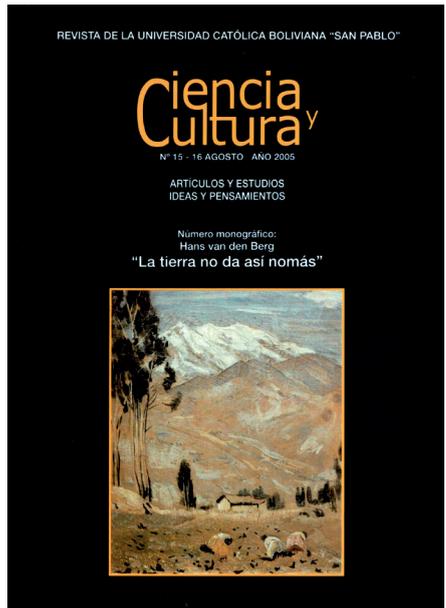
Número 12: Publicado en mayo de 2003, el doceavo número se abocó a Gerencia, pensamiento estratégico y gestión del cambio en Administración de Empresas. El editor invitado fue Armando Diaz Romero. La obra *Atardecer* de Ángeles Fabbri ilustró la portada.



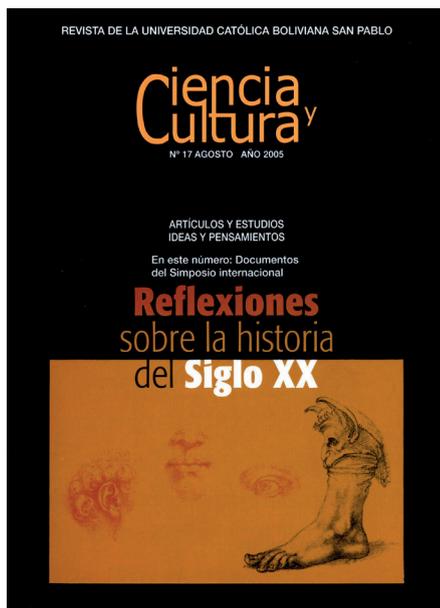
Número 13: Arquitectura y sociedad. Diarios de trabajo en municipios rurales fue el tema del treceavo número, publicado en diciembre de 2003. El editor invitado fue René Poppe. La obra *República Boliviana. Paz. Danzantes* de Melchor María Mercado ilustró la portada.



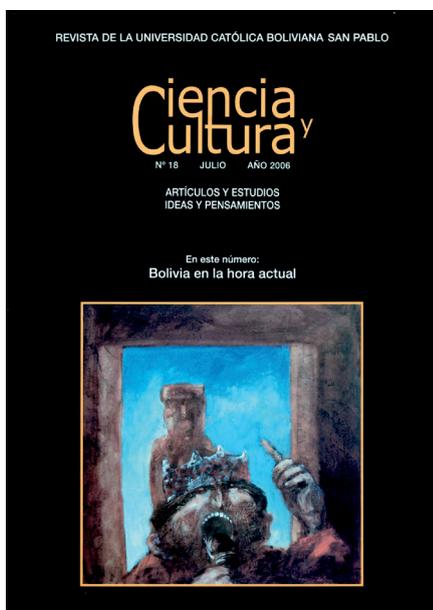
Número 14: Se publicó en junio de 2004 y abordó el tema El humanismo y la universidad. Ilustró la portada la obra de Arturo Borda *Critica de los ismos y triunfo del arte clásico*.



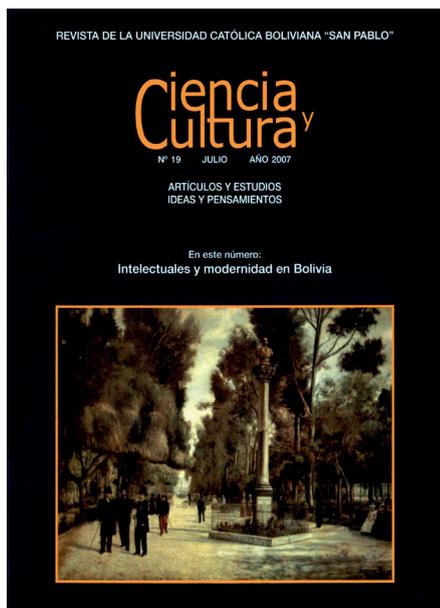
Números 15 - 16: En agosto de 2005 se publicó este número monográfico de Ciencia y Cultura dedicado al estudio *La tierra no da así nomás* de Hans van den Berg. Ilustró la portada la obra *Cosecha* de Cecilio Guzmán de Rojas.



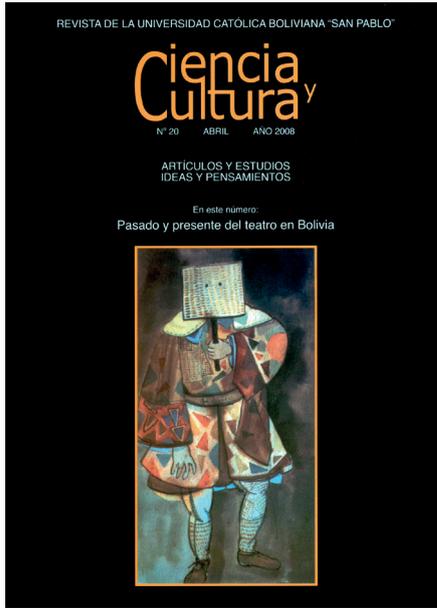
Número 17: En agosto de 2005, el décimo séptimo número de Ciencia y Cultura publicó Documentos del Simposio Internacional "Reflexiones sobre la historia del siglo XX". El editor invitado fue León Bieber.



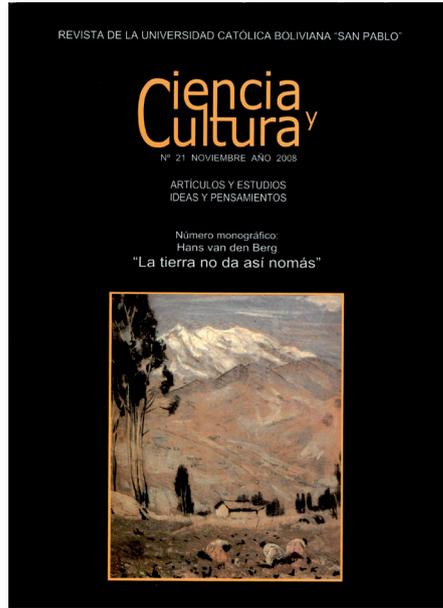
Número 18: Bolivia en la hora actual fue el tema del décimo octavo número de la revista, publicado en julio de 2006. El editor invitado fue León Bieber. Ilustró la tapa la obra *Evo con micrófono* de Eiji Stijh



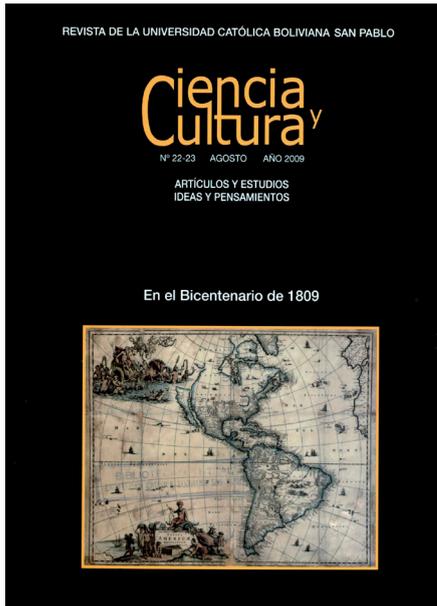
Número 19: Publicado en julio de 2007, el decimo noveno número de la revista se abocó al tema Intelectuales y modernidad en Bolivia. El editor invitado fue Salvador Romero Pittari. La obra *Paseo de El Prado* de José García Mesa ilustró la tapa.



