



Rurayay

AÑO I

Nº 1

PUBLICACION SEMESTRAL
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
FACULTAD DE HUMANIDADES

Runaway

PUBLICACION SEMESTRAL
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
FACULTAD DE HUMANIDADES

AÑO I

Nº 1

DECANO:

Lic. Juan Baillly Houbert

DIRECTOR:

Dr. Lorenzo Calzavarini

CONSEJO DE REDACCION:

Adolfo Cáceres Romero

José Rocha

Teresa Marzana Téllez

Gaby Vallejo de Bolívar

COLABORACION:

Esther Balboa

Leonel Camacho

DIAGRAMACION Y DISEÑO:

Marco Ruiz

FOTOGRAFIAS:

Iosu Gallarreta Aríño

Esther Balboa

DIBUJOS:

Esther Balboa

Iosu Gallarreta Aríño

Felipe Guamán Poma

PORTADA:

Adolfo Cáceres Romero

Se autoriza la reproducción total o parcial de los artículos, siempre que se cite la fuente de procedencia. Por otra parte, los artículos firmados son de absoluta responsabilidad de sus autores y no de la revista.

PROLOGO

ENSAYOS Y ESTUDIOS

- El Matrimonio Incaico**, Bernardo Ellefsen 7
- El Teatro Quechua**, Adolfo Cáceres Romero 19
- Deculturación y Resistencia entre los Aymaras**, Esther Balboa B. 31
- Dimensiones Etnicas y Actuación Escolar**, Teresa Marzana T. 59

TESTIMONIOS

- La Fiesta de la papa**, Iosu Gallarreta Aríño 81

RESEÑAS

- La Noción del vínculo a través del Roscharch**, Mónica Pelliza de Trigo 109
- ¿Por qué mataron a Felipe Honores?**, Adolfo Cáceres Romero 111
- Nueva Historia de la Literatura Boliviana** Lorenzo Calzavarini 112

ACTUALIDADES

- Entrevista a Gaby Vallejo de Bolívar**, Carlos Vera 113
- Anales: Día tras día**, Esther Balboa B. 123

UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN SIMON

Cochabamba - Bolivia
Primer Semestre de 1988
Casilla 992

PROLOGO

Una revista es siempre voz y testimonio de un obrar. Las dos características no pueden estar separadas, sobre todo en un quehacer universitario. La Universidad, como lugar de un pensamiento intelectual, teórico y práctico, debe asumir "públicamente" las diferentes problemáticas que surgen "desde y en" su pueblo. La afirmación de la investigación como deber muestra ante todo una responsabilidad ético-civil.

En esta perspectiva, RUNAYAY es voz y testimonio de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. El Instituto de Investigaciones de Humanidades aglutina a un grupo de científicos: psicólogos, lingüistas, pedagogos, antropólogos y literatos que han trabajado y trabajan para re-descubrir la identidad cultural de nuestra nacionalidad. En este contexto, su labor "ética" es restablecer un encuentro con nuestras tradiciones y desde ellas fomentar una nueva imagen de solidaridad.

Pensamos que, si bien nuestros lectores no han participado en la discusión y reflexión comunes, pueden captar lo bello e interesante que hemos vivido entre nosotros. Tocar piezas nuestras es también incluir dimensiones existenciales de "otros". Los psicólogos han tocado temas de dificultades actuales desde una diferenciación étnica; los antropólogos han esclarecido praxelógicas de otros tiempos y los literatos una dimensión que es siempre actual: el teatro como respuesta a las vicisitudes de la vida de ayer y de hoy.

Agradecemos al señor Rector de la Universidad Mayor de San Simón, al Decano de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación y a todas las personas que colaboraron para que este propósito fuera una realidad.

Dr. Lorenzo Calzavarini
DIRECTOR DE INVESTIGACION
FAC. HUMANIDADES Y CS. DE LA EDUCACION

- **El matrimonio incaico**
- **El teatro quechua**
- **Deculturación y resistencia entre los aymaras**
- **Dimensiones étnicas y actuación escolar**

ENSAYOS / ESTUDIOS

EL MATRIMONIO INCAICO

Bernardo Ellefsen

El matrimonio.

Si la palabra castellana matrimonio proviene del término latino *mater*, los términos equivalentes en quichua y en aymara derivan del vocablo mujer: Así, el acto de casarse, en quichua se decía *warmiyakuni* que era tomar mujer: *warmi*, tanto si fuese como esposa legítima como concubina. En aymara el término equivalente era *marmikasita*, que era tomar *marmi*, mujer, tanto por esposa como por concubina. El hombre casado o concubinado recibía el calificativo de *marmini*, y el matrimonio, como pareja, era llamado *marmikuna*, mientras que el hogar que formaban se decía *utminaka*, voz derivada de *uta*, casa (familia nuclear). Si el hombre tomaba mujer, ella tomaba marido, *hayno* en aymara (*kosa* en quichua), tanto si estaban casados legítimamente como concubinados; la mujer con marido era calificada de *haynoni* (1)..

Como costumbre general en la sociedad incaica, se diferenciaba la esposa principal de las concubinas. Fue parte de su política restringir la poliginia a los estratos rectores o eventualmente a los que se destacasen en la guerra o por un mérito especial. De manera que, para los súbditos del imperio en general, la esposa principal era la única que podían tener.

La esposa principal, entre otros privilegios que le eran propios, era desposada con modalidades que destacaban su situación.(2) Para efectuar un matrimonio legítimo, era indispensable que el novio recibiese a la novia de

manos del monarca incaico o de sus representantes, los gobernadores; solo así se convertía en su esposa legal, recibida "de la mano del Inca", como decían (3). Los *apusuyuyok* o consejeros del *sapa-inka* (el monarca), los *tukuyrikuk* o virreyes e inspectores generales, y los *tukrikuk* o gobernadores provinciales, no solo representaban al *sapa-inka* en sus respectivas jurisdicciones, sino que eran el Inca para sus vasallos (4).

En las fechas prefijadas todos los casaderos acudían a la plaza principal de cada capital de provincia, donde formaban filas separadas conforme a su sexo, rango y parentesco, para ser emparejados y casados por el Inca (5). Cabe aclarar que habitualmente las parejas ya estaban concertadas. En un documento referido al matrimonio legítimo contraído muy poco antes de la conquista española por el hijo de un *kuraka* de Cajamarca, se repiten las palabras usadas en la ocasión por Runta, gobernador nombrado por Atawallpa (6): "*En que la manera que se casaron conforme a su usanza fue que un capitán de Atabalipa les dijo a ambos dos: 'Tu eres hijo de señor e tú eres hija de señor, casaos ambos'; y al uno le dijo: 'Cata ahí a tu mujer' y al otro 'Cata ahí a tu marido'*" (7).

Existía preocupación porque los contrayentes se correspondiesen conforme a las normas clasistas y gentilicias que respaldaba la administración incaica. Incluso este principio era repetido en forma de refrán: "*cásate con tu igual*", es decir, conforme a su calidad o status social (8).

El primer matrimonio solían contraerlo entre los quince y los veinte años los hombres, y algo menores las mujeres. Parece que no existían obstáculos o censuras en el caso de que la esposa principal fuese de mayor edad que el marido; sabemos que no había para el concubinato esta situación (9).

Los ritos que seguían al matrimonio legal que se efectuaba en la plaza principal de cada provincia, variaban regionalmente. Generalmente el novio hacía obsequios al padre de su nueva consorte; en algunas etnias estos obsequios los efectuaba con anterioridad, en arras por su compromiso matrimonial. Ella a su vez, solía entregarle una túnica corta u otra prenda de vestir (10). Los parientes de ambos contrayentes les regalaban objetos domésticos y el *ayllu* o parentela gentílica les dotaba de vivienda y de tierra para su sustento (11). En el caso del matrimonio de hijos principales de *kurakas* o de altos dignatarios, podían ser dotados de bienes sustanciales: tierras de labor, siervos que las trabajasen, auquénidos, etc. En estos matrimonios, las mujeres de situación privilegiada recibían una dote que era de su propiedad exclusiva y de la cual podían disponer en testamento; esta dote era denominada en quichua *apuykupuska* o *warmiwakoska* (12). La boda era celebrada con una fiesta que duraba varios días; lo usual eran tres días, pero podían ser algunos más si el status social lo permitía (13).

El sistema de recoger a las jovencitas en las *akllawasis* o casas de escogidas, hacía que el matrimonio para los hombres de mayor status estuviese determinado por la voluntad de los dignatarios que las repartían como esposas principales o concubinas (14). Las demás casaderas eran consideradas de status inferior; antes de casarse vivían en sus casas paternas y por lo mismo era considerado normal que las parejas se concertasen antes del matrimonio (15). Mediante presentes hechos a los padres de ella y a su *kuraka*, se obtenía su intersección para que en su oportunidad el gobernador los casase formalmente. El matrimonio colectivo que celebraba el gobernador en la plaza se efectuaba a veces cada año, pero generalmente cada dos o tres años (16).

Podía ocurrir que se concertase un matrimonio sin la aquiescencia de los cónyuges (17). Tal era el caso de los matrimonios infantiles que se celebraban entre hijos de *kurakas*, cuando los contrayentes tenían tan solo cinco a nueve años de edad; seguían viviendo en sus casas paternas hasta que llegasen a la pubertad (18).

Antes del matrimonio, en cuanto al pueblo común que no recibía esposa de entre las *akllas* o escogidas, existía bastante tolerancia sexual, lo que facilitaba la formación de parejas para el tiempo en que el gobernador debía casarlos. Para el general, no consideraban que hubiese pecado o prohibición en la relación entre solteros y era frecuente, como entre las etnias del altiplano, el matrimonio de prueba, no siendo la castidad un aliciente, ni la maternidad un impedimento para el matrimonio; antes bien, en muchas etnias todo lo contrario. En cambio se tomaba muy en cuenta sus bienes y habilidades (19).



EL MATRIMONIO INCAICO

La tolerancia a las relaciones prematrimoniales parece haber estado muy difundida en el imperio incaico, en particular cuando ambos eran del mismo ayllu y en consecuencia posibles contrayentes. Como la virginidad era un requisito indispensable para que la jovencita fuese recluída en un *akllawasi* en calidad de *aklla* o escogida, la promiscuidad era muchas veces censurada por las autoridades incaicas. El funcionario que seleccionaba las *akllas* en cada provincia, llamado *apupanaka*, se encontraba con la realidad de que las chicas a veces tenían relaciones sexuales incluso antes de la pubertad (20).

En lo tocante a la nobleza y también a los herederos de los curacazgos, no se practicaba el matrimonio de prueba (21), lo que quizá explique las prohibiciones que existían a las relaciones prematrimoniales tal como indican algunos cronistas, prohibiciones que parece que solamente se aplicaban a los estratos privilegiados.

El matrimonio y su dotación de tierras de cultivo y de enseres, hacían recién del hombre un tributario (22). Como en el general de las antiguas civilizaciones, se consideraba que el matrimonio era el estado normal del hombre adulto; se casaban los sacerdotes, los soldados y hasta los impedidos físicamente entre sí (23). Pero existían excepciones socialmente aceptadas: los prostítuos de los templos, los ascetas y los eremitas, amén de los eunucos que custodiaban los gineceos. Aparte deben considerarse las mujeres que se dedicaban al Sol, a otros dioses y a los reyes cuzqueños muertos (24), las cuales, aunque no estuviesen casadas con un hombre vivo, se consideraban casadas con un dios o un muerto.

Es notable que hasta el momento de la conquista española subsistía en algunas etnias la poliandria, esto es, la costumbre de que una mujer pudiese tener varios maridos simultáneamente (25). Inclusive en el norte de la costa peruana existían cacicas, *kapullanas* (26), como la que recibió a Francisco Pizarro en su primera expedición a Tumbes. Sin embargo, no parecen haber sobrevivido al dominio incaico las comunidades de amazonas; las últimas que se mencionan son las *warmi-awkas* ("guerreros

mujeres") que tuvieron su fortaleza entre los canas (departamento del Cuzco) y que dominara el *sapana* (emperador) de los collas antes del período incaico, y aquellas otras que se defendieron en su *warmi-pukara* ("fortaleza de las mujeres") en la etnia colla (Puno) cuando éstos se rebelaron a la muerte de Pachakutek Inka Yupanki. Todavía a tiempo de la conquista española, subsistió un reducto de *warmi-awkas* entre los araucanos vasallos de los Incas en Chile central.

La esposa principal.

La esposa principal tenía privilegios que la distinguía de las concubinas. Si bien consideraban que los concubinatos eran solubles, no admitían esto normalmente para el matrimonio con esposa legítima, aunque pudiese ser repudiada por adúltera y otra causal grave (27). Incluso si los cónyuges se separaban, los parientes buscaban su reconciliación, y si el marido se negaba, lo castigaban. Consideraban que la esposa debía estar sujeta al marido; toda rencilla doméstica, inclusive con las concubinas del marido, debía ser acallada (28).

En toda labor que emprendiese el marido se consideraba que su esposa, y sus concubinas si las tenía, debía colaborarle. De hecho, además de hacer las labores domésticas su mujer le colaboraba en las faenas agrícolas y cuando iba a la guerra le solía acompañar para atenderlo (29). Tal era la importancia económica que tenían las mujeres para un hombre, que el cronista y conquistador Pedro Pizarro (primo del Marqués Don Francisco) escribió: "*quien tiene acopio de ellas, se tenía por rico, y de hecho lo era*" (30). Aunque esto no era universal en los dominios incaicos: en las etnias de la costa peruana las mujeres no trabajaban en los campos (31). Pero era general que una mujer, esposa o concubina, fuese solidaria con su marido en todas las actividades. Las mujeres y los hijos de los sacerdotes debían, igual que estos, dejar crecer desmesuradamente sus uñas para ofrendarlas luego a sus dioses en los sacrificios (32).

Las mujeres no tributaban en forma directa, mediante su prestación de trabajo en favor del estado incaico, como lo hacían los hombres

adultos; pero sí realizaban labores que beneficiaban a sus *kurakas*. Lo mismo ocurría con los jóvenes que aún no se hubiesen casado, excepto que algunos, generalmente hijos de *kurakas*, eran seleccionados para prestar servicios en favor del estado durante varios años; varones jóvenes eran entregados por las etnias al estado incaico para ser utilizados como guardianes eunucos de los gineceos o para ser sacrificados (33). Además, el estado recolectaba niñas con destino a los *akllawasis*; luego serían repartidas como esposas o concubinas, y también destinadas al Sol y a otros dioses e incluso sacrificadas. Estas entregas de jóvenes al estado por parte de las etnias era también una forma de tributación. Pero una excepción en cuanto a la tributación directa de las mujeres casadas era la ropa que debían confeccionar en sus casas para el estado.

Si el rango elevado permitía a un dignatario tener muchas concubinas, esto liberaba a su esposa principal de todo trabajo, que recaía en aquellas. En este caso la esposa tenía a su servicio músicos, danzantes, enanos de ambos sexos, truhanes y amas de llaves ya de mayor edad; cuando viajaban eran llevadas en andas o en hamaca, mientras que las concubinas viajaban a pie llevando la comida y la bebida para sus señores y toda la comitiva a su servicio. De manera que, mientras que la esposa de un hombre común e incluso de un hombre polígino pero de bajo rango y con pocas concubinas, cargaba sobre sí el desempeño de buena parte del trabajo necesario para el mantenimiento del hogar, aquella casada con un hombre de elevado status, poseedor de numerosas concubinas, era desde el punto de vista económico la principal beneficiaria del sistema. No tenía las responsabilidades ni trabajos de su esposo, pero sí los mismos privilegios en cuanto a bienes y servicios (34).

La esposa principal era considerada la *warmi*, mujer, de su marido; para evitar toda confusión con el status de una concubina, podía decirse en quichua *piwiwarmi*, mujer principal (35). En aymara, el vocablo *mami*, que quería decir mujer, se aplicaba tanto a una mujer casada como por casar, y si bien solía darse a una esposa principal, también era posible hacerlo con una concubina, lo que se prestaba a la con-

fusión. La *piwiwarmi* tenía el privilegio de ser llamada *mama* (36), término que en esta acepción podemos traducir como matrona, y también *mamawarmi*. Pero en la sociedad incaica los privilegios que eran negados en un estrato social podían ser aceptados en otro. Así, las concubinas del monarca cuzqueño, las de algunos magnates y aquellas que se dedicaban al dios Sol, también recibían este apelativo de *mama*, por lo que los cronistas españoles designaron a las concubinas del Sol con el plural *mamakuna*. Si se trataba de la esposa principal de un hombre de status privilegiado, de un *kuraka* por ejemplo, podía designársela como *kayawarmi* (37) y dirigirse a ella como *mamachik*, "nuestra madre" (38).

Solo una *piwiwarmi* era madre de hijos principales, *piwichuris* (39). Si el status era privilegiado, éstos tenían preferencia para heredar los cargos y bienes paternos o de tíos, así como para recibir una instrucción adecuada para ejercer cargos de dirección, como era ser *kuraka*, segundo o *ratin* de *kuraka*, oficial en el ejército, sacerdote, etc.

Algunos jefes de etnias, que antes del dominio incaico fueron soberanos independientes, tuvieron más de una esposa principal, siguiendo en esto sus propios patrones culturales (40). Pero a veces les era impuesta una segunda esposa principal, de origen cuzqueño, cuyos hijos tendrían preferencia en su sucesión en relación a los otros *piwichuris*, hijos de la esposa de la misma etnia que el padre (41). Cabe señalar que tratándose de *piwichuris* no solamente se daba preferencia al que hubiese tenido madre cuzqueña o que hubiese recibido instrucción superior en el Cuzco, sino que también se daba preferencia en la sucesión a aquél cuya madre hubiese procedido de un *akllawasi* frente a otro cuya madre no hubiese procedido de esta institución estatal.

Las concubinas.

Así como los *hatun-runas* o tributarios comunes en la sociedad incaica no podían normalmente tener concubinas, todos los hombres de los estratos privilegiados las tenían. Estos eran los sacerdotes, soldados profesionales, ad-

EL MATRIMONIO INCAICO

ministradores y artesanos, quienes además de su esposa principal solían tener hasta tres concubinas (42). Todos los *kurakas* las tenían (43), y los señores étnicos y magnates incaicos poseían nutridos gineceos (44).