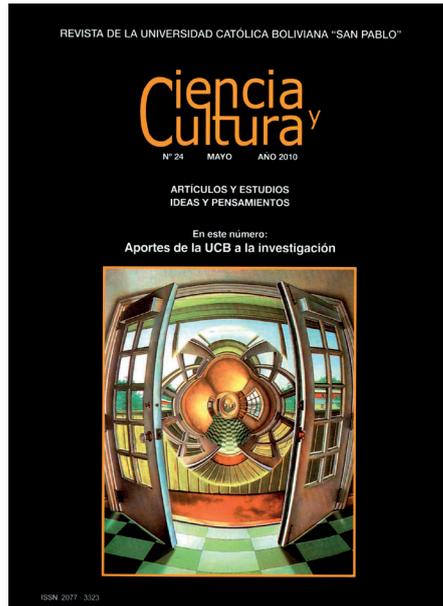
Número 20: Pasado y presente del teatro en Bolivia fue el tema del vigésimo número de Ciencia y Cultura, publicado en abril de 2008. La editora invitada fue Marta Monzón. Ilustró la tapa la obra *Figura 1* de David Angles.



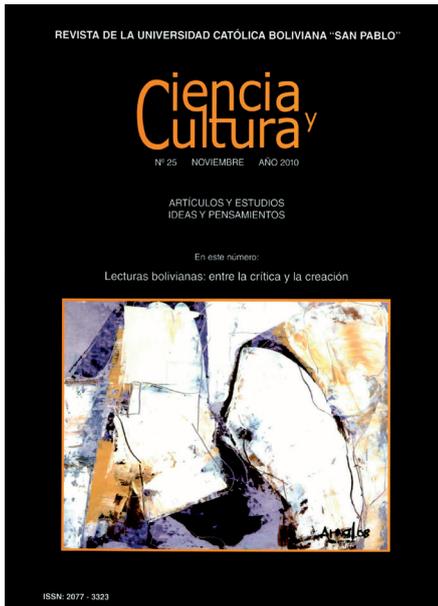
Número 21: En noviembre de 2008 se reeditó el número monográfico de Ciencia y Cultura dedicado al estudio *La tierra no da así nomás* de Hans van den Berg. La obra *Cosecha* de Cecilio Guzmán de Rojas ilustró la tapa.



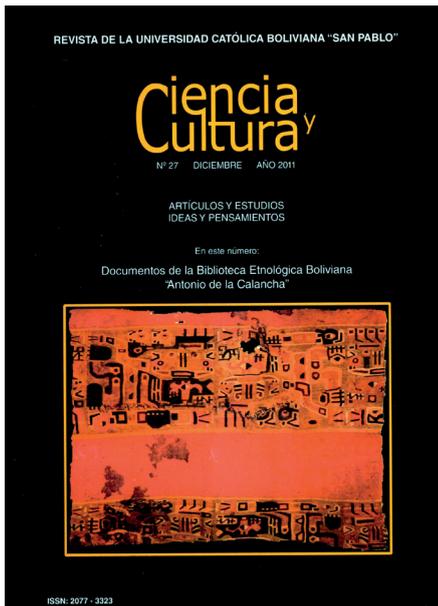
Número 22 - 23: Bajo el título *En el Bicentenario de 1809* se publicó este número doble de la revista en agosto de 2009. La editora invitada fue Esther Aillón Soria. Ilustró la tapa la obra *La descripción más reciente y precisa de América* de la Biblioteca Digital Mundial de la UNESCO.



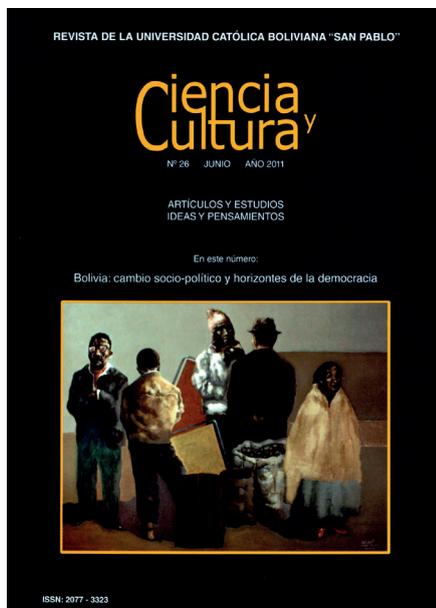
Número 24: En mayo de 2010, Ciencia y Cultura publicó su vigésimo cuarto número titulado *Aportes de la UCB a la investigación*. Editor invitado fue Edwin Claros Arispe. La obra *Puertas* de Fernando Rodríguez Casas ilustró la tapa.



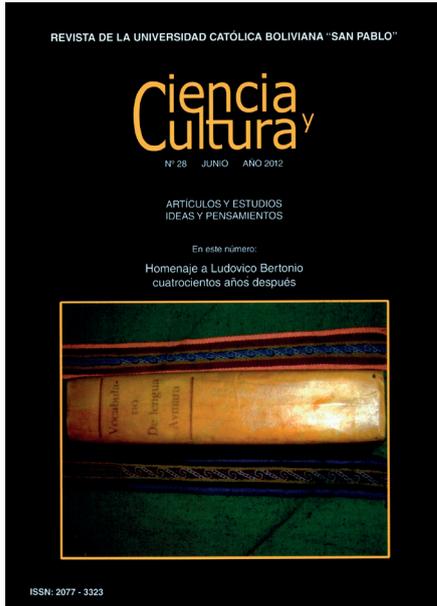
Número 25: Lecturas bolivianas: entre la lectura y la creación fue el tema del vigésimo quinto número, publicado en noviembre de 2010. La editora invitada fue Alba María Paz Soldán. Ilustró la tapa un óleo de Enrique Arnal.



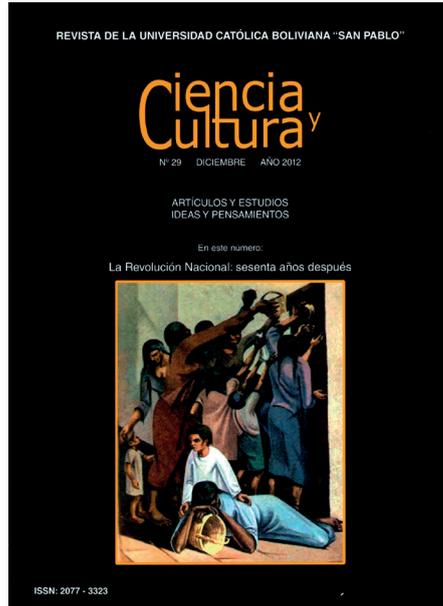
Número 27: Documentos de la Biblioteca Etnológica "Antonio de la Calancha" fue el tema del vigésimo séptimo número, publicado en diciembre de 2011. El editor invitado fue Edwin Claros. La imagen de un antiguo tejido Wari-Tiwanaku ilustró la tapa.



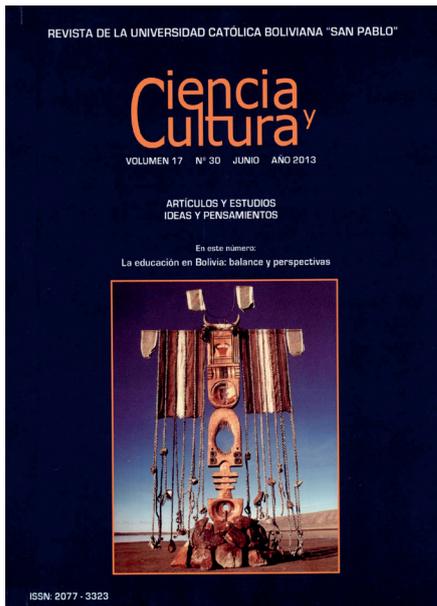
Número 26: Publicado en junio de 2011, este número abordó el tema Bolivia: cambio socio-político y horizontes de la democracia. El editor invitado fue Franco Gamboa. Ilustró la portada la obra *Pérez Velasco* de Raúl Lara.



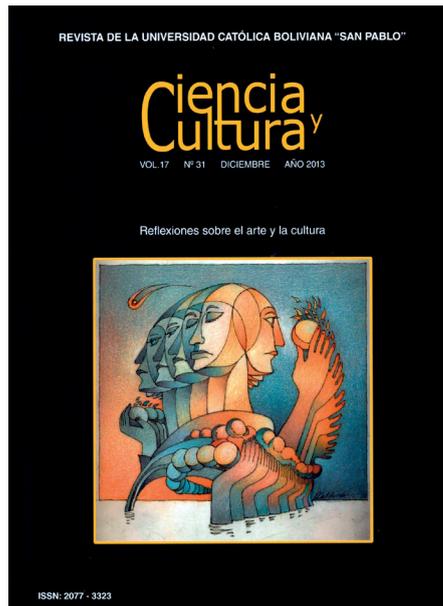
Número 28: En junio de 2012 se publicó este número monográfico de Ciencia y Cultura con un Homenaje a Ludovico Bertonio cuatrocientos años después.



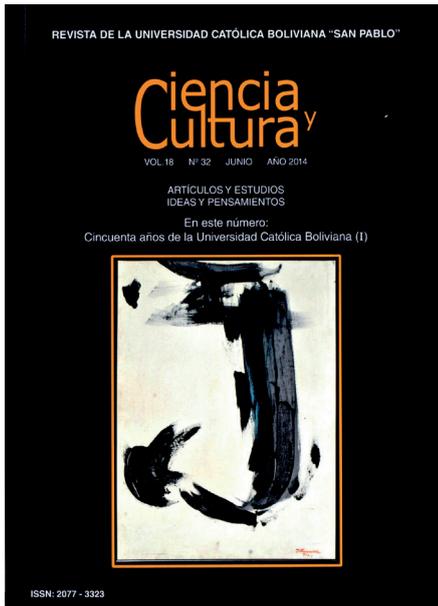
Número 29: La Revolución Nacional, sesenta años después fue el tema de este número, publicado en diciembre de 2012. El editor invitado fue Mario Murillo Aliaga. Ilustró la tapa una obra de Jorge Imaná.



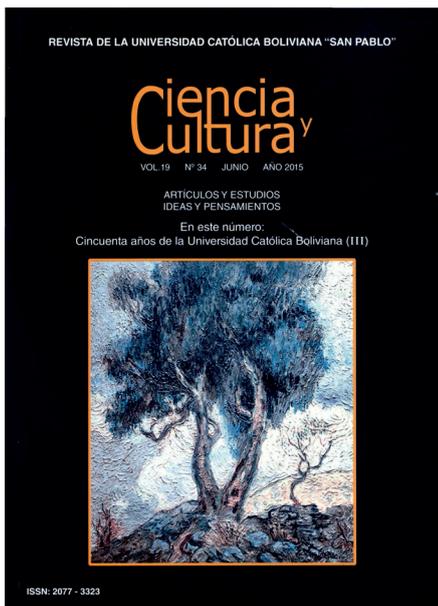
Número 30: Publicado en junio de 2013, este número abordó el tema de La educación en Bolivia: balance y perspectivas. La obra *Illa de los buenos tiempos de las siembras* de Francine Secretan ilustró la tapa.



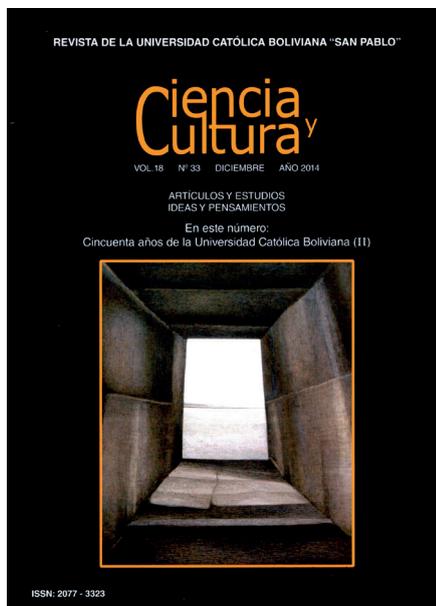
Número 31: Reflexiones sobre el arte y la cultura fue el tema del trigésimo primer número de la revista, publicado en diciembre de 2013. El editor invitado fue Javier Sanjinés. Dibujos de Juan Carlos Calderón ilustraron la tapa.



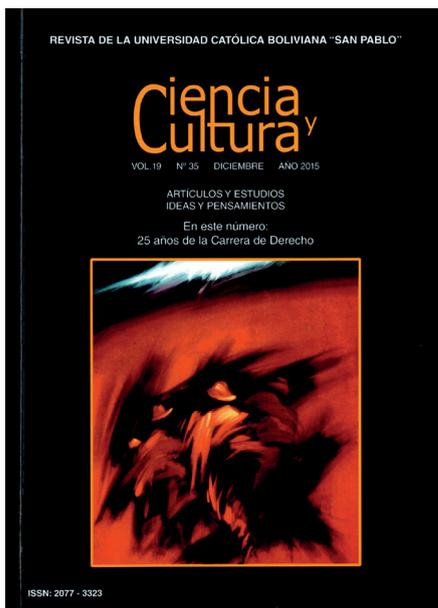
Número 32: Cincuenta años de la Universidad Católica Boliviana (I) fue el tema de este número, publicado en junio de 2014. Ilustró la tapa una pintura de Carlos Iturralde.