Guaman Poma consigna la ordenanza incaica que regulaba el número de concubinas que debía tener un hombre conforme a su status; indudablemente que esta ordenanza tenía un carácter de ejemplo y no era una norma fija. Cincuenta concubinas correspondían a los "principales", esto es, a los *kapak-kurakas* o señores étnicos de primera categoría, y a los virreyes y gobernadores incaicos. Los *kurakas* y dignatarios inferiores tenían menos, conforme a sus privilegios (45).

Las concubinas recibían el apelativo de *chinakuna*. Si *warmi* significa mujer y se reservaba para las esposas legítimas, *china* significa hembra y se reservaba para las concubinas (46). El término *china* también podía usarse para la hembra de un animal: *china-llama*. Una *china* daba hijos a su marido, que pertenecían a la familia paterna, pero que no solían heredarle. Como era obligación de una *china* asistir a su marido y a la esposa principal de éste en todos sus quehaceres, eran de hecho el servicio doméstico de la sociedad incaica. Es por ello

que en el diccionario de González de Holguín se asimila el término *china* al de criada o moza, de servicio. Muchas veces, por extensión y cortesía, se designaba a una concubina como *warmi* de su marido; así, una concubina designaba a otra mujer de su marido, fuese ésta la esposa principal y otra concubina, como *warmi-masi*, término que denotaba familiaridad y que también usaban las cuñadas, cuyos maridos fuesen hermanos entre sí. El término aymara equivalente a *warmi-masi* era *marmiha*.

Si en aymara el vocablo *marmi*, mujer, podía designar tanto a la esposa principal como una concubina, existían vocablos que especificaban el carácter de concubina de una mujer; uno de ellos era *chasita* y otro (que se utilizaba también en quichua con variantes) era *sipasi* (47). *Sipasini* quería decir concubinado, y se aplicaba a cualquiera de los dos sexos. En el caso de que la concubina fuese esclava de origen, podía designársela como *alata*, vocablo que también podía designar a un esclavo de sexo masculino y que hacía referencia al acto de comprar y vender; en cambio el término *supari* se reservaba para las mujeres y por extensión se aplicaba a toda criada, sin que fuese necesario que hubiese sido comprada, con lo que se asimilaba al vocablo quichua *china*, que también se utilizaba en aymara,

Para toda concubina su marido era tal, designado como *kosa* en quichua y en aymara como *chacha*, que significaba tanto varón como marido. Varón, específicamente era *kari* en aymara, así como *hake* era hombre genéricamente, aplicado a ambos sexos, mientras que *urko* era macho, de cualquier especie.

A diferencia de las esposas principales, las concubinas no aportaban dote, pero aún así su status era relativo a su origen y status de sus esposos. Así, una mujer de status originario elevado no podía ser concubina de un hombre cuyo status fuese inferior al suyo (48). Dentro de un gineceo en el que hubiesen muchas concubinas, solía existir una jerarquía, en la que el status de origen de las concubinas era un factor determinante.

Las concubinas, a diferencia de la esposa principal, podían ser repudiadas y dadas a otro, aunque ellas mismas no podían pedir la

separación. Sin los derechos ni la preeminencia de la esposa legítima, se hallaban en no menor sujeción; por el contrario, era tenido por impropio que se quejasen de su marido o que quisiesen pedir ayuda a su familia de origen (49).

En situaciones normales, dos caminos había para que un hombre común pudiese obtener una concubina: la herencia y la guerra. Ambas situaciones se aplicaban eventualmente también a los *kurakas* y nobles en general.

La esposa legítima, a la muerte de su marido era heredada por un hermano del difunto o, faltando éste si aplicamos por extensión las reglas del levirato, por un pariente próximo (50). No estaba permitido su casamiento con ninguno de los hijos de su esposo, por lo que eventualmente podía quedar la viuda sin casarse de nuevo. Del mismo modo que los hijos no podían casarse con la esposa legítima de su padre, tampoco podían hacerlo con aquellas concubinas que le hubiesen dado hijos; éstas, al igual que la esposa principal, eran heredadas por un hermano del difunto; lo usual era que un solo hombre tuviese el derecho de heredar a todas las mujeres del mismo marido.

Las concubinas que no hubiesen dado hijos sí podían ser heredadas por un hijo de su esposo, pero a condición de hallarse ellos en edad de casarse (51). En este caso, era costumbre de que el heredero principal acaparase todas las concubinas (52). Aunque de modo extraño se hizo eco de esta costumbre Kusi Yupanki, enviado por Atawallpa para exterminar a los allegados de su hermano Waskar en Cuzco, quien mató a todas las mujeres de Waskar Inka que le hubiesen dado hijos, pero no a las preñadas, a quienes hizo abortar (53).

En la guerra siempre habían posibilidades de adquirir concubinas, que eran repartidas como botín (54). Pero los ejércitos no solamente podían capturar mujeres en las regiones que invadían, sino que también podían perderlas si eran derrotados, por cuanto los soldados y combatientes en general llevaban a sus mujeres y concubinas en sus campañas (55).

Un tercer modo por el que un hombre del pueblo podía adquirir concubina era harto peculiar. Era frecuente entregar a un huérfano al

cuidado de una viuda sin hijos, lo que le confería el derecho a ella de ser más tarde su concubina, a menos que el muchacho la indemnizase, previa tasación del gobernador de la provincia. En las familias privilegiadas era costumbre que las niñas de los hijos varones quedasen como concubinas de éstos, incluso luego de que ellos se casasen (56).

La forma más frecuente de adquirir concubinas por parte de la nobleza y de los *kurakas*, era la misma que para adquirir esposa: las recibían de manos de los dignatarios incaicos entre las *akllas* o escogidas. Pero también podían tomarlas entre las hijas de los *kurakas* dependientes y entre las mujeres comunes, que no habían sido seleccionadas como *akllas* (57). Incluso las mujeres con defectos físicos, como ser tullidas, mancas, etc., que no eran casadas con hombres de igual condición, podían ser tomadas como concubinas (58).

El cuidado de los gineceos, fuesen las pocas mujeres de un *pachaka-kuraka* (*kuraka* de *ayllu* o parcialidad) o las muchas de un *kapak-kuraka* (reyzuelo de un etnia o nación) o de un gobernador incaico, aconsejaba proveerlas de cuidadores. Generalmente las acompañaban y vigilaban hombres viejos, que en la sociedad andina solían serlo ya desde los cincuenta años, que hacían las veces de porteros. En las casas de los magnates se prefería utilizar eunucos para el cuidado de las mujeres en las casas (59).

La estrecha vigilancia de las esposas y concubinas en los estratos más altos de la sociedad andina, se asociaba con su prestigio social. De ahí la gravedad que revestía su adulterio y que los informantes andinos asegurasen que las mujeres de los principales eran "fieles y guardadas" (60).

Como se ha indicado, la poliginia producía riqueza por sí misma, y era acompañamiento indispensable de todo status social elevado (61). Además de los beneficios económicos que pudiese reportar a los más, incluso los hombres de mayor privilegio deseaban poseer un gran número de mujeres, aunque esto no les agregase riqueza. Una razón de esta circunstancia está en que la antigua sociedad andina no conoció una economía monetaria; en ella la poliginia era la forma más tangible de la ri-

EL MATRIMONIO INCAICO

queza. Otra razón estribaba en fundamentos más prosaicamente materiales. Su régimen de producción de alimentos permitía producir suficientes calorías, procedentes del consumo directo de maíz y papas, pero solía ser deficiente en cuanto a proteínas animales. Ello obligaba al común de la población a distribuir su consumo de carne durante los diversos festivales que jalaban el año.

Como consecuencia de esto, era indispensable no mermar la capacidad proteínica de la madre durante su embarazo o durante la lactancia subsecuente. La lactancia exclusiva y prolongada de la criatura durante el primer año, y comúnmente durante el segundo año de vida, era indispensable para que pudiese desarrollarse físicamente en forma regular. Si la madre había dado de lactar a otro niño durante el embarazo o quedaba embarazada durante la lactancia, el niño en cuestión no se desarrollaba bien; recibía el apelativo denigrante de *ayuska*, el negado. Este mote, referido a un hombre adulto equivalía a engañado, desfavorecido por las mujeres (62).

Estas circunstancias no eran peculiares de la antigua sociedad andina, siguen siendo usuales hasta el día de hoy y lo han sido en todas las antiguas sociedades con regímenes alimenticios similares. La sociedad en conjunto presionaba moralmente para evitar los embarazos seguidos, por las consecuencias señaladas (63).

Por ello era indispensable que los esposos temerosos de un embarazo inoportuno evitasen tener relaciones sexuales; esto era poderosa razón para hacer particularmente deseable la poligamia para el hombre: lo libraba de tener que relacionarse sexualmente con una mujer con la que temía el embarazo. Empero, los abortos no eran considerados delitos si se realizaban durante los primeros meses del embarazo, e incluso después no se inquiría sobre ellos si no se hacían públicos (63). Esto hacía usual el uso de yerbas abortivas. Además, las prácticas sexuales que evitasen la concepción eran vistas como muy convenientes, por cuanto, al evitar los embarazos considerados inconvenientes, tenían un valor moral positivo.

Endogamia.

Lo normal para los habitantes del imperio incaico era pertenecer a una parentela gentilicia, denominada *ayllu* o *wilka* en quichua y *hata* en aymara. Estas eran unidades no solamente de parentesco formal, sino también administrativas, por lo que, si se exceptúa a los *ayllus* de la misma ciudad del Cuzco, los gobernantes incaicos procuraron que se conformasen con aproximadamente cien familias nucleares; por esta razón, *ayllu* y *pachaka* eran sinónimos. Todos los miembros del mismo *ayllu* se consideraban formalmente parientes entre sí, aunque de hecho podían no serlo.

Las costumbres andinas daban preferencia al matrimonio endógamo; de ahí que lo normal era que se casasen, al menos en cuanto a los matrimonios legítimos que se realizaban con ceremonia, entre personas del mismo *ayllu*, o por lo menos de la misma nación o étnica (64). Pero cuanto más próximo el parentesco, más conveniente socialmente era el matrimonio, a menos que se tratase de una alianza de intereses políticos y económicos. El matrimonio ideal era con una hermana de padre y madre, una hermana de primera categoría; pero un matrimonio de esta naturaleza estaba prohibido, no porque se considerase que contrariase a la naturaleza humana, sino por la prohibición expresa del Inca, prohibición estrictamente política. Solo el soberano incaico, el *sapa-inca*, y su segundo, el *inka-rantin*, además del señor étnico de Lacatunga, estaban exceptuados en esta prohibición general. Los magnates incaicos y provinciales tenían el privilegio de casarse con sus hermanas solo de padre, es decir con hijas de concubinas del padre, que no fuesen su propia madre (65). Estas hermanas lo eran de segunda categoría o grado, como diríamos. Esto no era fácil para los hermanos del *sapa-inca*, porque era costumbre que éste tomase a todas sus medio-hermanas, hijas de las concubinas de su padre, por concubinas; y esto no solamente porque siendo sus hermanas paternas eran las concubinas que más pudiese desear, conforme a sus valores, sino porque siendo hijas de rey era impolítico darlas por esposas a otros hermanos, a menos que se tratase de un dignatario de la importancia del *inka-rain*, que era el segundo, doble o portavoz

RUNAYAY

del rey.

Como a la inmensa mayoría de la población estaba prohibido tomar a sus hermanas paternas por esposas o concubinas, el matrimonio preferente era con una prima-hermana paterna. De acuerdo al uso de los términos de parentesco en quichua y en aymara, un tío paterno podía designarse también como padre (66). En cambio una tía materna tenía derecho a ser llamada también madre por su sobrino. Pues bien, el hijo de un tío paterno era también un hermano y la hija una hermana; en este caso podemos decir que una prima era una hermana de tercera categoría, pero hermana al fin, esto es lo que hacía tan deseable el matrimonio con ella. Como el común de la gente no recordaba a sus antecesores más allá de sus abuelos, si los esposos eran primos hermanos por vía paterna, tenían abuelos en común, a los que reverenciaban y cuyas momias cuidaban (67).

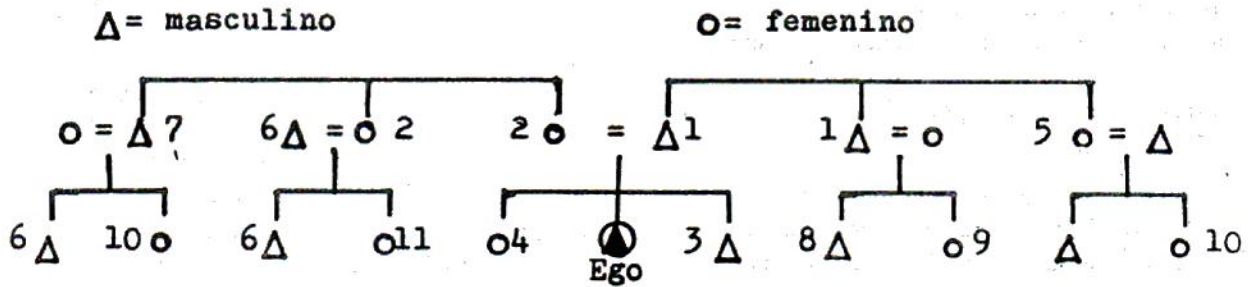
Una prima en edad adecuada para ser desposada, era una *pana*; este término se hacía extensivo a todas las mujeres del mismo *ayllu* con las que un hombre podía casarse. Para la mujer, el pariente varón en estas condiciones era *tura*. El que una mujer fuese *pana*, consanguínea

de su edad, era suficiente motivo para que pudiese pedirla en matrimonio, incluso si estaba recluida en un *akllawasi*, aunque no necesariamente se la diesen, especialmente si era una *aklla*; pero no era motivo para que la pidiese por concubina (68). Esto explica el por qué la esposa legítima debía tener preeminencia: era *pana*, consanguínea de su marido. Sus hijos serán *piwichuris*, más parientes de su marido que los habidos en concubinas que generalmente no eran parientes próximas o en todo caso de status inferior a la esposa principal. Pero era universal la prohibición al matrimonio o concubinato entre ascendientes y descendientes (69).

Términos de parentesco.

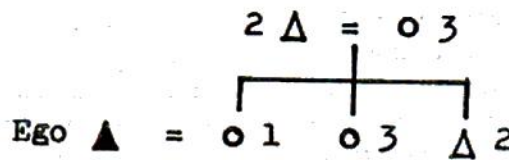
El uso dado a los vocablos es fruto de una evolución social de siglos; ocurre a veces que la terminología contiene arcaísmos, pero aún así, el estudio de los términos de parentesco suele revelarnos el carácter verdadero de la relación entre parientes.

Un diagrama de los términos de parentesco por consanguinidad en la lengua quichua es el siguiente:



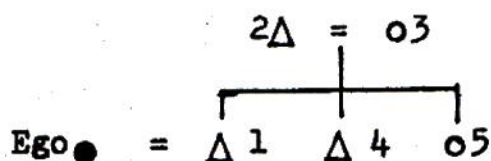
1. Kaya 2. Mama
 3. Kori, wawa 4. Wawa, ososi, nyanya 5. Ipa, molya 6. Lari
 7. Kaka, lari 8. Wawki, Kori
 9. Ososi, nyanya, molya 10. Nyanya, molya 11. Nyanya

Suegros y cuñados:



1. Warmi, china
 2. Kaka 3. Ake

EL MATRIMONIO INCAICO



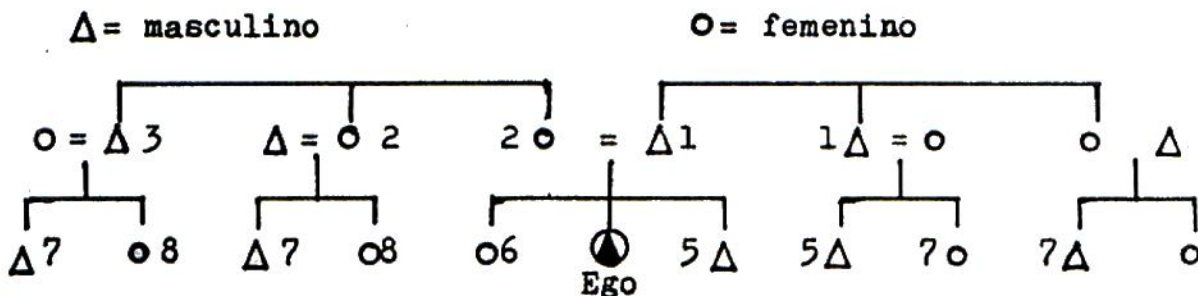
1. Kosa 2. Yaya, Kiwachi, Katay 3. Mama, Kiwachi 4. Katay 5. Ipa, ake

Además de lo indicado en estos diagramas, se debe agregar que el término *mama* era utilizado para referirse a las madrastras, es decir, a las demás mujeres del padre, además de la propia madre. El término *wawa* se daba a los hijos propios y se daban entre sí los hermanos uterinos. El término *kaka* designaba, además de un hermano de la madre, también a un primo de ella, ya que éste podía considerarse también su hermano; también lo usaban los consuegros para designarse entre sí y lo propio hacían los cuñados. Lo mismo ocurría con el término *ipa*, que designaba a una prima del padre, y lo usaban entre sí las consuegras y la cuñadas. *Molya* designaba a su hermana, prima o sobrina del padre. Ake podía usarse para designar no solamente a la suegra de un hombre sino

también a la madre de ésta, y lo usaban también sus hermanos para dirigirse a ellas; entre otros usos lo usaban entre sí las cuñadas.

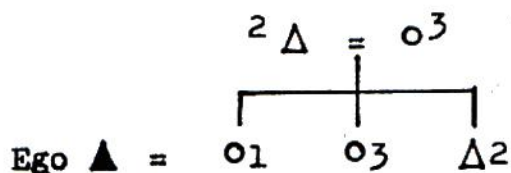
El término *lari*, que puede traducirse como cimarrón, designaba a los parientes varones de la madre, particularmente si esta no era parienta del padre. En estas condiciones, los parientes de la mujer designaban al yerno y a sus parientes varones con el término *katay*; lo mismo hacía la propia mujer para designar a los parientes varones de su marido. La mujer era llamada *kachun* por todos los parientes de su marido. Las parientas de una mujer designaban a su suegro, o el padre de éste, como *kiwach*.