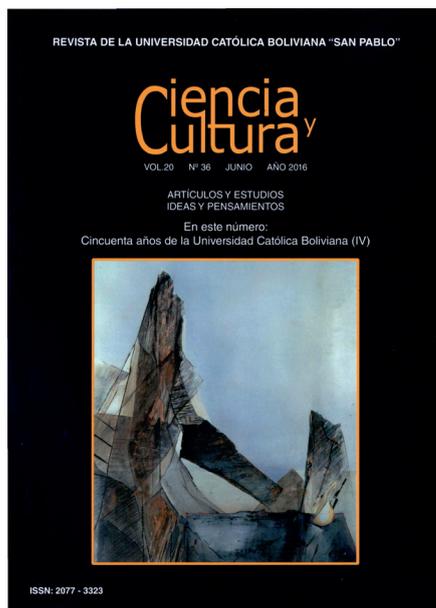
Número 34: La tercera parte del tema Cincuenta años de la Universidad Católica Boliviana (III) se publicó en este número de junio de 2015. La obra *Molle solitario* de Mario Unzueta ilustró la tapa.



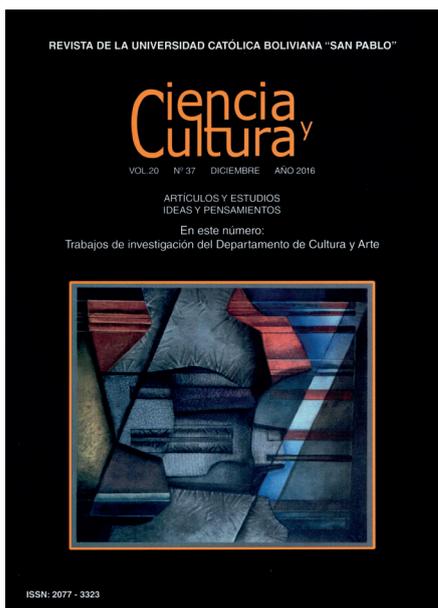
Número 33: La segunda parte del tema Cincuenta años de la Universidad Católica Boliviana (II) se publicó en diciembre de 2014. Una obra de Fernando Montes ilustró la portada.



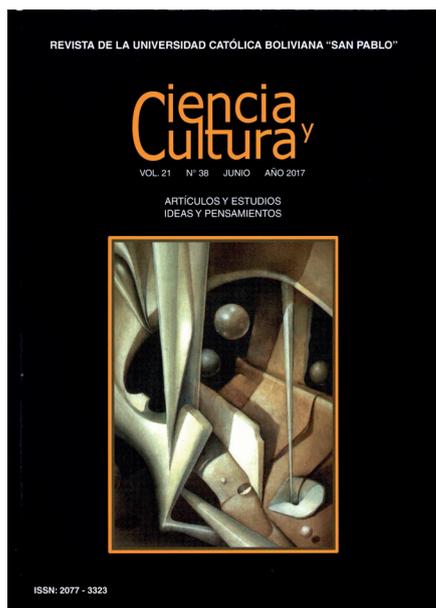
Número 35: En diciembre de 2015 se publicó este número dedicado a los 25 años de la Carrera de Derecho. El editor invitado fue Leonardo Villafuerte Philippsborn. Ilustró la tapa una obra de Milguer Yapur.



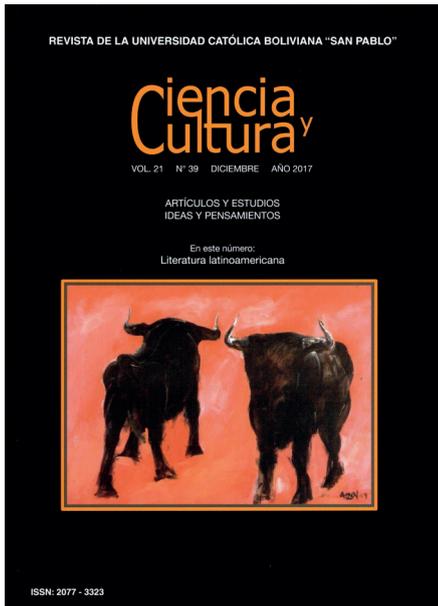
Número 36: La cuarta parte del tema Cincuenta años de la Universidad Católica Boliviana (IV) se publicó en este número de junio de 2016. Ilustró la tapa una obra de María Luisa Pacheco.



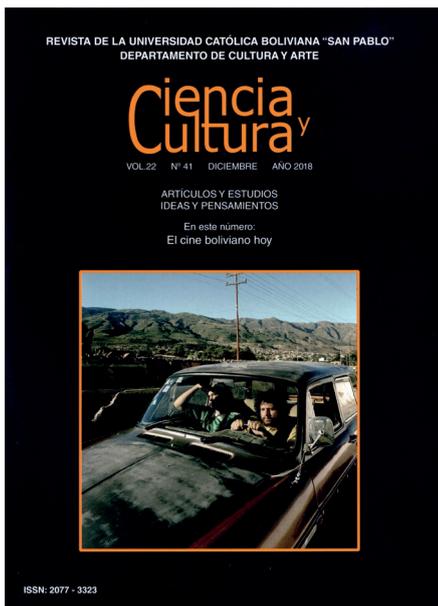
Número 37: En diciembre de 2016, la revista publicó este número dedicado a Trabajos de investigación del Departamento de Cultura y Arte. Una obra de Alfredo La Placa ilustró la portada.



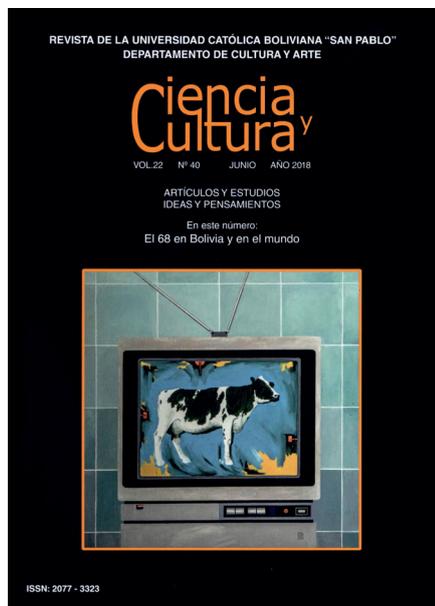
Número 38: Los cien años de la Revolución Rusa fue el tema de este número publicado en junio de 2017. Ilustró la portada la obra *Luz de esperanza* de Alfredo da Silva.



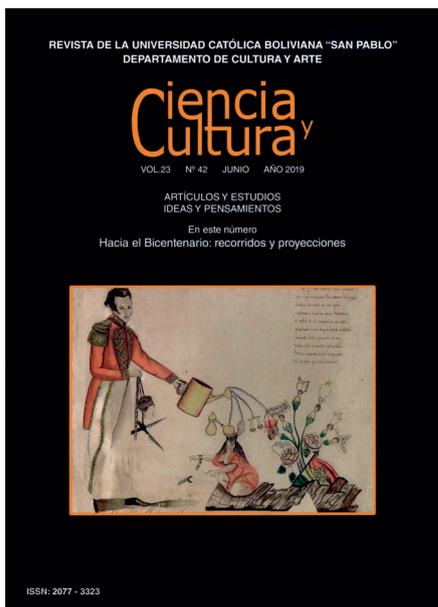
Número 39: Literatura latinoamericana fue el tema del trigésimo noveno número de Ciencia y Cultura, publicado en diciembre de 2017. Ilustró la tapa una obra de la *Serie de los toros* de Enrique Arnal.



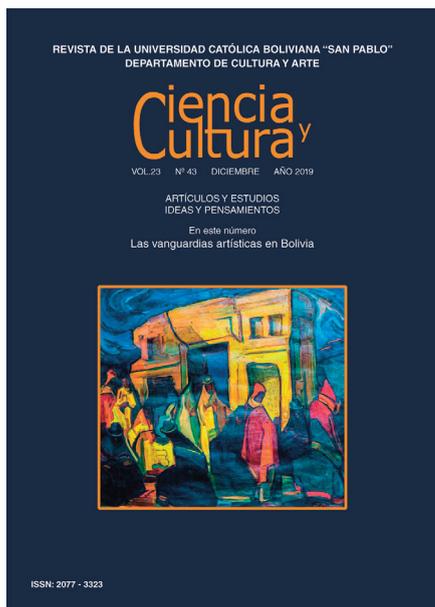
Número 41: El cine boliviano hoy fue el tema de este número de Ciencia y Cultura, publicado en diciembre de 2018. El editor invitado fue Sebastián Morales. Ilustró la tapa una escena de la película *Lo más bonito y mis mejores años*, del director Martín Bouloq.



Número 40: Publicado en junio de 2018, el cuadragésimo número de la revista abordó el tema El 68 en Bolivia y en el mundo. La obra *Pinturi de vaca naturalis avec diagonalensen* de Roberto Valcárcel ilustró la tapa.



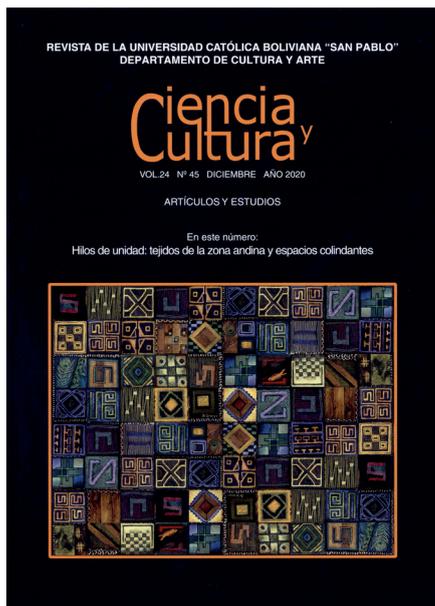
Número 42: Publicado en junio de 2019, este número abordó el tema Hacia el Bicentenario: recorridos y proyecciones. La editora invitada fue Pilar Mendieta. El dibujo *El Mariscal de Ayacucho haciendo nacer las artes y ciencias de la cabeza de Bolivia* de Melchor María Mercado ilustró la tapa.



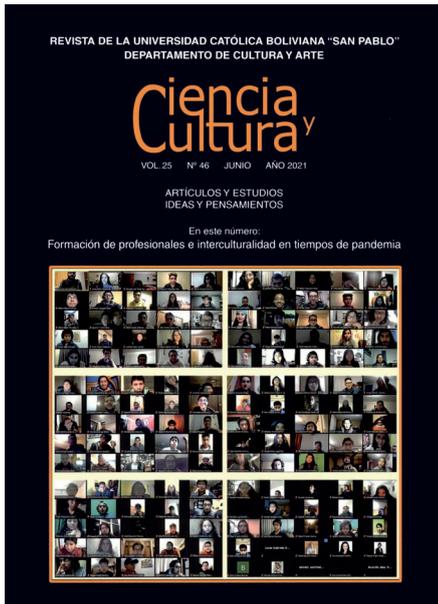
Número 43: Las vanguardias artísticas en Bolivia fue el tema de este número de Ciencia y Cultura, publicado en diciembre de 2019. La editora invitada fue Valeria Paz. Una obra de Juan Rimša ilustró la portada.



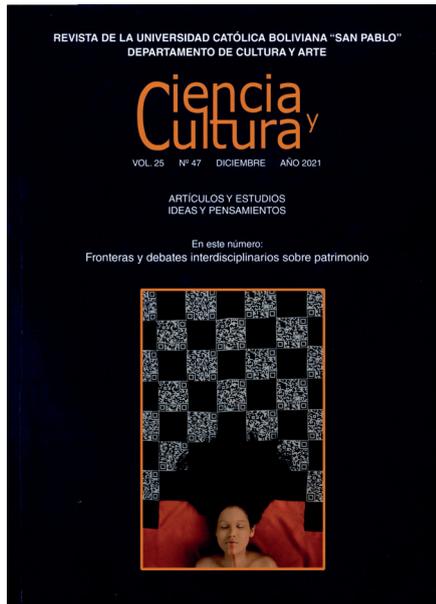
Número 44: En junio de 2020, *Ciencia y Cultura* dedicó este número al tema Fronteras internacionales de Bolivia: historia, discursos y prácticas. Las editoras invitadas fueron Bianca De Marchi, Tania Porcaro y Laura Arraya.



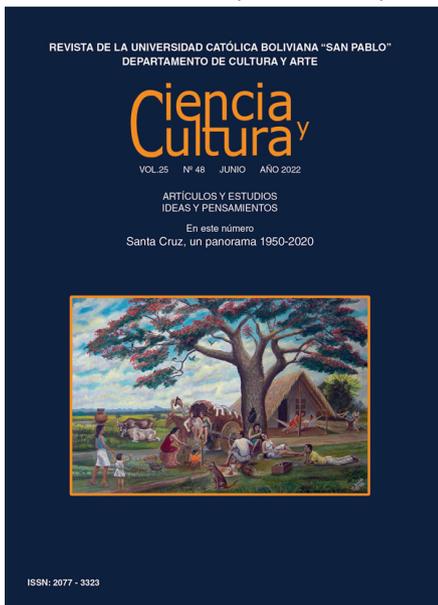
Número 45: Hilos de unidad: tejidos de la zona andina y espacios colindantes fue el tema de este número de la revista, publicado en diciembre de 2020. La editora invitada fue Alejandra Echazú Conitzer. La obra *Tocapu* de Sandra de Berduccy ilustró la tapa.