Un diagrama de parentesco por consanguinidad en lengua aymara es el siguiente:



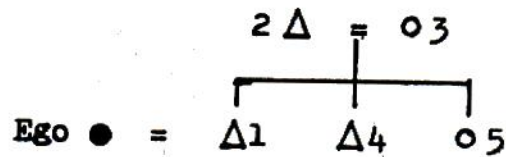
1. Tata, awki 2. Tayka, wawachiri, yokachiri
 3. Lari 4. Ipa 5. Hila/sullka, alo
 6. Kollaka/apakel 7. Kollaka/chinki
 8. Sullka kollakaha

Suegros y cuñados:



1. Marmi, chasita 2. Yoani 3. Yoaniha

RUNAYAY



1. Hayno, chacha 2. Awkichi 3. Taycachi 4. Marsano 5. Kiatu

El término *awki* tenía un significado honorífico, por lo que se usaba también referido a una *waka*, imagen o divinidad, a un sacerdote y también a un señor étnico o magistrado. En quichua el término *awki* se usó exclusivamente para designar a los príncipes incaicos. En el caso de la madre verdadera podía especificarse con los vocablos *yokachiri* y *wawachiri*. Refiriéndose a los parientes, podía especificarse si eran mayores en edad o dignidad con los vocablos *hila*, mayor, o *sullka*, menor, además de otros términos específicos. El marido de una hermana era *tullka*, y para el hombre la mujer de su hermano era *marmiha*.

Estos diagramas de los términos de parentesco en quichua y en aymara, tipifican a una organización familiar patrilineal y con una organización gentilíca operante. Es de suponer que en aquellas etnias donde el matrilinealismo y

la poliandria tenían vigencia, los términos de parentesco en sus propios idiomas debieron haber variado correspondientemente.

Pero es necesario aclarar cierto aspecto que caracterizaba al parentesco en la antigua sociedad andina: debido al énfasis en la endogamia y a la diferenciación entre la esposa legítima y las concubinas, se establecía también una diferenciación entre los hijos principales, *piwichuris*, y los demás. De modo que, aunque un *piwichuri* consideraba ser su hermano el hijo de una concubina de su padre, solía considerar más próximo al hijo *piwichuri* de un tío paterno (a quién llamaba padre) que fuese hermano de padre y de madre de su propio padre. Una hija de un tío así, era también una hermana de mayor status y parentesco más próximo que otra hermana que fuese hija de una concubina.

EL MATRIMONIO INCAICO

NOTAS

1. Los términos quichuas y aymaras se hallan en el diccionario quichua de Diego González de Holguín (González, 1952) y el aymara de Ludovico Bertonio (Bertonio, 1984).- La grafía se halla modernizada.
2. Cobo, 1963, XIV, VII.
3. Fornée, 1963, p.18; Herrera, 1945, V, IV, III; Las Casas 1948, X; Matienzo 1967, II; Pizarro 1944, XII.
4. Espinoza 1977, p.423; Morúa 1946, III, XXVII; Rowe 1946, p.264.
5. Espinoza 1977, p.422; Garcilaso 1968, IV, VIII; Santillán 1950, 17.
6. Espinoza 1977, p.423.
7. Idem. p.457.
8. Poma, 1980, f.216; Valera 1945, p.46.
9. Cobo, 1963, XIV, VII; Garcilaso, 1968, IV, VIII; Morúa 1946, III, XXXIX; Polo, 1916a, p.92.
10. Herrera 1945, I, IV, III; Molina 1959, Zuidema 1971, p.253.
11. Garcilaso 1968, IV, VIII; Morúa 1946, IV, XVII; Poma 1980, f.226.
12. Cieza 1977, XIV; Espinoza, 1977, pp. 456-458.
13. Cobo 1963, XIV, VII; Espinoza 1977, p.423; Garcilaso 1968, IV, VIII; Morúa 1946, III, XI.
14. Garcilaso 1968, IV, VIII; Morúa 1946, IV, XVII; Poma 1980, f.226.
15. Cobo 1963, XII, XXVI; Herrera 1945, V, IV, III; Santillán 1950, 34.
16. Garcilaso 1968, IV, VIII; Las Casas 1948, XXIV.
17. Morúa 1946, III, XXXIII.
18. Espinoza 1977, pp.412-413.
19. Cobo 1963, XI, VII; Morúa 1946, III, LII; Pizarro 1944, XXXIII; Polo 1916b, VI, XI; idem, VI, XII.
20. Herrera 1945, V, IV, III; Morúa 1946, III, XXIII.
21. Espinoza 1977, p.415.
22. Murra 1978, p.64; idem, p.148.
23. Poma 1980, F.203; idem, f.224.
24. Ellefsen 1982.
25. Espinoza 1976, p.260; Las Casas 1948, XIV.
26. Cobo 1963, XII, XV; Vásquez 1948, II, III, 13.
27. Cobo 1963, XIV, VII; Espinoza 1977, p.420; Polo 1916b, VI, 10.
28. Cobo 1963, XIV, VII.
29. Cobo 1963, XI, VII; idem, XIV, VII; Matienzo 1967, IV.
30. Pizarro 1944, XXXIII.
31. Las Casas 1948, XV.
32. Poma 1980, f.263.
33. Cobo 1963, XII, XXXIV; Rostworowski 1976, p.107; Rostworowski 1977, p.69; idem, p.138; Santillán 1950, 52.
34. Cobo 1963, XIV, VII; Espinoza 1977, p.425 y sig.; Pizarro 1944, XXXIII.
35. Betanzos 1880, XVI; Cabello 1951, III, 19; Zuidema 1971, p.87.
36. Garcilaso 1968, IV, I; Poma 1980, f.216.
37. Morúa 1946, III, XXXIII; idem, III, XXXVIII.
38. Garcilaso 1968, I, XXVI; Polo 1916a, p.93.
39. Betanzos 1880, XVI.
40. Espinoza 1976, p.263; Poma 1980, f.71; Cabello 1951, III, 19.
42. Poma 1980, f.338.
43. Matienzo 1967, VII; idem, XXIII.
44. Morúa 1946, III, V.
45. Poma 1980, f.189.
46. Valera 1945, p.38.
47. Santo Tomás 1951.
48. Morúa 1946, III, XLII; idem, IV, XVII.
49. Cobo 1963, XIV, VII; Morúa 1946, III, XX.
50. Polo 1916a, p.93.
51. Pizarro 1944, XIV.
52. Cobo 1963, XIV, VII; Espinoza 1977, p.437.
53. Cabello 1951, III, 28; Sarmiento 1942, LXVII.
54. Cieza 1977, XXXVII; idem, XLII; ibidem, XLV; Morúa 1946, II, VII.
55. Cieza 1977, LXIII; idem LXIV.
56. Cobo 1963, XIV, VII.
57. Santillán 1950, 35.
58. Poma 1980, f.222; idem, f.224.
59. Ibidem, f.197; ibidem, f.199.
60. Oberem 1976, p.13.
61. Espinoza 1977, p.408; Sarmiento 1942, III.
62. Garcilaso 1968, IV, XII.
63. Herrera 1945, V, IV, V; Morúa 1946, III, XI; Valera 1945, p.56.
64. Cobo 1963, XIV, VII; Garcilaso 1968, IV, VIII.
65. Cobo 1963, XIV, VII.
66. Cieza 1977, X; Poma 1980, f.118.
67. Cobo 1963, XIII, X.
68. Idem, XIV, VII.
69. Ibidem; Garcilaso 1968, V, XXXVI.

RUNAYAY

BIBLIOGRAFIA

BERTONIO, Ludovico;

1984 (1612) Vocabulario de la lengua aymara. Ed. CERES, Cochabamba.

BETANZOS, Juan de;

1880 (1551) Suma y narración de los Incas. Biblioteca Hispano Ultramarina, Madrid.

CABELLO VALBOA, Miguel;

1951 (1586) Miscelánea antártica. Ed. Universidad Mayor de San Marcos, Lima.

CIEZA DE LEON, Pedro;

1977 (1553) El señorío de los Incas. Ed. Universo, Lima.

COBO, Bernabé;

1963 (1653) Historia del Nuevo Mundo. Biblioteca de autores Españoles, t. 91-92, Ed. Atlas, Madrid.

ELLEFSSEN, Bernardo;

1982 "Las concubinas de los Sapa Incas difuntos". Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos, t. XI, No. 1-2, pp. 11-18, Lima.

ESPINOZA SORIANO, Waldemar;

1976 "Las mujeres secundarias de Huayna Capac: Dos casos de señorialismo feudal en el imperio inca". Revista del Museo Nacional, t. XLII, pp. 247-298, Lima.

1977 "La poliginia señorial en el reino de Caxamarca, siglos XV y XVI". Revista del Museo Nacional, t. XLIII, pp. 399-466, Lima.

FORNEE, Niculoso de

1963 (1586) "Descripción de la tierra del co-rregimiento de Abancay". Relaciones geográficas de Indias, t. 2pp. 16-30, Ed. Atlas, Madrid.

GARCILAZO DE LA VEGA, Inca;

1968 (1609) Comentarios reales: El origen de los Incas. Ed. Bruquera, Barcelona.

GONZALES DE HOLGUIN, Diego; 1952 (1608)

Vocabulario de la lengua general de todo el Perú, llamada lengua quichua o del Inca. Ed. Universidad Mayor de San Marcos, Lima.

HERRERA Y TORDESILLAS, Antonio de;

1945 (1601-15) Historia general de los hechos de los castellanos en las islas, y Tierra-Firme de el mar Océano. Vol. VI. Ed. Guaranía, Buenos Aires.

LAS CASAS, Bartolomé de

1948 (1555) De las antiguas gentes del Perú (Capítulos de la "Apologética historia sumaria"). Ed. Los Pequeños Grandes Libros de la Historia Americana, Lima.

MATIENZO, Juan de;

1967 (1567) Gobierno del Perú. Ed. Institut Français d'Etudes Andines, París.

MOLINA (El Cuzqueño), Critobal de

1959 (1575) Ritos y Fábulas de los Incas. Ed. futuro, Buenos Aires.

MORUA, Martín de;

1946 (1959) Origen de los reyes del gran reino del Perú. Ed. Los Pequeños Grandes Libros de la Historia Americana, Lima.

MURRA, John V.

1978 La organización económica del estado Inca. Ed. Siglo XXI, México.

OBBEREM, Udo;

1976 Notas y documentos sobre miembros de la familia del Inca Atahualpa en el siglo XVI. Ed. Estudios Etnohistóricos del Ecuador, Guayaquil.

PIZARRO, Pedro;

1944 (1571) Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú. Ed. Futuro, Buenos Aires.

POLO DE ONDEGARDO, Juan;

1916a, (1571) "Relación de los fundamentos acerca del notable daño que resulta de no guardar a los indios sus fueros". Informaciones acerca de la religión y gobierno de los Incas, pp.45-186, Ed. Imprenta y Librería Sanmarti y Cía., Lima.

1916b (1567) "Instrucción contra las ceremonias y ritos que usan los indios conforme de su infidelidad". Informaciones acerca de la religión y gobierno de los Incas, pp. 189-203, Ed. Imprenta y Librería Sanmarti y Cía., Lima.

ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANCECO, María;

1976 "El señorío de Changuco". Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos, Vol. V, No. 1-2, pp.97-147, Lima.

1977 Etnia y sociedad. Ed. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

ROWE, John Howland;

1946 "Inca culture at the time of the Spanish conquest". Handbook of South American Indians, vol. 2, Ed. Smithsonian Institution, Washinton.

SANTACRUZ PACHACUTI YAMQUI, Joan de;

1950 (1613) "Relación de antigüedades deste reino del Pirú". Tres relaciones de antigüedades peruanas, pp. 207-281, Ed. Guaranía, Asunción del Paraguay.

SANTILLAN, Fernando de;

1950 (1563-64) "Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los Incas". Tres relaciones de antigüedades peruanas, pp. 35-131, Ed. Guaranía, Asunción del Paraguay.

SANTO TOMAS, Domingo de;

1951 (1551) Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú. Ed. Universidad Mayor de San Marcos, Lima.

SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro;

1942 (1572) Historia de los Incas. Ed. EMECE, Buenos Aires.

VALERA, Blas;

1945 (1609) Las costumbres antiguas del Perú. Ed. Los Pequeños Grandes Libros de la Historia Americana, Lima.

VAZQUEZ DE ESPINOZA, Antonio;

1948 (1622) Compendio y descripción de las Indias Occidentales. Smithsonian Miscellaneous Collections, vol. 108, Washington.

ZUIDEMA, Reiner T.;

1971 Etnología e storia. Cuzco e le strutture dell'impero Inca. Giulio Einaudi Ed., Torino.

EL TEATRO QUECHUA

Adolfo Cáceres Romero

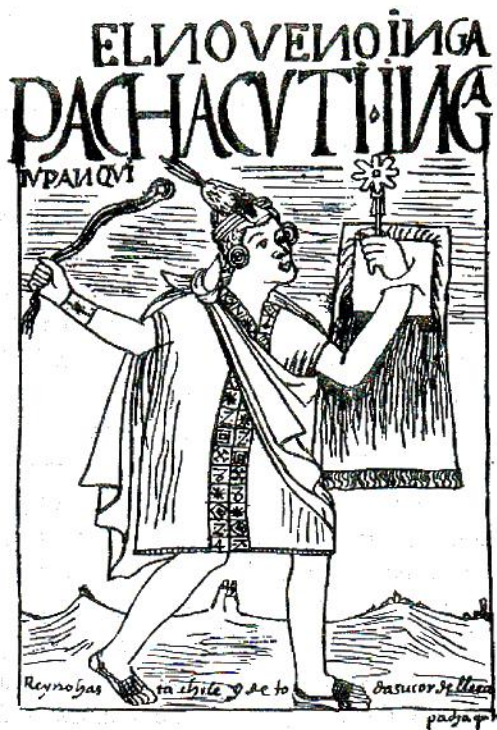
Lo que comúnmente encontramos en los manuales de literatura es que el teatro nació en Grecia, pero de hecho se tienen vestigios de que, mil años antes de la tragedia griega, Egipto ya practicaba juegos escénicos; así mismo, se sabe que los chinos conocían desde mucho más antes el teatro de ficción y el de marionetas. Sobre el teatro incaico, si bien no tenemos la certeza de su origen, sabemos que era un género muy practicado en el Imperio del Tawantinsuyo. Desde luego que la sistematización del teatro, tal como nosotros actualmente la percibimos, pertenece a la Grecia de los grandes trágicos, saliendo así de las manifestaciones rituales primitivas, para ser un acontecimiento solemne, al igual que en el incario con el Wanka y otras variedades escénicas. A la llegada de los conquistadores, mientras el teatro nacional español se imponía como un espectáculo de pasatiempo, el teatro quechua era una producción trascendente de los acontecimientos más importantes del imperio. Las multitudes se congregaban en el aranway y participaban de lo que los distintos grupos de actores como los Janamsi, Ayachuku, Añasauka y Llamallama les brindaban en un contexto realista e histórico. Los "farsantes" (1) -como Salkamaywa llama a los actores del Janamsi actuaban mostrando acontecimientos notables, históricos y divinos, como indica su nombre que procede de los vocablos quechuas janan y janaj=elevado, alto, superior; los actores del Ayachuku representaban sucesos fúnebres y se motivaban en la muerte (aya = muerto y chuku = sentado, lo que nos da la imagen de las chullpas o cadáveres momificados del incario), los actores del Añaysauka mostraban obras cómicas, con personajes presumidos y jactan-

ciosos que ridiculizaban algunos tipos humanos (añay = admiración, entusiasmo y sauka = burla, mofa, broma). En cambio, los actores del Llamallama eran comediantes que actuaban cabalgados en los cuellos de otros de menor jerarquía.

Las temáticas religiosa e histórica predominaban en el teatro quechua, sin que por ello se tratase esencialmente de un teatro didáctico. Era realista, cumpliendo la función de transmitir vivencias y acontecimientos de la vida incaica, con una notable expresión social, especialmente en la propagación de las motivaciones más trascendentales del imperio. Cuando se habla del Aranwa, como modalidad escénica, lo que al parecer se tiene es el monólogo o la declamación dialogada, burlesca, donde un mismo actor podía realizar todos los papeles de su libreto (2). Como siempre requería de un auditorio, el aranwa era su escenario natural, dando paso así al nacimiento de un teatro más complejo, con varios actores y una adecuada utilería. Lara considera que el "Utqha Pauqar" pieza recogida por el etnólogo Edgar Ernalsteen, en los Valles de Cochabamba, corresponde al Aranway. A pesar de todos nuestros esfuerzos por conocer directamente dicha obra, no hemos podido ubicarla sino resumida y fragmentada, sin que empero se nos dé más luces acerca de su naturaleza. De todos modos, lo que sí podemos afirmar es que no se trata estrictamente de un Aranway, dado que su estructura y desarrollo la emparentarían más con el "Apu-Ollantay", y no con personajes de fábula o con las escenas anecdóticas y chispeantes que como dijimos probablemente desarrollaba un

solo actor en el aranway. El "Utqha Pauqar", que no debe ser confundido con el "Usca Paukar" - pues es posterior, correspondiendo al período colonial-, trata de una sencilla trama amorosa, donde los hermanos Utqha Paukar y Utqha Mayta, se disputan la mano de la bella Ima Súmaj.

El hecho de que hayan sido los cronistas de la Colonia quienes han recopilado algunas de estas obras, ha provocado la confusa idea de atribuirles la autoría de las mismas. Sin embargo, la relación que nos hacen sobre la predilección de los quechuas por el teatro, nos hace ver que este género se hallaba muy arraigado en el imperio. Para ello tenían toda la infraestructura necesaria, desde los escenarios, los actores, su utilería y los autores. A la luz de nuevas investigaciones, ya se ha descartado definitivamente que Fray Antonio Valdez hubiera escrito el "Apu Ollantay". Todo el arte del Tawantinsuyo es anónimo; lo que se analiza y valora es el producto de una raza, de una cultura que hasta muy avanzada la República se mantiene sin figuras conocidas. Los pocos nombres que trascienden, como el caso del poeta Wallparrimachi, son circunstanciales y se pierden en la leyenda.