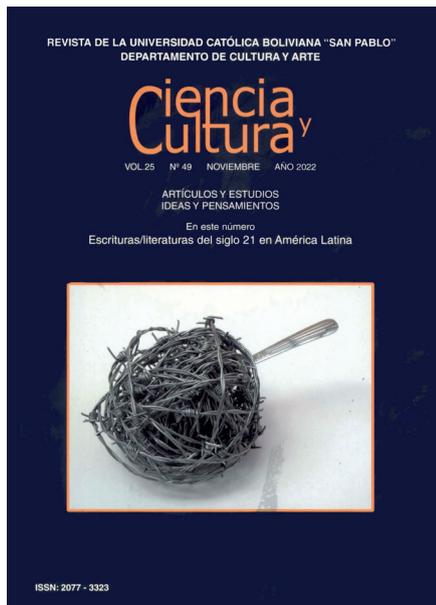
Número 46: En junio de 2021, Ciencia y Cultura dedicó su cuadragésimo sexto número al tema Formación de profesionales e interculturalidad en tiempos de pandemia. Ilustraron la portada fotografías clases virtuales de la UCB. Las editoras invitadas fueron Cecilia Navia, Gisela Salinas y Gabriela Czarny.



Número 47: Fronteras y debates interdisciplinarios sobre Patrimonio fue el tema de este número de la revista, publicado en diciembre de 2021. El editor invitado fue el arquitecto Umberto Bonomo. Ilustró la tapa la obra *Tocapu QR* de Cindy Ramírez.



Numero 48: Santa Cruz, un panorama 1950-2020 fue el tema de este número de la revista, publicado en junio de 2022. La editora invitada fue Paula Peña Hasbún. La pintura *No hay apuro* de Armando Jordán Alcázar ilustró la tapa.



Número 49: Publicado en diciembre de 2022, el cuadragésimo noveno número de Ciencia y Cultura abordó el tema Escrituras/literaturas del siglo 21 en América Latina. La editora invitada fue Mónica Velásquez Guzmán. La obra *Cuchara en alambre de púas* de Douglas R. Rada ilustró la tapa.

Reseñas

Prólogos y epílogos de Luis H. Antezana

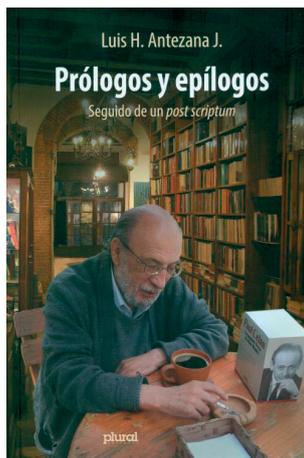
Luis H. Antezana J.

2020, Plural editores, La Paz, 557 páginas.

El libro *Prólogos y epílogos*, publicado por Plural editores en 2020, es un trabajo de compilación, organización y anotación realizado por Alfredo Ballerstaedt G. con un prólogo escrito por Leonardo García Pabón y en realidad está compuesto por dos secciones y una coda. La primera sección es la llamada “Prólogos” y reúne 28 textos. La segunda parte, “Epílogos”, agrupa siete trabajos y la “Coda” está compuesta por dos escritos, uno de los cuales también funciona como un *post scriptum* del autor en razón de la publicación de este libro.

El autor no es otro que Luis H. Antezana: filólogo, investigador, catedrático, ensayista y traductor. Dicho esto, hay que anotar, de forma preliminar, una cuestión. Este es un libro que bien podría ser denominado como un “producto del amor”, porque todos los involucrados –desde el editor, el prologuista, la editorial y hasta las personas que colaboraron en su edición– rinden, a su modo y desde distintas distancias, un tributo de agradecimiento y reconocimiento a Antezana por su labor crítica y académica de más de cuatro décadas. Cuarenta años que se materializan tanto en estos prólogos y epílogos como en los libros monográficos y ensayísticos que Antezana preparó y puso en circulación para alimentar tanto el debate dentro de las ciencias sociales y humanas en general como dentro del campo de la literatura boliviana en particular.

Este libro ordenado cronológicamente sirve entonces como muestra de un recorrido de formación intelectual y académica que se puede leer como una teorización práctica sobre el acto de escribir prólogos y epílogos. Demuestra así Antezana que no existe realmente una teoría sobre cómo se deberían escribir



textos de esta naturaleza, y tras afirmar tal idea, lo que hace a continuación es esbozar –y poner en debate– una serie de consideraciones sobre el tema, que son tanto producto de la experiencia como resultado de una elaboración meditada sobre el “acto de acompañar un texto” para que el lector no se pierda pero, al mismo tiempo, encuentre su propio camino (modo) de lectura.

En ese sentido, es también un libro que tiene una fuerte apuesta pedagógica, porque implica pensar en dos dimensiones casi epistemológicas: 1) ¿Cómo se lee? y 2) ¿Con qué herramientas teóricas, emocionales, históricas, sociales, culturales e incluso políticas leemos? Y si uno revisa la producción de Luis H. Antezana, podrá darse cuenta que ambas series de preguntas no son esporádicas ni casuales ni recientes. Son, al contrario, la base fundacional de su estrategia analítica que, como toda estrategia, también goza de un alto componente creativo. Así, *Elementos de semiótica literaria* (1977), *Álgebra y fuego* (1978), *Teorías de la lectura* (1983) y *Ensayos y lecturas* (1986), junto con *La diversidad social en Zavaleta Mercado* (1991) y *Dice que dijo* (2003), se convierten en el subsuelo teórico-normativo sobre el cual Antezana levanta y construye ciertos procedimientos de lectura que luego utilizará para escribir tanto los prólogos y los epílogos reunidos en este libro.

Y es de esa manera que se convierten en una herramienta pedagógica, porque Antezana demuestra con el ejemplo. Establece así modos de leer y maneras de escribir sobre lo que se lee y cómo conectar lecturas entre sí y extraer de esa conexión tanto un sentido como un significado que no sean sólo de carácter individual, sino colectivo. Por ello, el trabajo de Antezana es de “acompañamiento”. Acompaña al lector hacia el libro y al autor hacia el lector. Es un doble movimiento que habla, por un lado, de la calidad del prologuista en tanto sabedor de que su oficio debe estar al servicio de una obra, como también, del hecho de que cada lectura en sí misma condensa nuevas interrogantes y experiencias de aprendizaje. Lo que implica que este libro es un mapa sobre la creación intelectual en y sobre Bolivia desde distintos campos del saber: literatura, historia, sociología política, antropología estatal, etnohistoria, biografía y fútbol.

Podría hacerse foco en cada una de ellas a la manera en que un observador verifica cómo está armado un vitral. Se dará cuenta que su hechura corresponde a la sumatoria de varios fragmentos. Cada fragmento, al margen de estar cortado de forma desigual, tiene un color determinado. Pero cuando el observador se aleja comprende que los fragmentos dialogan entre sí y conforman una figura mayor, que no se pudo percibir al principio dada la cercanía de la mirada, cuya imagen final corresponde a la totalidad. Entonces, cada fragmento cuenta

una historia y es independiente del resto. Pero cuando se juntan los pedazos, los fragmentos cobran nuevo valor y significado: de este modo se puede leer *Prólogos y epílogos* de Luis H. Antezana. Como una muestra virtuosa de objetos sociales y experiencias cognitivas específicas, que, al unirse y dialogar entre sí, conforman un *otro* discurso que connota la sociedad boliviana, haciendo hincapié en sus matices, contradicciones y elaboraciones superadoras.