El noveno Inca Pachacuti Inca Yupanqui reinó hasta Chile y de toda su cordillera.

El teatro incaico no podía subsistir fuera del control de las autoridades coloniales. No, por lo que Martín de Morúa nos dice, hacia 1590, en su obra "Los Orígenes de los Incas": los quechuas, "cuando alguna vez se juntaban en sus teatros era para oír las memorias de sus antepasados"; memorias que en la Colonia no podían ser admitidas y que eran reprimidas por todos los medios posibles. Los únicos antepasados de los que se podía hablar eran los que procedían de allende los mares, desde donde gobernaba un Rey poderoso, desconocido para los indígenas, pero que era dueño y señor de sus vidas y haciendas. Así pues, lo poco que se desliza entre los cronistas, si no es suficiente, basta para darnos a entender la magnitud de las artes y de la literatura teatral en el imperio quechua. Así, Salkamaywa, nos revela la organización de los actores, tipificando especies dramáticas, como ya viéramos anteriormente. Asimismo, para nosotros es muy valiosa la relación que nos hace Nicolás de Martínez Arzanz y Vela, en su "Historia de la Villa Imperial de Potosí", al hablarnos de unas fiestas celebradas en esa Villa, en 1555, cuando todavía la represión no se había organizado para un control más efectivo del pensamiento y de las manifestaciones artísticas en las colonias. Arzanz y Vela nos habla de un verdadero festival de teatro, con la representación de ocho obras, que él llama "comedias", y a este respecto debemos aclarar que el término comedia en ese entonces era referido a toda acción teatral, sin que implicara necesariamente la intervención de lo cómico; asimismo, uno de sus sentidos etimológicos tomado del griego Xánin (comé) significa precisamente "un canto de las fiestas populares". En tal virtud, Arzanz y Vela dice: "dieron principio con ocho comedias: las cuatro primeras representaron con singular aplauso los nobles indios. Fue la una el origen de los monarcas Incas del Perú; en que muy al vivo se presentó el modo y manera con que los señores y sabios del Cuzco introdujeron al felicísimo Manco-Capac I^o a la silla regia; como fue recibido por Inca de las diez provincias que con las armas sujetó a su dominio; y la gran fiesta que hizo al Sol en agradecimiento a sus victorias. La segunda fue los triunfos de Huaina-Capac, undécimo inca del Perú, los cuales consiguió de

las tres naciones, Changas, Chunchos Montañeses, y del señor de los Collas; a quien una piedra despedida del brazo poderoso de este monarca, por la violencia de una honda, metida en las sienes, le quitó la corona, el reino y la vida; batalla que se dio de poder a poder, en los campos de Hatun-Colla, estando el Inca Huaina-Capac encima de unas andas de oro fino, desde las cuales le hizo el tiro. Fue la tercera las tragedias de Cusihuáscar, duodécimo Inca del Perú: representándose en ellas las fiestas de su coronación; la gran cadena de oro que en su tiempo se acabó de obrar, y de que tomó este monarca el nombre; porque Huáscar es lo mismo en castellano que sogá del contento; (fue la cuarta) el levantamiento de Atahuallpa, hermano suyo aunque bastardo; la memorable batalla que estos dos hermanos dieron en Quipaypán; en la cual, y de ambas partes, murieron ciento y cincuenta mil hombres; prisión e indignos tratamientos que al infelz Cusihuáscar le hicieron: tiranías que el usurpador hizo en el Cuzco, quitando la vida a cuarenta y tres hermanos que allí tenía y muerte lastimosa que hizo dar a Cusihuáscar, en su prisión: representóse en ella la entrada de los españoles en el Perú; prisión injusta que hicieron a Atahuallpa, décimo tercero Inca de esta monarquía; los presagios y admirables señales que en el cielo y aire se vieron antes que le quitasen la vida; tiranías y lástimas que ejecutaron los españoles con los indios; la máquina de oro y plata que ofreció porque no le quitasen la vida, y muerte que le dieron en Cajamarca. Fueron estas comedias (a quienes el capitán Pedro Méndez y Bartolomé de Dueñas les dan títulos de sólo representaciones) muy especiales y famosas; no sólo por lo costoso de sus tramoyas, propiedad en trajes y novedad de historias, sino también por la elegancia del verso mixto del idioma castellano con el indiano".

Es indudable que esta última obra es la misma que Lara tuvo el privilegio de encontrar, a través del novelista-pintor Mario Unzueta (3), y luego publicar con el título de "Tragedia del fin de Atahuallpa" (1957), en Cochabamba. Esta obra es la que cierra el ciclo del teatro eminentemente quechua y, como vemos a través de Arzanz y Vela, también marca el nacimiento de una nueva era, a partir de la cual el verso será

"mixto", es decir que se compondrá en "quechuañol", lo que implica un quechua muy influido por la lengua del conquistador español, siendo, desde entonces, la lengua de éste la única en la que se haga no sólo literatura, Historia, crónica, sino toda la comunicación oficial, al punto de que, Marcelino Menéndez y Pelayo, emite un juicio -ponderado por Rosendo Villalobos- desaprensivo al decir: "esta república (Bolivia), creada por la voluntad omnipotente de Simón Bolívar en obsequio al equilibrio que él pensaba establecer entre los estados de América del Sur, no tiene historia independiente en la época colonial, ni mucho menos tradiciones literarias" (4). Y, sin embargo, las tradiciones surgen en el altiplano, en los valles y los llanos, sea en aymara, quechua, guaraní o en español, mostrando al mundo lo que se creía perdido tras 400 años de dominación.

De la porfía, de la indeclinable voluntad por preservar los valores culturales del incario, surge este teatro que poco a poco va siendo descubierta a lo largo del siglo XIX (5). La Colonia cambió el curso de la historia del Imperio, imponiéndole nuevos valores y hábitos, dejándole su lengua oficializada de por vida; herencia ésta que estimamos positiva, pero tampoco podemos desconocer ni renunciar al patrimonio cultural de nuestros antepasados amerindios. Y por eso intentamos rescatar cuanto nos sea posible de todas las fuentes que nos ofrecen algo digno de consideración. Así, Garcilaso Inca de la Vega, al hablar del teatro quechua, nos dice al empezar el Capítulo XXVII de sus "Comentarios Reales": "No les faltó habilidad a los amautas, que eran los filósofos, para componer comedias y tragedias, que en días y fiestas solemnes representaban delante de sus Reyes y de los señores que asistían en la corte. Los representantes no eran viles, sino Incas y gente noble, hijos de curacas y los mismos curacas y capitanes, hasta maeses de campo, porque los autos de las tragedias se representaban al propio, cuyos argumentos siempre eran de hechos militares, de triunfos y victorias, de las hazañas y grandezas de los Reyes pasados y de otros heroicos varones. Los argumentos de las comedias eran de agricultura, de hacienda, de cosas caseras y familiares. Los representantes, luego que se acababa la comedia, se sentaban en sus lugares

conforme a su calidad y oficios. No había entremeses deshonestos, viles y bajos; todo era de cosas graves y honestas, con sentencias y donaires permitidos en tal lugar. A los que se aventajaban en la gracia del representar les daban joyas y favores de mucha estima" (6).

Cuando el escritor peruano Abraham Arias-Larreta, en su obra "Literaturas Aborígenes de América" (1986) nos habla del teatro religioso de los incas y de la función de los actores, no hace otra cosa que darnos la clasificación de los mismos, que era: el Willac que encarnaba la divinidad; el Waka Willac, que era el que se comunicaba con el dios, directamente, en nombre de su pueblo; el tercer actor era el coro de sacerdotes y el cuarto actor el pueblo que prorrumplía en llanto o gritos de júbilo, de acuerdo a lo que le transmitía el Waka Willac. Este teatro, que se motivaba en la orientación del culto religioso, tenía carácter didáctico, y Arias-Larreta lo explica de la siguiente manera: "Las referencias nos hablan de un teatro religioso que tenía como personajes un ídolo, el sacerdote y los fieles. El sacerdote interrogaba al dios en nombre del pueblo y transmitía las respuestas al auditorio que respondía con exclamaciones corales de alegría o de tristeza. Validos de su rango de intermediarios, los incas y sacerdotes aprovechaban estas representaciones para enseñar al pueblo, bajo inspiración de la divinidad, técnica y arte de ciertas prácticas que adquirieron sorprendente semejanza y perfección en el imperio (el manejo de la *taclla* (arado), la geometría escalonada de los andenes, la construcción de acueductos, la paraferalia ritual en las siembras y cosechas, el aprovechamiento del agua, la apertura de canales, el desarrollo de los caminos)".

Por otra parte, con el Wanka la escena revivió los actos más sobresalientes y gloriosos del inca o héroe evocado póstumamente. Si a algo está más próximo el Wanka es al Ayachuku, con la diferencia de que los actores de este último género no lloraban propiamente a ningún muerto ilustre, sino que procuraban mostrar la concepción que se tenía de la muerte en el incario; al parecer, los actores del Ayachuku escenificaban aspectos escatológicos de su cultura. El Wanka, en cambio, era el canto del dolor escenificado, por la pérdida irreparable de un ser

querido y, cuando este ser querido tenía dimensiones especiales, por ser noble o inca, la escena se revestía de gran solemnidad, ritualizando los hechos más notables del personaje desaparecido. El Wanka, en esencia, formaba parte del teatro religioso, sin que ello le impidiera desarrollar la dimensión histórica del inca o héroe que lo motivaba; de ahí que no es nada extraño que la "Tragedia y fin de Atahualpa" sea considerada un auténtico Wanka.

Para refutar a quienes piensan que el teatro quechua es obra de los cronistas españoles, Jesús Lara, en "La cultura de los incas" (2do. Tomo), procura mostrar la originalidad del teatro incaico, analizando las características del naciente teatro español, hasta llegar a la conclusión de que los cimientos del teatro español propiamente dicho fueron echados recién por Lope de Rueda, a mediados del siglo XVI, criterio que también es compartido por el dramaturgo madrileño Leandro Fernández de Moratín (1760-1828) (8). En cambio, el teatro incaico se hallaba en pleno desarrollo cuando llegaron los conquistadores hispanos, y, precisamente, es por este hecho que ellos se valieron del teatro para inducirles a aceptar su pensamiento político y credo religioso. Lara dice al respecto: "Habitado a los espectáculos teatrales, el pueblo *qhishwa* no renunció a ellos bajo la presión del coloniaje. El *wanka* y el *aránway* continuaron representándose al cobijo de las fiestas patronales. Los *llamallama*, los *suukarímaj*, los *asichikuj* desgranaron todavía por algún tiempo sus humoradas sobre la tristeza de los indios. El clero español, palpada la imposibilidad de extinguir la afición del pueblo a los espectáculos, optó por sustituir las obras antiguas con autos sacramentales que tomaban protagonistas indios con la ineludible participación de los demonios y de los santos. "Uska Páucar" y "El pobre más rico" pueden ser citados como ejemplos" (9).

El Ollantay:

Toda cultura que irradia desde sus orígenes la grandeza de su paso por la tierra, lo hace mostrando el fruto de su sentimiento estético en obras eternas, únicas en su género;

en tal sentido el "Ollantay" es para la cultura quechua lo que el "Mahábaharata" o el "Ramayana" son para la cultura indú, o lo que, "La Iliada" y "La Odisea" constituyen para los griegos y, quizá por ello mismo, Pacheco Zagarra, en 1878, afirmó que el drama "Apu Ollantay" vale por toda una literatura". Desde que fue descubierto "El Ollantay", fue traducido varias veces del quechua al español, así como también al alemán, inglés, francés, latín, italiano, checo y otras lenguas, habiendo sido igualmente adaptado al género novelístico en inglés, francés, español, italiano y alemán, según nos da referencias el mismo Lara en el "Prefacio" con que inicia su versión de "Ullanta" (1971). El desarrollo argumental de esta obra lo muestra como un drama de amor que data de comienzos del siglo XV, durante el reinado del Inca Pachakutec. Si bien el tema no ha sufrido modificaciones, en las distintas versiones y traducciones que se han hecho de esta obra, su estructura y lenguaje han sido alterados a capricho de sus versionistas, dificultándonos la identificación de la versión primigenia. Estas alteraciones han hecho dudar la incanidad de la obra, atribuyéndosela, cuando no a Fray Valdez, a algún español o mestizo de la Colonia. Lara los refuta con diversos argumentos y uno que consideramos definitivo es "el testimonio del *Manuscrito boliviano*, fechado en 1735, toda vez que Valdez, muerto en 1816, esto es 81 años después de haber sido elaborada dicha copia, no pudo haber compuesto el drama antes o en aquella lejana fecha" (10). Fray Antonio Valdez habría encontrado esta obra en el Cuzco, entre los papeles del padre Justo Pastor Justiniani, en 1770. Según se ve, la primera traducción al español la realizó Sebastián Barranca, publicando la obra en 1868, en el Perú. La adaptación al verso castellano la habría hecho el poeta peruano Constantino Carrasco, en 1876. La leyenda que da origen a esta obra fue recogida por Miguel Cabello de Balboa, en 1576, año que empieza a escribir su "Micelánea Antártica". El códice de la versión boliviana fue descubierto en 1858, en Arequipa, con la siguiente inscripción que cerraba el texto trunco y estropeado: "Na Sa de La Paz oi 18 de junio de 1735", junto al nombre de Miguel Ortíz. Según se sabe, esta versión ahora perdida y conocida como el "*Manuscrito boliviano*" fue obsequiada

por el comerciante alemán Harmsen a Juan Diego de Tschudi, quien la publicó íntegra en Viena, en la segunda parte de su estudio "Die Kechua-Sprache, en 1853, en quechua.

La primera noticia que se tiene sobre la existencia del "Ollantay" se halla en "El Musco Erudito", periódico cuzqueño que en 1837 publica una leyenda que trata de la rebelión de Ollantay, jefe guerrero de los quechuas, contra el inca Pachakutec, dando a entender la existencia de un drama con este tema. A partir de entonces, se multiplican las versiones del mencionado drama incaico. El manuscrito más antiguo sería el atribuido a Valdez; luego, el que se hallaba en el Convento de Santo Domingo del Cuzco, estimado también como el más fiel y completo, por las características de su lenguaje. Sensiblemente este manuscrito desapareció y, posteriormente, hacia 1944, fue repuesto con otro más nuevo y en mejor estado de conservación, pero que no tiene las características del anterior. Asimismo, el quechuista cuzqueño Gabino Pacheco Zagarra, dio a conocer una versión quechua, antigua, junto a la traducción al francés del "Ollantay", con prólogo de Francisco Pi y Margall, en 1878. Una de las primeras traducciones al inglés la realizó Clements R. Markham, en 1871; mientras la primera versión alemana en verso la realizó Albercht Wickenburg, en 1876. Actualmente, los textos que tienen mayor difusión en el Perú y en Bolivia son, para el Perú, el de José María Arguedas, que se halla en prosa, modernizado en base a las traducciones de Gabino Pacheco Zagarra y José Sebastián Barranca, publicado en Lima, con el título de "Ollantay Cantos y Narraciones Quechuas" (1957). La versión boliviana, en verso y edición bilingüe, al cuidado de Jesús Lara, publicada en La Paz, en 1971, con el título de "Ullanta", se basa en el cotejo de siete textos para establecer una mayor fidelidad en su esencia quechua; en primer lugar toma el texto de J.J. von Tschudi, que reprodujo el "*Manuscrito boliviano*" en "Die Kechua-Sprache"; luego, el códice del convento de Santo Domingo, en la transcripción de Luis Nieto y Berta D. de Nieto; el de Justo Pastor Justiniani, que habría encontrado Antonio Valdez, en la reproducción fotostática de Hipólito Galante; "el de Justo Apu Sawaraura, en la edición del mismo Galante; el de J.H. Gybbon

Spilsbury; el de Miguel Angel Mossi, y el de J.M.B. Farfán", sin dejar de lado el texto de Pacheco Zegarra.

"Ullanta" (1971), drama quechua del tiempo de los incas, traducido por Jesús Lara, tiene las siguientes características: Estructuralmente la obra se halla dividida en tres actos. El primer acto consta de nueve escenas; el segundo, de diez, y el tercero de ocho. Los personajes son los siguientes:

Pachakútij, Inka.
 Kusi Qoyllur, infanta.
 Ima Sumaj, niña.
 Tupaj Yupanki, Inka.
 Qaqamama, priora de Ajllawasi.
 Pitu Salla, joven.
 Anawarki qoya, esposa de Pachakútij Inka.
 Ullanta, gobernador de Antisuyu.
 Rumi Ñawi, jerarca de Janansaya.
 Willka Uma, sumo sacerdote.
 Urqo Waranqa, jefe guerrero.
 Janqo Wallu, príncipe anciano.
 Piki chaki, paje de Ullanta.
 Mensajero Kañari.
 Un hombre.

Los versos por lo general son octosílabos y heptasílabos -existiendo también exasílabos- de rima consonante y asonante, a veces, cuya alterabilidad es bastante irregular. Por lo demás, estos versos no siguen ninguna de las licencias poéticas conocidas en la poesía castellana. El ritmo en el que armonizan estos versos es grave y ágil, con unidades que casi siempre tienen tres acentos fuertes distribuidos entre la segunda y penúltima sílaba. Así mismo, el tema, que para Lara es más histórico que sentimental, y el tono de estos versos harían del "Ollantay" un wanka auténtico, siempre en opinión de ese investigador boliviano. Para nosotros estaría próximo a la naturaleza de los actores de Janamsi. En fin, lo que interesa de esta obra no está propiamente en su clasificación, sino en el desarrollo de su tema que, insistimos, nos parece esencialmente sentimental, sin caer en la emotividad romántica. Al respecto, conviene tomar en cuenta las consideraciones que hacen sobre el "Ollantay" Ricardo Rojas y Cossío del Pomar, para quienes el guerrero sublevado por amor, Ollanta, "no sólo

mente representa a un mortal enamorado de una princesa prohibida; representa a la raza sublevada contra los intereses políticos y religiosos de una clase; encarna las fuerza de la tierra luchando por su liberación; es el héroe telúrico, el hombre de la Tierra, el Anti, contra el hombre del cielo, el Inca" (11).

Asimismo, es de advertir que la distribución de los actos en esta obra no responde al desarrollo ni a la naturaleza de las secuencias que conforman una unidad adecuada al tema y al estilo de participación de los actores en el aranway, aspecto que trata de ser conservado, en la época actual, por los componentes del "Teatro Runa", luego de una minuciosa investigación del teatro indígena en el altiplano boliviano.

Ullanta", en su temática y desarrollo, no difiere sustancialmente de las otras versiones que existen en el territorio nacional y en el Perú; sin embargo, Ricardo Rojas, que traslada la acción de la obra al norte argentino, deduciendo el desenlace de la organización social del incario, más con rigor histórico que de creación estética, hace de este drama una tragedia que, empero, no convence en la fidelidad que se pretende restituir, dado que no toma en cuenta las derivaciones humanas que tiene toda obra de arte. El "Ollantay" (1939) de Ricardo Rojas, constituye una versión libre, erudita, fruto de las lecturas y análisis del incario de ese escritor tucumano. Como todas las versiones de raíz indígena, el "Ullanta" de Lara comienza con las declaraciones que hacen los enamorados, Ullanta y Kusi Qoyllur, sobre el amor que los une por encima de los prejuicios de casta y linaje que los separa. Primeramente Ullanta confiesa su amor apasionado por Qoyllur, desoyendo los consejos y exhortaciones de prudencia que le hacen sus amigos Piki Chaki y Willka Uma. Ullanta se muestra impetuoso ante Piki Chaki, como se advierte en el siguiente pasaje:

Chaypas Kachun, munasajmi
 chay rurukúsqay urpita,
 ñan kay sunqoypiqa
 paullallatan mask'asqani

*Pese a todo amaré a esta paloma,
 dueña de toda mi ternura.
 Ya en lo hondo de mi corazón
 voy sólo en busca de ella.*

EL TEATRO QUECHUA

Está visto que ese amor no puede realizarse, pues desafía todo el sistema en el que se basa el poder casi divino del Inka frente a sus vasallos, así sean éstos nobles guerreros como Ullanta; y, por eso, Piki Chaki, exclama:

Supaychá raukusqasunki.
Ichá qanqa muspankipas.
Jinantinpi warma sipas.
Anchatan rukupakunki
Ima p'unchauchá yachanqa
Inka yuyakusqaykita,
qhorunqa chay kunkaykita
qántaj kanki aycha kanka.

El pie estará metiendo en tí el demonio.

Quizá tú desvarías.

Hay por doquier tiernas mozas.

Aspiras demasiado.

El día que el monarca sepa

tus atrevidos pensamientos,

la cabeza te cortará

y carne asada serás tú.

Cuando llega Willka Uma, sacerdote y amaúta de notable influencia en el incario, Ullanta le revela que ya la princesa Kusi Qoyllur le pertenece y, por lo tanto, los consejos y exhortaciones que le hacen ya no pueden remediar los desenfrenos de su amor. Ullanta, dice:

Uj kamaña willasqayki.
Pantasqayta, jatun yaya.
Kuna yáchay, yáchay q'aya,
ujllamantan arwiwanki.
Jatunmi arwiway waska,
siq'okunaypaj watasqa.
Chaypas qori q'aytuamta
sinq'asqa chayqa: Kaymantan
qori jucha sípij kasqa.
Kusi Qoyllurqa warmiyñan,
payman watasqañan (kani).
Paychu kunan yawarqani,
ñuqapas paypa sapinan.
Mamanpas yachan, jñinñan.
Inkan chijta rimaysíway,
yanapáway, puseríway
kay Qoyllurta qowanánpaj,
kallpayqa asta kanánpaj.
Phiñakujtinpas puriysíway.
Anchatachus millawanman
Inka yáwar mana kájtij?
Ñaupaj wiñayniyta qhátij,

ichapas chaypi urmanman
machukunapi mamanman.
Qhawarinchun mitk'asqayta,
yuyarichun purisqayta,
kay chanpiypin rikurinqa
míllay waranqa waminqa
chakiyman ullpuchisqayta.

De una vez te confesaré

mi despropósito, gran padre.

*Lo sepas ahora, lo sepas mañana,
me acusarás lo mismo.*

*Grande es el lazo de mi enredo
y para ahorcarme está anudado.*

He ahí que está trenzado

*con hilos de oro: de esta suerte
la dorada flaqueza da la muerte.*

Es mi mujer ya Kusi Qoyllur;

con ella estoy atado ya,

*su sangre está mezclada con la mía
y la propia raíz de ella soy yo.*

Su madre lo sabe y presta fe.

Ayúdame a hablarle al Inka nuestro,

ponme el hombro, condúceme

*afin de que a esta Qoyllur me conceda
y que las fuerzas no me fallen.*

Si se me encoleriza, asísteme.

O sería muy grande su repulsa

porque no llevo sangre de Inkas?

Háblale de mi antigua tradición;

*quizá descubra que entre mis mayores
se hallan los suyos propios.*

Que repare en mis prestaciones

y en los caminos recorridos,

y encontrará en mi clava

que a millares de bravos adalides

dejé humillados a mis pies.

La reacción del inka, si bien no tiene la fiereza que temen Piki Chaki y Willka Uma, es de rechazo a Ullanta, con lo que comienza las hostilidades entre ambos personajes, como apreciamos en el siguiente pasaje:

PACHAKUTIJ

Ullanta, qan runan kanki,
jinallapítaj qhepáriy,
pin kasqaykita qhawáriy,
ancha wichaytan qhawanki.

ULLANTA

Uj Kamallaña sipíway.

PACHAKUTIJ

Ñuqan chaytaqa rikúnay,
manan qanqa ajllanaykuchu.
Ñiway, yuyayniykipichu
karqanki? Utqhay ripúllay. (Vase).

ESCENA OCTAVA

ULLANTA

Ah, Ullanta! Ah, Ullanta!
Chay jinatachu jurqosunki
llipi t'ajtaj kayniykiman?
Chay sh'ika yanasqaykiman?
Ay, Kusi Qoyllur, warmillay,
kunanmi chinkarichiyki,
ñan ñupa pisipachiyki
Ay, ñust'a! ¡Ay, urpillay!
¡Ay, Qosqo! ¡Ay, súmaj llajta!
kunanmanta q'ayamanqa
aunqan kásaj, kásaj auqa,
chay qhasqoykita k'arajta
llik'irqospa sunqonkita
kunturkunaman qonáypaj
chay auqa, chay Inkaykita.

PACHAKUTIJ

*Ullanta, tú eres un vasallo
común y permanece donde estás.
Considera quién eres,
quieres subir demasiado alto.*

ULLANTA

De una vez dame muerte.

PACHAKUTIJ

*Eso me toca ver a mí,
no es que tú debes elegir.
Dime, estás en tu sano juicio?
Vete en seguida. (Vase)*

ESCENA OCTAVA

ULLANTA

*¡Ah, Ullanta! ¡Ah Ullanta!
De este modo te ha despedido
A ti, devastador de pueblos?
A ti, que tanto le serviste?
¡Ay, Kusi Qoyllur, mujer mía,
ahora sí que te he perdido,*

*yo mismo te he aniquilado!
¡Ay, mi princesa! ¡Ay, paloma mía!
¡Ay, Cuzco! ¡Ay, ciudad hermosa!
De ahora en adelante
enemigo seré, seré enemigo.
Desgarrando tu pecho fieramente
el corazón te arrancaré
y se lo arrojaré a los cóndores.*

Ullanta es proclamado inca de los Antis y la lucha se inclina a su favor, destruyendo el ejército comandado por Rumi Ñawi, jefe de las huestes de Pachakutej. Súbitamente fallece este Inca y le sucede en el trono su hijo Túpaj Yupanki. La princesa Kusi Qoyllur, entre tanto, permanece encerrada y encadenada en una oscura celda de la Casa de las Escogidas, donde también se halla su hija Ima Sumaj. Al cabo de diez años, luego de la traición de Rumi Ñawi, quien había logrado unirse a Ullanta, este guerrero cae prisionero del inca Túpaj Yupanki. El descenso es emotivo y feliz, con el perdón del Inca y el encuentro de Kusi Qoyllur con su hija Ima Sumaj y con Ullanta, a quienes une Túpaj Yupanki, con estas palabras:

*Sh'ikallata phutikuychis,
kusi kachun uj samipi.
Ñan warmiyki makiyki.
Wañuymanta qhespinkichis.*

*Vuestras adversidades cesen ya
y sea alegre vuestra dicha.
Ya en tus manos está tu esposa.
Os salvais de la muerte.*

Tragedia del fin de Atahuallpa:

Prácticamente con esta obra se cierra un ciclo notable de la literatura quechua, pues esta tragedia, identificada como un auténtico Wanka, cuyo título original es "Atau Huallpac puchucacuinipa huancan", descubierta, traducida, estudiada y publicada por Jesús Lara, en cochabamba (1957), probablemente fue compuesta entre 1535 y 1550, teniéndose todavía fresca en la memoria la muerte del Inca Atahuallpa, que fuera ajusticiado el 26 de julio de 1533, y dado que entre ese año y 1550 se suscitan varios acontecimientos que, aunque deformados, han incidido en el argumento de esta tragedia incaica, a la que nadie le ha negado su carácter

EL TEATRO QUECHUA

histórico, muy propio de los Wankas primitivos. Por otra parte, como bien lo advierte Teresa Gisbert, en su "Esquema de Literatura Virreinal en Bolivia" (1968), no cabe duda de que ésta es la misma obra de la que nos habla el cronista potosino Bartolomé Arzanz de Orsúa y Vela, en su "Historia de la Villa Imperial de Potosí", al hacer la relación de las "comedias" que representaban los indios en Potosí, hacia el año 1555, durante la celebración de unas fiestas religiosas.

Sobre las versiones de este Wanka incaico, Jesús Lara nos habla de la existencia de más de cuatro en Bolivia, según los lugares donde habitualmente se lo representa. Aparte del texto de Toco, parcialmente transcrito por Mario Unzueta en su novela "Valle" (1944). Lara nos hace la siguiente relación: "En 1952 obtuvimos un texto de la misma obra, que bajo el título de "Debate de Incas" se representaba también anualmente en San Pedro de buena Vista, capital de Charcas, provincia potosina. Otro texto de la misma, intitulado "La conquista de los españoles", incluido por Augusto Beltrán Heredia en su obra "Carnaval en la ciudad de Oruro", se ponía en escena cada año en carnaval, en la ciudad de Oruro. Un nuevo texto que intitula "El descubrimiento de América por C. Colón", fechado en Santa Lucía, comarca de la ciudad de Cliza, en diciembre de 1937, fue adquirido por César Guardia Mayorga, filósofo peruano. Otro texto fechado en Chayanta, en 1871, descubierto en poder de un conservador potosino, fue copiado por nosotros" (12). Con respecto al texto escenificado en los carnavales de Oruro, nos cabe aclarar que el mismo constituía el repertorio principal de un grupo de danzarines, conocido como "Los Incas", que en determinados momentos "relataba" el texto referido. En tal virtud nos fue dado presenciar la escenificación de este wanka, en una versión semejante de la de Chayanta, en la población de Toledo, distante a más o menos 40 kilómetros de la ciudad de Oruro, en su fiesta patronal, que es el 28 de agosto, en honor a San Agustín. Como esta zona es bilingüe (quechua- aymara) es probable que por esta razón el texto de Chayanta también tuviera vocablos de origen aymara, que Lara considera "extraños" a su naturaleza quechua.

El único texto publicado en su integridad

es el de Chayanta, gracias a la laboriosa investigación emprendida por Jesús Lara, especialmente en pos del texto de Toco. El texto de Chayanta no se halla dividido en actos ni escenas. Se desarrolla como en una sola secuencia, sin distinguir los momentos ni los escenarios que implican su acción dramática. El diálogo es continuo y fluido, sucediéndose en secuencias que nos llevan de un personaje a otro en un inadvertido cambio de lugar, como podemos observar en el siguiente pasaje, donde Waylla Wisa se encuentra frente a Almagro y se vale de Felipillo, el intérprete, para comunicarse con el conquistador español. En la actuación se supone que ellos están lejos del Inca Atau Wallpa:

FELLIPILLU

Kay síncij apu nisunki:
Amapuni ñuqaykuwanqa
auqanakuyta yuyaychu.
Aswan allin kanqa qunayki
apuykiman kay qilqata.

WAYLLA WISA

Auqasunk'á puka runa,
ima yúraj chhallachan kay.
Asllallatan suyaríway,
risaj apullaypa chayman,
rikuchimúsaj kay chhallacha
apamusqaykita...
Sínchij munásqay sapan apu,
Atau Wallpa Inkallay,
kay chhallachatan quwanku
chay auqasunk'á runakuna.

ATAU WALLPA

Waylla Wisa, púñuj apu,
kay chhallacha apamusqayki
mana imatapas niwanchu.

FELIPILLO

*Este fuerte señor te dice:
No te propongas provocar
pelea con nosotros.
Mejor será que vayas a entregar
a tu señor este mensaje.*

WAYLLA WISA

*Adversario barbudo, hombre rojo,
que chala blanca es ésta.
Aguárdame un momento,*

RUNAYAY

*iré a casa de mi señor,
y a él le mostraré esta chala
que has traído...
Amado y único señor,
Atau Wallpa, Inca mío,
esta chala me han entregado
esos hombres barbudos y agresivos.*

ATAU WALLPA

*Waylla Wisa, señor que duerme,
esta chala que has traído
no me dice nada.*

En la participación de los españoles, ya sean Almagro, Pizarro o el padre Valverde, éstos sólo mueven los labios y es el intérprete, Felipillo, el que da la relación de su parlamento. Este recurso técnico se halla aclarado en quechua. Por otra parte, la gradación con que se acomoda los acontecimientos es perfecta en el suspenso que empieza con los sueños agoreros, anunciando la presencia de los conquistadores, los mismos que se van acercando al Inca primero con el mensaje escrito (chala), que ninguno de los quechuas puede descifrar, luego con su captura, sentencia y ejecución. El coro de las ñustas acentúa el patético final del inca, explicando la situación con sus cantos plañideros, como podemos ver en el siguiente pasaje:

NUST'AKUNA

Sapan apu Atau Wallpa,
Inkallay,
auqasunk'á watasunki,
Inkallay,
kausayniykita p'itinánpaj,
Inkallay,
kajniykita waykanánpaj,
Inkallay,
Quri qulqiman aysasqa,
Inkallay,
chay auqasúnk'aj sunqunqa,
Inkallay,
quri quí qita mañajtínri,
Inkallay,
thuilla thuilla churaykusun
Inkallay.

PIZARRU (Simillanta kuyuchin)

FELLIPILLU

Sapallan Atau Wallpa Inka,

kay sínchij apu nisunki:
puririnki kunan pacha
maymanchus ñuqa nisaj chayman.

LAS PRINCESAS

*Unico señor, Atau Wallpa,
Inca mío,
el barbudo enemigo te encadena,
Inca mío,
para acabar con tu existencia,
Inca mío,
El barbudo enemigo tiene,
Inca mío,
el corazón ansioso de oro y plata,
Inca mío,
Si oro y plata demanda,
Inca mío,
le entregaremos al instante,
Inca mío,*

PIZARRO (Sólo mueve los labios)

FELIPILLO

*Unico Inca Atau Wallpa,
este fuerte señor te dice:*

*"hoy día mismo partirás
a donde yo te diga".*

La obra concluye con la intervención de España, como personaje, que recrimina y maldice a Pizarro por haber dado muerte al Inca Atau Wallpa. Pizarro, compungido, muere súbitamente. Este texto de Chayanta tiene los siguientes personajes:

INCAS

Inca Atau Wallpa
Inca Waylla Wisa
Inca Sairi Túpaj
Inca Challkuchima
Inca khishkis
Inkaj Churin (Hijo del Inca)
Ñust'akuna (Princesas)
Qhora Chinpu
Qúyllur T'ika

ENEMIGOS DE BARBA

Pizarro
España
Almagro
Padre Valverde
Felipillo

NOTAS

1. El término "farsante" procede de la denominación que en el S.XVI recibían los actores, sobre todo de los "pasos" y comedias festivas de Lope de Rueda, cuyas obras también eran conocidas como "farsas".

2. Este mismo hecho explicaría que el Arana forme parte de la poesía lírica.

3. Mario Unzueta, en su novela "Valle" (1944), hace el resumen de la "Tragedia del fin de Atahualpa", captando inmediatamente la atención de Jesús Lara, quien, empero, no pudo tener acceso a los manuscritos que conociera Unzueta.

4. Marcelino Menéndez y Pelayo: "Historia de la Poesía Hispanoamericana". Lib. Gen. de Victoriano Suárez. Madrid. 1913.

5. Como ya lo hiciéramos notar en otro acápite, los indígenas nunca dejaron de hacer teatro, representando sus obras en las festividades religiosas de las poblaciones más remotas del altiplano y de los valles.

6. Op. Cit.

7. Op. Cit.

8. Leandro Fernández de Moratín: "Orígenes del Teatro Español" (1830).

9. Jesús Lara: "La Cultura de los Inkas" (2o. Volumen), pp.414.

10. Op. Cit. Pag. 422.

11. Abraham Arias-Larrega: "Literaturas Aborígenes de América". Pag. 126.

12. Jesús Lara: "La Cultura de los Inkas". Pag. 439.



DECULTURACION Y RESISTENCIA ENTRE LOS AYMARAS

Apuntes para un análisis etnopsicológico de la comunidad de Pomani *

Esther Balboa B.

INTRODUCCION.

Los programas de desarrollo rural implementados en el país, en la mayoría de los casos, tienen como objetivo central introducir cambios en los modos de producción de los campesinos. Estos cambios están dirigidos, esencialmente, al incremento de excedentes agropecuarios para su comercialización en mercados locales, regionales y con miras a la exportación. Esta orientación está determinada de diversas maneras por la política estatal y por las agencias financiadoras de capital que invierten recursos económicos y técnicos en la planificación y realización de proyectos productivos que se basan en la investigación de modelos económicamente viables, denominados "paquetes tecnológicos", y su extensión a campesinos organizados en grupos voluntarios que acepten el programa a cambio de recibir nuevas enseñanzas prácticas, así como los insumos que, indefectiblemente, forman parte de ellas.