Pero, además, para aquellos interesados en cómo se forma el campo intelectual en Bolivia, el libro resulta especialmente atractivo porque entiende a través de su cronología, en principio, el modo y las herramientas teóricas y metodológicas con las que se pensó Bolivia desde inicios del largo siglo XX y luego, explica de forma lateral, la manera en que se seleccionaron los objetos sociales para ser pensados. Por ello, el efecto que se tiene al recorrer el volumen es que se consolida un paisaje sobre el modo en que la sociedad se piensa y organiza a través de sus mediaciones y sujetos a lo largo del tiempo; lo cual. Lo cual es todo un reto, teniendo en cuenta el tratamiento fragmentario que las ciencias sociales han elaborado a la hora de pensarse a sí mismas en el país.

Por otro lado, también habla del registro creativo. El teatro, la novela, la poesía y la canción forman los cuerpos conceptuales y experimentales sobre los cuales repara para preguntarse sobre las estrategias creativas con que los autores abordaron la formación de sus obras, pero también establece las continuidades y rupturas dentro de la narrativa y la poesía, mostrando al lector quiebres, bifurcaciones y recuperaciones. Con ellas, arma un panorama de la literatura en Bolivia de largo aliento y convierten a la crítica literaria en el esfuerzo intelectual más interesante por capturar todos estos momentos y darles un sentido tanto histórico como estético.

Finalmente, no hay que olvidar que en este libro también se encuentran reunidas algunas entrevistas que demuestran tanto la capacidad como entrevistador que tiene Antezana, como la manera en que la entrevista puede informar y alimentar la reflexión teórica, aunque esta trate sobre la elaboración de una novela o del crecimiento de un personaje de ficción. No en vano la entrevista es también un método de conocimiento y, por lo mismo, Antezana escribe como si estuviera conversando, reflexiona a nuestro lado y hace del acto de lectura una labor compartida en la cual tanto el que guía como el autor y el lector, al final de la partida, sacarán lecciones y aprendizajes constitutivos de sus nuevas búsquedas e intereses.

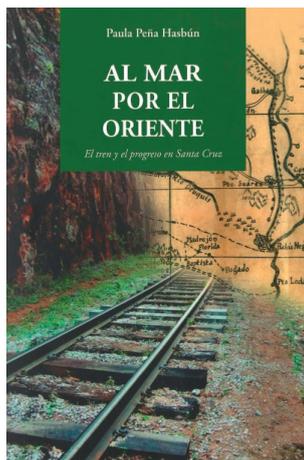
Christian Jiménez Kanahuaty

Al mar por el Oriente. El tren y el progreso en Santa Cruz

Paula Peña Hasbún, coord.
2022, Plural editores, La Paz, 208 páginas.

Al hacer un balance historiográfico se puede ver a simple vista que son pocos los intentos de escribir una historia que logre reflejar la construcción de Bolivia en su plenitud. La mayor parte de los trabajos se concentran en los espacios que tradicionalmente han sido centros políticos y económicos, o caen en una historia regional que, a veces, también es regionalista. En lo personal creo que la metodología de la historia regional es la más acertada para tratar el caso boliviano. Parafraseando al historiador cruceño José Luis Roca (de allá por la década de los ochenta), la historia de Bolivia es un conglomerado de historias regionales, por lo tanto, trabajar cada región a partir de sus procesos socioeconómicos y culturales diferenciados, sus discursos y representaciones logra acercarnos más a ese espacio y da mayor posibilidad de entendimiento y crítica.

Al mar por el Oriente. El tren y el progreso en Santa Cruz, coordinado por Paula Peña Hasbún, es un libro que logra condensar un esfuerzo colectivo de investigadores a nivel internacional que trabajan sobre la historia de Santa Cruz, la historia fronteriza, la historia del ferrocarril y, en general, la historia de la región Oriental de Bolivia. Los investigadores que participan en el estudio son: Manuel E. Contreras, Paulo Roberto Cimó Queiroz, Walter Auad Sotomayor, Junior Raúl Pantoja Abrego, Elena Salermo, Luz Mónica Sánchez, Isabelle Combés, Roger Alejandro Banegas Rivero, Luis Fernando Escobar Caba y Ángel Sandóval Salas. El libro tiene once artículos organizados en cuatro partes: 1) el Ferrocarril Oriental, 2) el Ferrocarril Santa Cruz de la Sierra-Corumbá, 3) el Ferrocarril Santa Cruz de la Sierra- Yacuiba, y 4) los diversos



impactos del ferrocarril en la economía, la organización territorial y los grupos indígenas.

¿Por qué escribir sobre ferrocarriles? Desde una mirada andina, el ferrocarril no está en el imaginario actual debido a la privatización, el cierre de tramos y el uso más generalizado de la carretera. Sin embargo, para Santa Cruz es el reflejo de una lucha histórica por la integración del mercado nacional que ha moldeado su política, su sociedad, su economía interna y su economía de importación y exportación desde el siglo XIX hasta la actualidad.

Es así que escribir sobre los ferrocarriles de Santa Cruz es hablar del “proyecto cruceño” en sí, pues no solo es detallar tramos y periplos de la construcción sino también ahondar sobre diplomacia, la mediterraneidad de Bolivia, la lucha por las regalías, el impacto sobre la naturaleza y los pueblos indígenas, el cambio de la economía boliviana de la minería a la era de los hidrocarburos y la conquista de un territorio que desde los Andes siempre se vio como marginal e ignoto, pero hoy es el centro de la economía boliviana.

A lo largo del texto se trabaja con la metodología de la historia regional, la historia económica, la historia diplomática y la etnohistoria, entre otras, y el resultado es un panorama bastante completo del proyecto modernizador cruceño. Los últimos artículos del libro aportan una mirada al futuro de este polo económico que está en pleno desarrollo y ve con esperanzas las potencialidades de sus ferrocarriles y la nueva vía de exportación conquistada y forjada desde los propios cruceños: la Hidrovía Paraguay- Paraná, que por el momento solo ha tenido un fuerte impacto en el Oriente.

Como historiadora he investigado en mayor profundidad al Pacífico y como docente de ciencias sociales veo permanentemente que la memoria histórica se enfoca en conmemorar la pérdida de Atacama, muchos libros repiten incansablemente las oportunidades perdidas por tal hecho, pero hay un desconocimiento profundo de los logros históricos de la salida boliviana hacia el Atlántico que, en general, se limitan a hablar de la ruta atlántica como la alternativa de un “futuro”. Pues bien, ese “futuro” ya es el presente y, lejos de los problemas políticos e históricos entre Occidente y Oriente, es una cátedra necesaria para la juventud de occidente hablar de los puertos soberanos sobre el Canal Tamengo y como luego de años de esfuerzo los cruceños lograron conectarse a la Hidrovía Paraguay- Paraná. Es posible que, gracias a esto, el sentimiento derrotista de la vinculación histórica de Bolivia con el Pacífico sea reemplazado por una mirada optimista hacia el Atlántico; sin perder de vista

que los enfoques hacia el Pacífico y el Atlántico son distintos, pero a la vez complementarios, no se puede hablar de uno sin hablar del otro.