En todo este proceso, denominado "transferencia de tecnología", es necesario analizar el impacto y los efectos de la presencia de elementos ajenos a la cultura nativa, desde las estructuras básicas de esta cultura. Esto es, salir del contexto más técnico y económico para remitirnos al tipo de relaciones interculturales que se instaura en esta "transferencia", es decir, considerar qué cambios se están produciendo en los

* Este artículo resume parte de la tesis "Consideraciones etnopsicológicas acerca de la resistencia a la deculturación entre los Aymaras", realizada en 1984 para obtener la licenciatura en Psicología, UMSS, 1986.

modos de vida por las relaciones de producción que mantiene al campesino con la sociedad urbana. Además, analizar qué sucede con las matrices simbólicas que animan a las culturas autóctonas y que dan sentido a sus prácticas y a sus organizaciones. Para el efecto es necesario replantear la lectura de los hechos culturales no solo desde la antropología, sino también desde otras ciencias que posibiliten ampliar nuestra visión de los hechos humanos.

Esta investigación pretende abrir la discusión precisamente en este sentido, articulando los métodos antropológicos con los de la psicología, iniciando un diálogo interdisciplinario, fundamentalmente etnopsicológico, que dé cuenta de aquellos procesos humanos que se dan al interior de los proyectos de desarrollo rural, procesos que hasta ahora han sido considerados como marginales.

Nos interesamos, fundamentalmente, en las relaciones interpersonales que se construyen a diversos niveles en la comunidad campesina y de ésta con los agentes de desarrollo. A partir de estos comportamientos se esclarecerán los elementos culturales que nos remiten a las matrices que dan origen al deseo de los técnicos de construir una sociedad perfectamente organizada y productiva, y al deseo de preservar el medio cultural que anima a la comunidad aymara.

Este artículo está estructurando de la siguiente manera: Primeramente hacemos una presentación de la connotación psicológica de los proyectos de transferencia tecnológica como

problema central de los programas de desarrollo rural en los países del Tercer Mundo en general y en el nuestro en particular. Después daremos cuenta del marco institucional que nos permitió acceder a la comunidad aymara en Pomani y al trato directo con los especialistas de la agropecuaria.

Luego, describimos la vida comunitaria de Pomani en su doble complejidad: Histórica y Social, o sea, la coexistencia de prácticas de distintas épocas y las prácticas productivas que se relacionan con las estructuras sociales y económicas que expresan la personalidad e identidad étnicas de la comunidad. En base a lo anterior se perfilan las redes de relaciones al interior de la comunidad de Pomani, que revelarán los componentes etnopsicológicos de estas relaciones.

Finalmente, nos referimos a las relaciones interpersonales que mantienen los aymaras de Pomani con los agrónomos de la Estación Experimental de Patacamaya y de éstos con aquellos; datos que nos permitirán extraer algunas conclusiones acerca del tema propuesto de la investigación: la resistencia a la deculturación en un programa de transferencia tecnológica.

EL PROBLEMA Y SU SIGNIFICACION.

El estado actual de cosas demuestra que la brecha entre países desarrollados y subdesarrollados se va acrecentando, por ejemplo en el terreno alimentario. Los primeros tratan de explicar esta situación afirmando que "si los países pobres no hacen frente a sus problemas alimentarios es por la insuficiencia de la investigación agronómica" (Kassapu, 1981). En Bolivia, los diferentes gobiernos, desde 1941, han tratado de dar impulso a la investigación agronómica a través de diferentes convenios internacionales, especialmente con los Estados Unidos de América y con la creación de Estaciones Experimentales en los diferentes pisos ecológicos del país cuyas funciones han sido "la investigación agropecuaria, ayuda técnica y producción de materia cultivable para repartirla entre los agricultores" (Romero, 1974); consecuentemente llegaron diferentes misiones norteamericanas (Bohan, 1942, Keenleyside, 1950) para evaluar los avances de la agricultura y la

ganadería en Bolivia. Hasta ese tiempo las condiciones de vida de los campesinos, indios aymaras y kechuas, eran de esclavitud; sobre sus espaldas recaía el esfuerzo para que el país produzca: cultivaba la tierra, laboraba las minas, ejecutaba obras públicas y desempeñaba labores domésticas.

La Reforma Agraria de 1953, a pesar de haber sido "un hito trascendental en la dura marcha hacia la participación económica, social y política del país" (Albó, 1979) no satisfizo totalmente las expectativas de la agricultura capitalista, porque las comunidades rurales, ahora dueñas de la tierra, continúan sobreviviendo en base a antiguas tradiciones. De ahí es que los organismos estatales e internacionales de desarrollo en actual vigencia se preocupan por enseñar "conocimientos mejores que los tradicionales, para ayudarles a producir más alimentos, a gozar de mejor salud y a poseer más bienes materiales de los que han disfrutado hasta entonces" (Batten, 1984), a través de personas que han cursado el nivel universitario y obtenido el título de ingenieros agrónomos -muchos de ellos por no poderse dedicar a otra cosa y los menos con buena voluntad han sido entrenados para servir de agentes de extensión agrícola.

Este entrenamiento consiste, según los manuales (CIMMYT, 1985), en estimular a los técnicos a actuar en el medio comunal para efectuar cambios sociales que vayan a romper con las barreras de los valores socio-culturales y la resistencia natural de los campesinos al cambio. Para ello se planifica cuidadosamente los programas de desarrollo con o sin consentimiento de los campesinos, a través de diversos canales de comunicación en los cuales se utiliza la influencia de los líderes y la propaganda. Estos programas van dirigidos tanto a los productores organizados, a las mujeres, a los jóvenes como a los ancianos que tengan influencia política y social en la familia y en la comunidad.

Sin embargo, y a pesar de todos los esfuerzos anteriores, la agricultura boliviana y los campesinos muestran considerable retraso en comparación con otros países del área (CEPAL, 1985). Los justificativos a que acuden los especialistas son básicamente enunciados

DECULTURACION Y RESISTENCIA ENTRE LOS AYMARAS

"psicológicos", muchos de los cuales ya se han convertido en "clásicos" de este tipo de literatura (sin tener bases científicas), y por desgracia siguen siendo usados para refrendar y sostener el intervencionismo cultural enajenante. Veamos algunos enunciados:

- El indio es mentiroso:

"...los indios mienten por adular a los españoles y congraciarse con ellos, respondiendo las preguntas que les hacen conforme al gusto que sienten en el que les pregunte y no conforme a la verdad" (Garcilazo de la Vega, 1944)

- El indio es alcohólico:

"El indio tiene inclinaciones naturales por la bebida alcohólica. Es el síntoma de una necesidad honda, cierta ausencia, por lo menos, insuficiencia de alguna facultad para elevarse a la percepción de los valores espirituales" (Madariaga, 1945). "Es una necesidad de orden psicológico, un afán de evasión de la realidad circundante, oprimiente y adversa para él" (Romero, 1974).

- El indio es retardado mental:

"Es necesario distinguir en los indios los actos y operaciones del entendimiento de los que son pura manipulación e industria. En los primeros son totalmente negados, sin discernimiento ni comprensión" (Ulloa, 1900). Moreno (1901) afirma: "el indio incásico no sirve para nada. Suma un desfaldo enorme en el haber de las fuerzas vivas nacionales y es para el organismo social una induración peligrosa". En tanto que Arguedas (1979) dice que "la rigidez de las facultades artísticas del indio, es un arte rudimentario y tosco en el que las proporciones desaparecen y se impone la línea recta y rígida...el indio es apático y mantiene su inteligencia en estado de inactividad".

"Sin querer parangonar el desarrollo de las facultades intelectuales de los americanos con el de los habitantes de Europa, les creemos que puedan formar un pueblo esclarecido" (D'orbigny, 1944). "Puede ser que aymaras y kechuas sean una raza inteligente, sólo si están dirigidos; apáticos y pasivos si les falta caudillo" (Madariaga, 1945).

La costumbre de masticar coca es

asociada a la deficiencia mental por la comisión investigadora de las Naciones Unidas sobre la hoja de coca: "... científicos latinoamericanos sostienen que la coca no es el problema sino que los indios son congénitamente oligofrénicos y flojos".

- El indio psicológicamente es inferior:

"...el indio está dotado de una psicología que tiende a apoyarse fuera de sí mismo" (Madariaga, 1945). "Los campesinos psicológicamente se caracterizan por una falta absoluta de imaginación e iniciativa. De esta mengua se derivan consecuencias perjudiciales y se explica el estado de sometimiento en que han vivido desde el tiempo de los Incas, ello explica también su falta de seguridad y su timidez" (Romero, 1974).

- El indio es resistente al cambio, flojo e incapaz:

"Antes y después de la Reforma Agraria, se dice que el campesino ha respondido con una actitud de resistencia a aceptar innovaciones en sus prácticas primitivas de producción. La resistencia al trabajo y la inclinación a la holganza son otras barreras difíciles de vencer. Otra razón es la falta de capacidad tecnológica creadora, derivada del espíritu de dependencia" (Romero, 1974).

- El indio es individualista, desconfiado e ignorante:

"Otro factor que resta motivaciones al avance tecnológico en el campo es la ausencia del espíritu cooperativo, consecuencia de la desconfianza; la supervivencia de estructuras sociales ya no derivadas de las instituciones sino de las diferencias culturales, de carácter, de la composición familiar, de las creencias y tradiciones" (Romero, 1974).

Detrás de estos conceptos se esconde el fracaso de las políticas gubernamentales en el agro boliviano, en particular en el caso del altiplano. Las transformaciones estructurales inherentes a la Reforma Agraria, no han logrado modificar las percepciones de la minoría dominante que detenta el poder respecto de los indios. "La estructura social y cultural es ahora algo más difusa y permeable, pero fundamentalmente semejante a la de antes de 1953, sólo que

más modernizada" (Albó, 1979). Y en este proceso de "modernización" se ha imputado a la "psicología del indio" la resistencia de los campesinos a ingresar a la dinámica de la agricultura capitalista.

Este trabajo pretende abrir la discusión precisamente desde el campo de la Psicología, o más propiamente desde la Etnopsicología, abordando la doble pertenencia del Aymara a una sociedad configurada occidentalmente, pero animada desde dentro por su personalidad étnica.

MARCO INSTITUCIONAL.

La creación de Estaciones Experimentales en Bolivia obedeció siempre al criterio de "incorporar al campesino a la economía del país", es decir, aumentar la producción de alimentos básicos, distribuidos en el mercado interno y externo, con el fin de lograr excedentes monetarios de las familias campesinas que les permitan elevar su nivel de vida.

Esta lógica de razonamiento obedece en sus partes esenciales a la lógica del mercado capitalista y de las sociedades de consumo. Por lo tanto, el rol de las Estaciones Experimentales, fundamentalmente, obedece al estudio de niveles de producción económicamente viables. Este papel es asumido también por los agrónomos y economistas que trabajan en Patacamaya (Prov. Aroma), Estación Experimental que tiene su radio de influencia en el Centro y en el Sud del altiplano boliviano.

De acuerdo a la modalidad de trabajo, por proyectos, los encargados del Proyecto Quinua, diseñan el Sub-proyecto "Sistemas de Producción": financiado por el CIID-Canadá el mismo que "estudiará la implementación de paquetes tecnológicos en modelos de producción viables a tres niveles: biológicos (clima, riego, suelo, etc.), tecnológicos (trabajo familiar, insumos, créditos, fuerza tracción, mercado) y beneficio económico (comparación entre recursos usados y precios)". Lo anterior está centrado en el estudio de la economía integral de la familia campesina: agrícola (papa, quinua, cebada), ganadera (ovina, vacuna, porcina), artesanal (tejidos, chuño, queso) y venta de fuerza

de trabajo.

Según la metodología, se escogen comunidades que ofrezcan perspectivas de realización de dichos proyectos. Así la comunidad de Pomani fue elegida para el estudio por un agrónomo extensionista porque presentaba una población estable (escaso movimiento migratorio), posee vías de acceso en toda época del año y porque existen campesinos conocidos que aceptaron inmediatamente ingresar en el Programa. Inicialmente las actividades se desarrollan con una reunión comunitaria que dirige el corregidor y asigna la palabra al agrónomo. Este explica las ventajas del programa: incremento de la producción agropecuaria mediante el uso de insecticidas, fertilizantes, vitaminas, utilización de semillas y reproductores mejorados. Todo lo anterior tendría que ser pagado con la producción en precios inferiores al mercado. Después de cuatro sesiones explicativas, en días alternados de la semana, se conformó un grupo de treinta personas, que eligieron una mesa directiva de cinco personas las que estarían en permanente contacto con el agrónomo. En reuniones posteriores se programaron y ejecutaron prácticas de semillas de quinua, papa, cebada y especies forrajeras. Todas ellas con alguna innovación en la variedad de semilla, método de siembra, cuidados, de fertilizaciones y fumigaciones. También se desarrolló un programa de atención pecuaria, especialmente vacunación contra la fiebre aftosa, desparasitación, vitaminización. Al finalizar el ciclo agrícola (1983-1984) los resultados de estas actividades fueron presentados en un informe técnico a la coordinación del Proyecto Quinua, el mismo que fue calificado de positivo. Sin embargo no se llegó a cumplir el objetivo central que era la construcción de un modelo de producción, es decir, "un paquete tecnológico", adaptable a la zona central del Altiplano.

La descripción anterior resulta ser uno de los muchos casos en el que se realiza la "transferencia tecnológica" en el medio Aymara, siguiendo un único modelo: el modelo occidental, el que se aplica indistintamente en la India, Zaire, Afganistán, Perú, Colombia, Taiwán Tailandia etc. Por lo general, los encargados de la extensión agrícola plantean la necesidad de adecuar la tecnología al medio (plantas y ganado

DECULTURACION Y RESISTENCIA ENTRE LOS AYMARAS

nativo) donde se está trabajando, pero no se han planteado entender la realidad y la racionalidad del sistema de vida aymara (para el caso, de la vida de Pomani) para dar respuestas creativas al problema del desarrollo rural y donde el objetivo de la investigación no sea más imitación de tecnologías.

En todo el proceso de transferencia tecnológica parecen ausentes los vínculos interpersonales. Aquellos que se entablan entre aymaras y de estos con los k'aras que dizque se interesan por ellos. Pero no hay tal ausencia, Pomani vive y esta existencia se traduce en la fina red de las relaciones interpersonales que el tiempo y la tradición han tejido; en torno a ellas giran los otros tipos de relaciones que no hacen más que confirmar la presencia de la cultura Aymara, con matices especiales en Pomani.

En contra de quienes afirman que la cultura aymara ha perdido su vigencia, ella "esta ahí". Este "estar ahí" implica una lectura del medio y de las actividades en base a las que se articula el comportamiento aymara. Mi vida en Pomani con las mujeres, niños, los productores campesinos y sus proyectos de vida me permiten hablar de esperanza, experimentar la alegría de la fiesta y el encuentro con personas que celebran un mundo advenido del esfuerzo propio. Esta es Pomani y su presencia denuncia la resistencia aymara al cambio.

POMANI ENTRE EL PASADO Y EL PRESENTE.

Pomani es una comunidad originaria, vale decir que ni antes ni después de la Reforma Agraria de 1953 estuvo sometida al régimen feudal de la hacienda. Se encuentra a 115 Km. de la ciudad de La Paz, al oeste de la carretera asfaltada La Paz-Oruro y corresponde a la 3ª Sección de la provincia Aroma.

El área de la comunidad, entre 70.000 Has., está dividida en cuatro zonas: Hiscahoco, Micaya, Capacamaya y Chusicani, atravesadas por el río Umala. Cada una de ellas presenta características propias de acuerdo a su proximidad al agua del río o a la carretera asfaltada, aspectos que en mayor o menor grado posibilitan una mayor producción agropecuaria,

la construcción de escuelas y centros cooperativos, sindicales e iglesias.

La alternancia de estaciones rige la vida de Pomani; la una seca de mayo a octubre, cuando las temperaturas alcanzan hasta 20 grados bajo cero y las actividades se circunscriben alrededor del hogar, la otra lluviosa, de noviembre a abril, en la que las siembras aseguran la subsistencia durante todo el año. El verdor de Pomani está circunscrito a la época lluviosa. En general es una vegetación caracterizada por gramíneas nativas, tholas, yaretas, ichu, además de los cultivos tradicionales como papa, quinua y cebada.

La tierra

La tierra es la riqueza principal de Pomani. Como en otras comunidades del altiplano se halla dividida en parcelas individuales o sayañas, en tierras semi-comunales o aynocas y en tierras netamente comunales. La posición de cada familia varía, tanto en Sayañas como en callpas (asignaciones individuales dentro de la aynoca), entre 2 a 80 Has. en conjunto. Estas son tierras heredadas desde muchas generaciones atrás, caracterizada por el hecho de que sólo tienen derecho a heredar la tierra los hijos varones de cada familia. Las hijas cuando se casan abandonan la casa paterna para ocupar las tierras de su marido. Sin embargo existen familias de hasta cuatro generaciones que trabajan conjuntamente la tierra y sólo se reparten el producto, dando lugar a la posesión de un mayor número de Has. en relación a otras familias que las parcelan. En general, los conflictos por obtener o mantener un pedazo de tierra son permanentes, sobre todo en aquellos casos en los que no se la ha legalizado como herencia o donde una familia tiene solo hijas mujeres, las que tratan de hacer valer sus derechos jurídicos sobre la tierra negando la disposición tradicional comunitaria.

Las autoridades

Pomani mantiene autoridades tradicionales elegidas en asamblea comunal y que duran en su cargo por el lapso de un año. Estas son de orden jurídico como el corregidor que atiende litigios personales y de tierras. Existen autoridades de tipo ritual relacionados con el

RUNAYAY



ciclo agrícola: el agente, controla que no se produzca la invasión de terrenos por parte de animales o comunarios; el alfez del barbecho, organiza el acto inicial de la siembra; el preste de la miska, de la primera cosecha de papa; el preste de la Wilancha, de la finalización de todo el ciclo y los preparativos del próximo en relación a los elementos de la naturaleza. Estas autoridades principales son colaboradas por otras secundarias y fundamentalmente por las mujeres que hacen suya la responsabilidad de los "hombres de la casa".

Por otra parte también se mantienen autoridades que corresponden al orden jurídico y a las organizaciones nacionales designadas por el Ministerio del Interior como el Juez de Mínima Cuantía, el Notario y Oficial de Registro Civil que residen en Ayo-Ayo.

En otros casos son designados por asamblea comunal como la organización del sindicato y cooperadores del núcleo escolar; este es el caso del Alcalde y el Auxilio Escolar encargados de la refacción de la escuela, de proveer alimentos al maestro y eventualmente controlar la disciplina de los alumnos en ausencia de éste.

Las creencias

La religión ha sido y es un poderoso instrumento de cambio. En Pomani predomina la religión Católica, en la cual se han sincretizado la mayor parte de los ritos propios de la cultura Aymara. De ahí que exista una mezcla de comportamientos religiosos en las fiestas (bautizos, matrimonios, defunciones, de la Patrona Santa Rosa de Lima), las que se entienden sólo a través de la multiplicidad simbólica y las relaciones humanas en contacto con la naturaleza y la divinidad.

Paralelamente se erige la religión protes-

tante, los Adventistas, cuya organización resiste la totalidad de los eventos religiosos que fomenta el catolicismo, sobre todo las fiestas en las que se baila y bebe alcohol. Aunque los seguidores de esta secta son una minoría, son suficientes para que exista división entre los comunarios fundamentalmente en el orden ideológico y en las relaciones sobre todo rituales entre los miembros de Pomani. División que se expresa en comportamientos de mayor aceptación del "progreso" occidental y una mayor disponibilidad para efectuar cambios drásticos en su manera de vivir e incursionar con mayor fuerza en el mercado de consumo.

En general, el pomaneño es muy religioso, fiel cumplidor de los preceptos establecidos por temor al castigo divino, adaptando la doctrina a sus propias creencias y prácticas religiosas.

La ganadería

Aunque el pomaneño no es tradicionalmente ganadero, el hato de ganado (ovino y vacuno) es necesario para la subsistencia familiar porque de ahí se obtiene lana, leche, carne, taquia, abono, y la fuerza de trabajo necesaria para roturar el terreno.

Coyunturalmente la ganadería sirve para aumentar los ingresos monetarios de la familia cuando la carne se cotiza a elevados precios en el mercado. Este fenómeno se presentó notoriamente en 1984 donde el 80% de las familias de Pomani criaba concienzualmente reses y ovejas, dándose muchos casos en los que sacaban préstamos en insumos (semillas, fertilizantes) y maquinaria (tractores) con la sola garantía de pagarlos con la venta del ganado. Aparte de ello el poseer animales mayores es siempre un signo de fortuna y rango social.

En Pomani también se crían borricos in-

DECULTURACION Y RESISTENCIA ENTRE LOS AYMARAS

dispensables ayudantes en las labores agrícolas; cerdos y gallinas, aunque de manera mínima, contribuyen a balancear la dieta familiar, o en su caso sirven de ingreso adicional de otros productos al trocarse en el mercado del pueblo.

La posesión de animales para el pomaneño no constituye sólo un modo de vida, sino que adquiere un valor simbólico afectivo inestimable, el cual se traduce p.e. en la imposición de nombres, participación en fiestas rituales donde los animales son actores principales y sobre todo en el dolor que muestran los niños y las mujeres cuando van a sacrificar o vender alguno de ellos.

La agricultura

La existencia de Pomani gira alrededor de la agricultura y es el ciclo agrícola que marca la vida de sus habitantes. Dentro de sus 70.000 Has hay 13 aynocas en las cuales se siembran los cultivos de fondo que son la papa y la quinua, en un período de rotación anual entre una aynoca y otra. En las sayañas se siembran cebada forrajera y grano, papa, quinua de distintas variedades para ser utilizadas en los preparados culinarios. Las especies introducidas recientemente son la alfa-alfa, el pasto llorón, la quinua "Sajama" o quinua dulce y el trigo. A más de habas el pomaneño no cultiva verduras y muy rara vez adquiere cebollas, tomates y zanahorias.

El año agrícola comienza en agosto o septiembre con las primeras lluvias; este comienzo está cargado de ritos mágico-religiosos de "ch'alla" a la Pachamama para que les dé abundantes frutos. Durante todo el ciclo se siguen un cierto número de ceremonias rituales destinadas a alejar el granizo, la helada, destruir las plagas, llamar a la lluvia, etc.; el último de los ritos importantes es la wilancha porque precede a la cosecha que concluirá en mayo con el almacenamiento de los productos. Todas estas ceremonias están marcadas dentro de una organización interna rigurosamente cumplida por la familia a quien "le toca" y con la participación casi total de la comunidad.

Cada etapa del período agrícola (barbecho, siembra, aporque, cosecha) depende exclusivamente del trabajo familiar en primera instancia y luego del trabajo comunitario, principal-

mente del ayni y de la mink'a. El primero consiste en la prestación recíproca y gratuita de servicios en faenas similares, en este caso agrícolas, realizado casi exclusivamente entre familias, y el segundo es una forma de peonaje o de trabajo asalariado, utilizándolo mayormente en el barbecho y la cosecha; la forma de pago es en producto o en dinero. Esta última forma de pago es la más generalizada en Pomani, porque un jornal representa en moneda la mitad de lo que puede costar por ejemplo una canasta de papa que pesa una arroba (12 kg.). En la mink'a intervienen tanto hombres como mujeres recibiendo igual pago; por lo general son personas que se encuentran en difícil situación económica porque no poseen tierra o la cantidad de esta es mínima.

Otra forma de trabajo es el waki practicada entre familiares donde una ha puesto la semilla y otra la tierra; ambas participan por igual en los trabajos que demande el proceso de producción. La cosecha beneficia a ambas familias mediante la asignación de surcos pares para una e impares para la otra. En esta modalidad intervienen generalmente los comunarios que han emigrado, los cuales en razón de estar en otro lugar todo el año compran la semilla y ayudan en la siembra luego aparecen a la cosecha para recoger la parte que les corresponde. Casi siempre, el socio que queda al cuidado de las parcelas es (o son) una pareja de ancianos, tal vez los padres o los tíos del joven pomaneño que ha establecido su hogar y su trabajo lejos de la casa paterna.

En el proceso de producción se mezcla tanto técnicas tradicionales como modernas en la utilización de instrumentos de trabajo agrícola. Es común el uso de la yunta con su arado de reja, la "liucana" o chonta, la piqueta, la pala, la hoz, canastos de caña hueca o mimbre y el tractor. Este último elemento es utilizado sólo por aquellos comunarios que disponen de dinero en efectivo para su alquiler por la cantidad de terreno roturado. En Pomani hay una familia que posee tractor, pero el mismo es alquilado la mayor parte del tiempo fuera de la comunidad.

Los métodos de cultivo, dentro el grueso de la población, son rutinarios, es decir, que se continúan labores que no están dirigidas por los

conocimientos de la moderna agronomía, a pesar de que no hay quién desconozca las prácticas de preparado de terreno, aplicación de fertilizantes químicos, semillas mejoradas, insecticidas y fungicidas y conservación de suelos.

La no utilización de estos métodos está relacionada con la mentalidad no mercantilista del pomaneño que no las percibe como una inversión de la cual obtendrá beneficios o ganancias; le basta con saber que en la forma como cultiva tendrá lo necesario para surtir su piura (despensa) corriendo sólo un riesgo, el que le imponga la naturaleza (sequía, helada, granizo, cualquier plaga).

Esta descripción entra en contradicción con los usos que hace de las técnicas modernas un sector de Pomani (16%), el cual además de poseer buenas tierras sabe obtener ganancias que les permiten mejorar sus condiciones de vida en la comunidad, pero sobre todo salir y hacer salir a sus hijos rumbo a la ciudad.

Ciertamente que nos hemos introducido en una serie de contradicciones que rigen la vida agrícola de Pomani, pues en su praxis no se observan elementos "tradicionales puros", tampoco elementos "modernos puros". Nos encontramos en una fase de transición entre ambas. Así, si bien los ritos y las ceremonias con respecto a la productividad describen una tradición apoyada en la inseguridad a merced de los fenómenos naturales, para el joven pomaneño no son más que "costumbres de los abuelos". Ahora la magia del rito está siendo sustituida por la magia de la tecnología, esté al alcance o no del individuo. Otro factor inherente a esta etapa de "transición" es la desigualdad existente en la distribución de la tierra que condiciona la disponibilidad monetaria para adquirir insumos; ligada al temor de arriesgar lo poco que se posee contrayendo deudas sin tener la certeza de que se podrá pagarlas.

Ambos extremos, los comunarios que hacen uso de las técnicas modernas de producción como las que no las utilizan, que son los más, ahondan las diferencias sociales y económicas. Lo económico juega un papel decisivo para el pomaneño que aspira a ir a la escuela y de allí dar el salto a la ciudad donde intentará adquirir una profesión que no sea la de

agricultor.

Pese a todo ello, la tierra y la vida siguen formando una unidad de tiempo y de conducta. Para la mayoría, los sembradíos no son una unidad de producción sino un hogar, algo que se debe aprender "así como es". Algún día será heredado por los hijos, por los nietos y por los hijos de estos. Es un refugio contra el complicado mundo exterior que les exige muchas cosas, un lugar de seguridad contra el hambre y el desempleo que acompaña a todo campesino sin tierra.

La vivienda

La casa aymara es concurrida cuando existe un acontecimiento social en épocas de siembra o cosecha, pero por lo general permanece cerrada desde temprano hasta la caída de la tarde. Sin embargo el aymara es hospitalario, su casa y su comida siempre están a disposición para el que está de paso.

En Pomani el día comienza muy temprano, tanto hombres como mujeres se levantan con el día pues sus actividades dentro de la casa son muy reducidas. El hombre, comerciante o labrador, sale de la casa después de haber comido una porción de papas, sopa y té. Las mujeres permanecen más tiempo en la casa, casi nunca abandonan la comunidad, ellas son las que preparan el fiambre que luego llevarán sus hijos a la escuela y ella misma a la parcela. Pela papas y chuño, muele quinua, hace chuño y charque contribuyendo definitivamente a la economía del hogar.

Las actividades domésticas

Dentro la vida tradicional de la comunidad la mujer presta toda su atención a la propiedad familiar, regida esencialmente por las responsabilidades domésticas. Estas representan un sistema semi-autónomo centrado en las actividades del ama de casa, el cual es sólo ligeramente afectado por cambios en la situación económica y social de la familia y de la comunidad.

Los intentos indirectos de modificar este sistema de actividades domésticas a través del incremento de actividades económicas de la

DECULTURACION Y RESISTENCIA ENTRE LOS AYMARAS

familia (p.e. el aumento de la producción agrícola) han tenido escasos efectos sobre las tareas de la mujer, más al contrario se le recarga de trabajo y de responsabilidades.

Prácticamente, desde la infancia la mujer pomaneña asume la responsabilidad del quehacer doméstico* especialmente en cuanto se refiere a la preparación del alimento diario, el aseo de la vivienda, el lavado y elaboración de ropa. El cuidado de los infantes es quizá una de las mayores responsabilidades en las que no intervienen los varones. Cuando son muy pequeños permanecen la mayor parte del tiempo acurrucados en las espaldas maternas quienes están alertas para acallar en cualquier momento sus lloros; luego, de acuerdo a sus habilidades, van aprendiendo las labores de los mayores; por eso la presencia de la madre es muy importante en el proceso de socialización de los niños esté o no presente el padre.

Dentro del contexto doméstico la tarea "más difícil", es decir lo más cansador y lo más rutinario, son las tareas que se ejecutan diariamente en el hogar y por las cuales el grupo social circundante va a calificar a la mujer de "buena" o "mala", constituyéndose este juicio en un valor social que afecta a toda la familia.

Ahora bien, la organización y la utilización de tecnologías domésticas para hacer más "llevadera" esta rutina y por otra parte para tener un poco de tiempo extra para otras actividades, no se dan entre las mujeres de Pomani, porque "esa es la tradición, la costumbre, o porque no conozco otras formas de hacerlo". De ahí que muchas mujeres no se pueden imaginar siquiera que pueden existir elementos y conocimientos que les ayudarían a no centrar su vida en el quehacer diario, y del cual en alguna forma, también participaran más activamente los varones cambiando así muchos juicios de valor que beneficiarían a la familia en general.

La dimensión psicológica de este gasto de tiempo y energías se halla relacionada con las tareas repetitivas realizadas a diario, las cuales tienen que ver con el nivel de vida de las familias, así p.e. el no tener agua corriente al alcance, escaso equipo de cocina y de ninguna comodidad para lavar ropa, condicionan un

mayor esfuerzo y mayor gasto de tiempo en tareas que no reportan otro beneficio que llenar los requerimientos humanos de comida y de vestido.

Aunque las actividades domésticas son la responsabilidad casi exclusiva del ama de casa, gran parte de las decisiones y del control sobre los recursos que se emplean en las mismas son compartidas por el padre de familia. Así, en lo que se refiere a la adquisición de bienes de consumo de primera necesidad es la mujer la que lleva el control sobre el asunto; en tanto que actividades relacionadas con adquisiciones más generales las desempeña el varón, especialmente en cuanto se refiere a enseres para la casa e insumos para los cultivos. Sin embargo, a pesar de todo, el control de todos los recursos de la familia, en su mayor parte (70%), se hallan en manos del ama de casa, sin por ello descartar la mayor o menor proporción en que el hombre interviene en el manejo del hogar.

La percepción subjetiva que tiene la mujer de su función dentro de la familia deviene de la realización de tareas identificadas con los papeles femeninos tradicionales: todos los días, desde la hora de levantarse hasta el medio día, las mujeres están ocupadas en tareas relacionadas con la alimentación de la familia, cuidado del niño, limpieza de la casa. Por la tarde las tareas domésticas tienden a disminuir, pero de todas maneras se repiten las tareas de la mañana. En días determinados las mujeres además se dedican a lavar ropa en el río o hacer compras y vender en la feria del pueblo o en la ciudad.

Aunque las mujeres declaran ser únicamente amas de casa ("estoy aquí nomás en la casa") la totalidad de las pomaneñas se dedican a actividades fuera de la esfera doméstica; así se dedican a la cría y al cuidado de aves de corral, de cerdos y otros animales domésticos, ordeñan las vacas, dan comida y agua al ganado, también aporta su mano de obra en la siembra, cuidado y cosecha de las parcelas familiares y en pequeños huertos donde cultiva nabos, habas y zanahorias.

Por otra parte contribuyen a los ingresos del hogar dedicándose a industrias caseras como

* Esta sistematización sobre el quehacer doméstico fue realizada en base a la "Encuesta Participativa" de Eleonora Cevoratev (CIID, Bogotá, 1979).

elaborar queso o tejer bayeta o aguayos y también al comercio comprando y vendiendo productos alimenticios.

¿Cuál será el porvenir de Pomani?

Aunque el cambio fulminante no está previsto, ha habido cambios en la manera de pensar y de vivir de muchos pomaneños. Se participa más, a su manera, en la vida política de la nación aunque no sea producto de su voluntad y libre determinación. La bicicleta, el microbus y la radio les han hecho llegar más información concerniente a lo que sucede en otras comunidades y la ciudad. Los vestidos regionales están cediendo rápidamente el campo a los vestidos de tipo occidental, y se va empleando menos esfuerzo en la producción de lo necesario a medida que ellos dependen del mercado.

Existe mucho interés en mejorar su nivel de vida aunque al respecto los cambios han sido modestos. El potencial agrícola y pecuario que posee Pomani le debería permitir un provechoso futuro, especialmente en la producción de alimentos tradicionales como la quinua y la papa. Sin embargo, el principal problema es la posesión de la tierra: pocos son los que tienen mucho, muchos son los que tienen poco.

Aparentemente romper con el pasado ya no le resulta doloroso al joven pomaneño porque se lo nota adaptado a las nuevas condiciones históricas; las obligaciones de la mujer la relacionan con el mercado haciendo que tenga una mayor independencia; se reconoce la necesidad de que los niños aprendan a leer y escribir. Todo esto me hace pensar que se mira con cierta simpatía la orientación de la cultura dominante y no hallan motivo de reproche en quienes tratan de imitarla, antes bien es signo de rango social.

Junto a estos pomaneños "progresistas" coexisten aquellos otros que disponen de lo mínimo indispensable resistiéndose al cambio; esta resistencia a la asimilación es pasiva y letárgica, invadida por un profundo sentimiento de inseguridad que a la vez es un refugio para su sobrevivencia y la defensa de su integridad.

Sin duda, la posición de la comunidad respecto de la ciudad, su pasado y sus ac-

tividades, contribuyen a dar a sus habitantes una psicología particular.

Encontré en Pomani gente inteligente, dócil, refinada, pero también otra gente chicanera, con sus rivales, querrellosa y habituada a dar salida a la violencia en cualquier lugar. Estoy convencida que esta comunidad al estar situada en el eje principal de carreteras sus habitantes tienen todas las particularidades para acoger influencias diversas y estar abiertos a las innovaciones.

Los pomaneños guardan de su ascendencia aymara una extrema facilidad para adaptarse al medio, una capacidad rápida de resignación a las interferencias exteriores, una propensión al silencio y a la meditación. Al mismo tiempo esta comunidad muestra un deseo grande de relacionarse con el resto del altiplano, del país y del mundo; un dinamismo muy realista. El silencioso respeto por el pasado y la conservación de las costumbres principales ensamblan con sus ansias de progreso. Así, los pomaneños parecen poseer todas las cualidades psicológicas que fundamentan un grupo humano, una sociedad tradicionalmente evolutiva.

El retrato de Pomani que he trazado, a través de la descripción de su geografía y de las personas que dan vida a este paisaje en el cual sobrevive la comunidad, es un retrato pleno de contradicciones entre el pasado de la cultura aymara y el presente de la cultura occidental; ambas accionan y reaccionan de manera peculiar en cada uno de los grupos que conforman la estructura social de la comunidad los que a su vez estructuran el comportamiento de sus miembros.