Precisamente el libro coordinado por Paula Peña presenta al público varios enfoques de la marcha hacia el Atlántico y también proyectos actuales que han conseguido lo que parecía imposible en el siglo XIX y el primer tercio del siglo XX: 1) construir ferrocarriles de importación y exportación en Santa Cruz y 2) tener un acceso soberano a la Cuenca del Plata, lo que permite llegar con libre tránsito hacia el atlántico. Este objetivo planteado en el Memorándum de 1904 se creyó frustrado después de la Guerra del Chaco.

Para concluir, invito a leer el libro en cuestión. Es un trabajo muy bien logrado que además de contribuir a la historiografía boliviana también incentiva a la investigación interdisciplinaria de la historia cruceña y de la región oriental en general.

Stephanie Carola Vargas Mansilla

Convocatoria revista *Ciencia y Cultura* N° 51 “Mujeres y campo científico”

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 imprime 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).

Concepto de *Ciencia y Cultura* 51

En esta oportunidad, se convoca a presentar trabajos para el número 51 de la revista *Ciencia y Cultura* de la Universidad Católica Boliviana “San Pablo” sede

La Paz, cuyo tema es “Mujeres y campo científico” a publicarse en diciembre de 2023. La edición académica del número 51 de *Ciencia y Cultura* estará coordinada por la PhD. Marianela Diaz Carrasco.

Se pretende integrar textos en los distintos géneros indicados en las normas editoriales que visibilicen trayectorias académicas y/o científicas de las mujeres en campos estereotipadamente masculinos. Asimismo estudios que integren desde una perspectiva socio-histórica la genealogía de los aportes epistémico-teóricos-metodológicos de las mujeres o que problematicen sobre los, aún vigentes, roles y estereotipos que han dificultado y obstaculizado la participación, valoración y visibilización femenina. También se busca revisar la experiencia diversa de las mujeres en términos socioeconómicos, socioculturales, generacionales o de discapacidad que hayan sido relevantes en los procesos específicos de búsqueda de reconocimiento de sus capacidades y aportes académicos y científicos en igualdad de condiciones en la ciencia y la cultura.

Consideraciones éticas

Compromisos de los autores

- Envío exclusivo: Los autores deben esperar el dictamen de aceptación o rechazo del trabajo enviado, y no hacer envíos simultáneos para que no se publique el mismo trabajo en diversos espacios académicos y/o científicos.
- Sobre el plagio. Los textos deben ser originales y se debe citar todo tipo de fuentes de forma apropiada. La revista considera la práctica de plagio como inaceptable, esta generará el rechazo inmediato del trabajo recibido. El auto plagio también debe omitirse; es decir el autor debe citar, si los hubiera, los fragmentos extraídos de un trabajo de su autoría previamente publicado.
- Propiedad intelectual. Los autores deben considerar los derechos de propiedad intelectual de texto, imagen, datos, etc. integrados en su trabajo. Son conductas no éticas la invención o fabricación de datos o resultados de su trabajo.
- Autoría. Se debe registrar las co-autorías y reconocer los aportes de otros actores en el proceso investigativo. Los nombres de los autores

van jerarquizados conforme a su nivel de responsabilidad y participación en el proceso de investigación y/o realización del texto enviado.

Compromisos de los revisores y evaluadores pares

- Respeto de los tiempos. Los revisores deben cumplir los plazos estipulados por la revista para poder cumplir con la periodicidad de las publicaciones.
- Confidencialidad. La revista trabaja con el principio de anonimato de la o el autor del texto enviado y de los revisores; de acuerdo al criterio de doble ciego.

Géneros aceptados

Artículos y estudios: se publican investigaciones originales que sean resultado de trabajos de investigación concluidos e inéditos. Su extensión será de entre 6.000 a 10.000 palabras y se aplicará el estilo APA 7, 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 seis palabras claves (en inglés y en castellano). Los artículos que postulen no deben encontrarse en proceso de evaluación en otro medio de difusión.

Ensayos: se publican ensayos o avances de investigación desde la teoría o la metodología, entre otros. Su extensión será de 6.000 a 10.000 palabras y se aplicará el estilo APA 7, 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).

Entrevistas académicas: se publican entrevistas de tipo epistémico-teórico o metodológico a investigadoras e investigadores que tengan una trayectoria reconocida y aporte en un campo disciplinar o interdisciplinario por sus obras, publicaciones y/o estudios. Su extensión será de 5.000 a 10.000 palabras y se aplicará el estilo APA 7, en caso de integrar notas al pie complementarias al contenido.

Reseñas: se publican síntesis descriptivas y comentarios críticos de publicaciones recientes que se consideren valiosas para un campo del conocimiento, cuya extensión sea de 750 a mil palabras. Se aplicará el estilo APA 7 en caso de integrar citas textuales o parafrasear partes de la publicación.

Estudios visuales: La revista recibe trabajos cuyo eje central sea la imagen. Para esta sección las y los autores deben trabajar una introducción y conclusión de la propuesta; además de seleccionar un conjunto de cinco a ocho imágenes que incluyan una descripción y/o análisis. El texto no debe superar las mil palabras.

Imágenes y gráficos

Todas las figuras 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, en caso de ser publicado, independientemente de las figuras que puedan formar parte del artículo. Los gráficos o tablas deben ser enviados en formatos editables (Excel). El escritor del artículo debe responsabilizarse de los derechos de autor de las imágenes enviadas y, si corresponde, debe enviar a *Ciencia y Cultura* una copia de la autorización de la publicación de las imágenes. Para aclarar cualquier duda, puede dirigirse a: cienciayculturaucb@gmail.com

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.

Fecha de recepción de artículos

La fecha límite para recepción de los artículos es el 11 de septiembre de 2023. Deberán remitirse por correo electrónico a la dirección: cienciayculturaucb@gmail.com

Formato de entrega de los artículos

Los artículos serán remitidos en formato Word tamaño carta. El tipo de letra será Times New Roman 12 puntos, con interlineado de 1,5. Los márgenes de la página deben ser de 2,5 cada uno.

Formato de citas y referencias

Específicamente las citas dentro de los textos y las referencias bibliográficas se trabajarán con la versión de APA 7 en español. Las y los autores pueden remitirse a la siguiente guía y sus ejemplos:

<https://normas-apa.org/wp-content/uploads/Guia-Normas-APA-7ma-edicion.pdf>

Ruta de evaluación

Los artículos discurren por dos etapas de evaluación. La primera a cargo del Comité editorial, que verifica la pertinencia temática del artículo que postula a la revista y, posteriormente, de dos lectores anónimos designados por el equipo editorial de la revista o de un tercer lector, en el caso de que el dictamen de los lectores anónimos difiera.

Consultas

La revista recibe consultas en la siguiente dirección: cienciayculturaucb@gmail.com

La Paz, junio de 2023