Por lo mismo, Pomani al no estar aislada de los cambios que se dan fuera de sus límites, continuamente reproduce en su interior los conflictos que afectan a todos los indígenas del país; en su lucha por la tierra y el derecho a mejores condiciones de vida.

Siendo una sociedad predominantemente agrícola la propiedad de la tierra (en calidad y extensión) es la fuente del poder político, económico y social. Para mantener este recurso el pomaneño moviliza en su favor la organización tradicional (como el ayni y la mink'a).

DECULTURACION Y RESISTENCIA ENTRE LOS AYMARAS

De esta manera, en Pomani se mantienen las bases de desigual tenencia de la tierra acentuada cada vez más por el creciente minifundio. Pocos poseen grandes extensiones de terreno que usufructúan el trabajo de los pobres y son los que están más en relación con los centros de poder, lo cual impide como otro factor la resistencia abierta de las mayorías al despojo; así mismo, se tiende a obstaculizar el análisis crítico de esta situación de injusticia.

HACIA EL INTERIOR DE LO AYMARA

Las profundas relaciones existentes entre hombres y naturaleza, directamente vinculados al ciclo agrícola que posibilita la reproducción económica y estructura las relaciones sociales y la división del trabajo, articulan un sistema complejo y diverso, como el ya descrito, que nos sirve de marco referencial para efectuar otra lectura dentro de una perspectiva específica: lo psicológico.

Relaciones Sociales y Conductas Grupales

En base a datos obtenidos mediante el test sociométrico de J. Moreno, (1932), reelaborado para esta investigación, y la observación antropológica, podemos extraer conclusiones acerca del funcionamiento de un grupo primario campesino, que dan cuenta de los siguientes fenómenos grupales: el liderazgo, la personalidad y la identidad étnica.

En el grupo comunal aparecen claramente dos tipos de líderes; los unos relacionados con la estructura afectiva del grupo o los que mantienen en "buena armonía" el ambiente del grupo y los otros relacionados con la estructura funcional del grupo, es decir, los que mantienen o hacen variar la cohesión interna. Este líder tiene vigencia temporal, esto es, en tanto los miembros del grupo alcanzan sus objetivos.

Al primer grupo corresponden aquellos comunarios que se constituyen en personas centrales al cumplir el rol de objeto de identificación como un soporte del yo de cada uno de los miembros del grupo. Es decir, los líderes "afectivos" u organizadores (como los clasifica Redl, 1942) proveen de los medios necesarios que satisfagan los impulsos del grupo (p.e. pres-

tar su casa para alguna reunión, llevar y traer mensajes, en ocasiones proveer de alimentos, etc.). También el papel de estos líderes es disolver las situaciones de conflicto disminuyendo la angustia de culpabilidad (p.e. no permitiendo peleas, responsabilizándose de asuntos delicados, enfrentándose con líderes de otros grupos, etc.).

Este tipo de líder en circunstancias donde el contexto social y económico determinan las mismas circunstancias, pero sobre todo al ser soporte del yo de los miembros del grupo el puente afectivo que se tiende es indestructible (aunque puede ser sustituible) ya que "el sacrificio personal" del líder en favor es percibido por éste como un "estar siempre en deuda", de tal manera que las intrincadas redes afectivas se van entretejiendo en el tiempo y parece que perduran aún bajo cambios sociales drásticos. Un ejemplo de ello son los cambios producidos por la Reforma Agraria de 1953 en cuanto a la propiedad de la tierra y todas sus implicaciones. En esencia el patrón representaba al líder, sea sobre la base del amor o del odio (el padre, el tirano) y también como soporte del yo (organizaba, distribuía, era el buen o el mal ejemplo); cuando ya no existen los patrones visibles se alzan otros con las mismas características psicológicas, esta vez salidos de los propios grupos campesinos reforzando los lazos afectivos de la comunidad presentes y precedentes a cualquier invasión o revolución, por eso son sustituibles, al mismo tiempo que adquieren las connotaciones del sistema donde éstas relaciones adquieren significación en tanto estén al servicio de intereses macrosociales referidos a un núcleo macroeconómico.

Pomani se ajusta perfectamente a este modelo; aunque nunca tuvo patrón, sí han habido grandes propietarios indios que han defendido sus posesiones. En la actualidad son sus nietos y biznietos los que ocupan tan privilegiada situación de liderazgo afectivo, en otras circunstancias económicas, pero básicamente similares a las de la colonia o aún parecidas a las del ayllu incaico. Esta minoría líder al haber establecido lazos indestructibles de alianza con la mayoría (sobre todo rituales: compadrazgos, prestes, etc. y de otro tipo: prestamistas, comerciantes, etc.) consolida su posición de dominio económico a la vez que afec-

tivo, constituyéndose en el vínculo principal que relaciona a la comunidad con las instituciones extra-comunitarias.

"Los líderes funcionales" históricamente surgen de la esfera socio-económica y de las condiciones prevalecientes en ese momento; éstos mantienen o cambian ciertas estructuras internas del grupo en la medida en que los miembros consideran que pueden alcanzar sus objetivos personales.

Evidentemente este tipo de líder puede no pertenecer a la misma clase social, al mismo nivel cultural, a la misma cultura, ni importar su integración afectiva al grupo. Simplemente tiene una función que cumplir, en muchos casos impuesta por la superestructura y los miembros del grupo explotan de alguna manera la situación. Un ejemplo de esto es el evidente liderazgo del agrónomo que organizó el grupo de "cooperadores de Pomani", fijó normas, maneras de conducirse en el trabajo, estableció requisitos personales, horarios de reunión, número de encuentros, dar el uso de la palabra etc. aceptados por los miembros a través del consentimiento implícito de sus líderes afectivos.

La aceptación de este líder (visiblemente no campesino) implicaba la obtención de beneficios personales para todos y cada uno de los miembros: monetarios en cuanto a la obtención de insumos (semillas, fertilizantes) a precios rebajados, y sociales en cuanto a vincularse con elementos de otra clase social necesarios en alguna circunstancia, especialmente en situaciones de conflicto y otras donde son necesarias ciertas recomendaciones o influencias, ya sea en el Ministerio de Agricultura o en instituciones de ayuda privada.

Es necesario hacer notar que la autoridad de los líderes rituales y administrativos elegidos según las costumbres tradicionales y el consenso social, que forman una de las partes vitales de la estructura organizativa comunal, al formar un grupo ajeno a estas estructuras, se diluye y no tiene la fuerza ni la capacidad de movilización social, "pertenece a otro contexto".

Su presencia es rebasada por la presencia de un nuevo líder funcional (el agrónomo) en cuya autoridad temporal se depositan intereses

personales y de grupo.

Esta relación de dependencia parece ensamblar perfectamente con el espíritu mesiánico de los pomaneños (aspecto que lo explicaremos en un próximo apartado). Evidentemente esto es cierto sólo en el tiempo, puede ser un año agrícola, lapso en el cual actúan la ambivalencia campesina y la rigidez programática de los técnicos dando lugar a diferentes consecuencias; por una parte proporcionar al grupo más elementos para elaborar proyectos revolucionarios sin romper las bases de su cultura, por otra acelerar con los mismos elementos la destrucción de la personalidad e identidad étnica.

La personalidad étnica aymara se manifiesta en conductas de afirmación y en conductas de negación de lo aymara. Por una parte el pomaneño vive adherido a sus patrones culturales que le dan seguridad interna y la posibilidad de compartir la vida social de su grupo. En este proceso de afirmación psicológica de la personalidad el papel de la mujer es determinante, tanto al principio de la vida como en el transcurso de la misma, siempre vigilante de las tradiciones. Por otra parte, las defensas psíquicas aymaras no alcanzan a superponerse a los ataques externos de la cultura criolla boliviana creando estereotipos, imágenes ideales de personas y de grupos, los cuales entran en continuo conflicto con los objetos internos de seguridad ocasionando ansiedad y culpa.

La personalidad étnica aymara está en permanente conflicto con las pautas y modos de ser ideales que proponen tanto el medio comunitario como el urbano, de ahí que la conducta aymara sea el resultado de una permanente transacción inconsciente con los objetos que va internalizando, los cuales de alguna manera están activos y operantes, ya sea para obtener satisfacción interna o calmar la ansiedad mediante mecanismos de defensa, que por lo general son de ataque y de rechazo.

Es así que el aymara, en particular el pomaneño, necesita de las fiestas para calmar la soledad que lo acompaña en todo tiempo y lugar. La fiesta en sí es un gasto ritual donde los sacrificios y las ofrendas calman o compran a

DECULTURACION Y RESISTENCIA ENTRE LOS AYMARAS

dioses, santos y santas patrones y la complacencia a la colectividad comunal; porque el exceso en el gastar tanto en comida, en bebida, como en "mesas" rituales, afirman la opulencia de la comunidad. La fiesta es prueba de buena salud, exhibición de abundancia y poder. Inscrita en el universo de lo sagrado provoca la introducción de una moral, de una lógica y hasta de una economía que no es la de todos los días. Todo ocurre en "otro tiempo" (situado en el pasado mítico) y se busca un sitio para la fiesta (lugares especiales y poco frecuentes como el Monte Calvario de Pomani); las personas que intervienen abandonan su rango humano o social para asumir personajes que representen otra personalidad (los diferentes grupos de bailes y bailarines) y todo pasa "como en sueños", las acciones asumen diversos significados, los amigos que apenas se saludan se emborrachan juntos, otros se hacen confidencias, lloran sus penas, se alegran y muchas veces esta alegría deviene en riñas, injurias y hasta la muerte. Pero nada de esto importa, lo que importa al aymara es salir de sí mismo, de liberarse de la ambigüedad que lo oprime a través del ruido, del color, de la embriaguez.

Así pues la fiesta no es solamente exceso, un desperdicio de bienes penosamente ganados durante todo el año; también es la negación de una sociedad que oprime y que somete al aymara a sus propias reglas; por eso es importante "ligarse" a la comunidad mediante compromisos rituales (preste, padrino, bailarín, cabecilla, etc.) para retornar cada año a celebrar, a dar rienda suelta a las frustraciones. De esta manera la fiesta aymara es siempre participación, es un hecho social basado en la activa concurrencia de los asistentes quienes tratan de encontrar por medio de ella su primigenio estado de indiferenciación y de libertad.

La identidad étnica aymara se hace evidente en dos tipos de actividades referidas al grupo cuando se ve enfrentado a grupos distintos del propio:

1. Actividades autoplásticas, como la imitación de conductas ya sea en forma parcial o total de los rasgos de "otros" (para el caso de los rasgos de los técnicos).
2. Actividades aloplásticas, que implican rechazo

o aceptación de imposiciones del grupo dominante asumidos como propios con el objeto de proteger la propia identidad étnica, lo cual implica también aceptar rasgos psicológicos atribuidos denigrativamente.

La sobrevivencia del Ethos comunitario es consecuencia de las múltiples relaciones que desde el punto de vista funcional se llevan a cabo entre los campesinos; de tal manera que la selectividad flexible de comportamientos lleva a una valiosa organización psicológica y sociológica de los individuos. Por tanto, no basta ser solamente aymara (identidad étnica) para que la comunidad exista física y socialmente.

El significado de las actividades agrícolas, ganaderas, religiosas y domésticas adquiere profunda importancia dentro de las estructuras comunales y familiares porque está vinculado a lo psíquico, lo cultural, lo económico y lo político; existiendo entre todos estos fenómenos completamentariedad e implicación mútua.

LO AYMARA EN RELACION CON EL EXTERIOR.

La forma en que los pomaneños perciben los distintos niveles de relación psicoafectiva con los técnicos de la Estación Experimental de Patacamaya la describiremos utilizando los parámetros del Método de Percepción Interpersonal (MPI)*. Se tuvo en cuenta el uso del idioma tanto en las preguntas como en las respuestas, de esta manera los veinte y ocho temas presentan frases que expresan interacción e interexperiencia respecto a la tarea realizada en común por técnicos y campesinos en castellano y en aymara.

Destacamos también que en este punto nos apartamos del grupo originalmente organizado por el agrónomo extensionista, para recabar opiniones de otras personas que no estaban en dicho grupo, pero que conocían el tipo de actividad que se trataba. Con este aporte se enriquece esta descripción en razón de que no será sólo un grupo "beneficiado" el que hable, sino también hablarán los que no lo fueron.

De lo expresado por los aymaras de Pomani en el test MPI concluimos que este es un

* Este test fue reelaborado del original estableciendo parámetros adecuados para el tipo de relación técnico-campesino.

grupo enfrentado indirectamente a la brutalidad de los movimientos aculturativos de occidente, pero que en su interior aún mantiene lazos afectivos y una concepción tradicional mítica de lo que es la comunidad.

Dentro de esta continuidad cultural se manifiestan ciertas discontinuidades que expresan la modificación de las relaciones del grupo entre sí y con su entorno cultural a medida que van adquiriendo nuevas técnicas agrarias; vale decir, la estructura social se está transformando, los síntomas de esta disgregación de los lazos tradicionales se asumen a través de las diferencias entre los discursos de hombres y mujeres.

En este sentido, la percepción que tienen los hombres de sí mismos como grupo y como clase social es del todo reivindicativa de la vida comunitaria, según ellos, esta convivencia no expresa ninguna falla, al contrario, resalta la continuidad de las estructuras existentes a través de la utilización marginal de las nuevas tecnologías; es marginal en tanto la decisión de su aplicación en animales y campos está sujeta en primera instancia a las tradiciones de crianza y cultivo para el autoconsumo, el trueque o la venta en épocas de escasez.

Como clase los hombres se perciben claramente "diferentes" de los técnicos, en cierta manera idealizan la posición social del técnico imaginándola casi perfecta, proyectando sobre ella sus deseos y las propias debilidades; en tanto que cuestionan duramente las acciones de los técnicos, lo cual habla de la existencia de tensiones internas no manifestadas abiertamente. Las actitudes que parecen ser receptivas a toda influencia entrañan una resistencia tenaz y persistente al cambio total, aun cuando ésta sea inconsciente y acrítica.

Por su parte las mujeres reivindican lo aymara como un lugar: el espacio comunitario donde la vida transcurre inmersa en el propio esfuerzo cotidiano por preservarla, de tal manera que las relaciones personales, económicas y rituales están estrechamente relacionadas con la sobrevivencia, esto es, el sustento diario que proviene de la tierra y de los animales, y el mantenimiento del espacio cultural delimitado por las tradiciones y los mitos. Dentro de esta

aparente continuidad en la vida familiar y comunitaria, las mujeres perciben claramente que los vínculos extracomunitarios son importantes para preservar su espacio físico y cultural; también perciben que de este constante intercambio surgen contradicciones importantes que están poniendo en peligro el equilibrio psicológico que brinda la comunidad a sus miembros a través de sus instituciones tradicionales. Esta percepción se apoya en hechos tales como el maltrato que dan los que tienen algún poder (económico, administrativo) a los más que no lo poseen, producto -dicen las mujeres-, del odio, la mentira, la ambición; sin embargo, de un modo o de otro continúa vivo el sentimiento comunitario aglutinador, último recurso psicoafectivo que se utiliza para no desaparecer en el anonimato macrosocial en el que se encuentran la mayor parte de los seres humanos que habitan las ciudades.

Este esquema de percepción interpersonal que tienen las mujeres de sus relaciones internas como grupo cultural indica que no les es ajena la idea de "invasión cultural" adscrita al cerco de la política económica del país, sin embargo, esta idea no es crítica, es rebelde, pero no revolucionaria, es conservadora, pero no transformadora; quizá ellas tienen razón: "debemos transar para no desaparecer".

Uno de los elementos de este intercambio cultural es la introducción del mercado capitalista a Pomani a través de los agrónomos, su presencia y sus acciones son aceptadas dentro de un ambiente de atención, servicio y disposición para el trabajo, sin embargo, también aceptan que esta disposición es limitada por cuanto se trata de mantener sólo relaciones cordiales en tanto éstas no pongan en peligro la seguridad familiar. Si bien ésta percepción parece preservativa del contexto comunal, no hay duda que en el fondo es también fuente de escisión social y afectiva de sus miembros, por tanto, el trabajo de los técnicos se percibe en forma ambivalente, por una parte positiva para los menos que han sabido sacar ganancias económicas, por otra parte negativa para la gran mayoría que se siente frustrada e invadida por elementos que apenas pueden contrarrestar con sus conocimientos tradicionales.

Como grupo social los técnicos son per-

DECULTURACION Y RESISTENCIA ENTRE LOS AYMARAS

cibidos por las mujeres como "distintos de nosotros" en un nivel superior. Ellas al igual que los hombres de Pomani creen en la perfección de este grupo (porque tienen el poder que les dá tener un título y estar protegidos al ser empleados del gobierno, hablar español y todos los beneficios de vivir en la ciudad como "decentes").

Esta percepción cierra el círculo vicioso en el que la conquista española y luego el estado criollo ha condenado al indio aymara: a la invasión, directa o indirecta, se responde con una limitada aculturación; la misma que se va desgarrando y por tanto diluyéndose con ella la identidad ancestral. Como la presión del individualismo continúa, los comunarios se ven sometidos al conflicto desgarrador entre la sumisión a las normas ancestrales y la aceptación de los nuevos valores extraños al grupo, lo cual es una de las formas de invasión más violenta e inaudita que precipitaron y precipitan a no pocos individuos (tal vez a poblaciones enteras) en la enfermedad mental.

REVELADORES ETNOPSICOLÓGICOS DE LA RESISTENCIA AYMARA

Este último punto nos obliga a retomar la premisa de la cual parte este análisis, a saber el fracaso de los programas de desarrollo rural en el altiplano central del país se debe a la resistencia que oponen la mayoría de los aymaras a estos programas. Los especialistas imputan esta resistencia a la "psicología del indio", "psicología" que es expresada en adjetivos que califican denigrativamente las conductas de resistencia a la asimilación total de nuevas tecnologías agrarias y a la dependencia del mercado nacional. Para enfrentar esta posición en el presente estudio reunimos, por una parte, elementos descriptivos que dan cuenta de las matrices culturales aymaras que les da sentido (por eso la etnología) y por otra parte, esclarecemos las estructuras psicológicas de los individuos, sus relaciones con los objetos y la imaginación colectiva desde la cual el grupo articula su porvenir. Lo que tratamos de mostrar mediante este doble análisis es que entre lo económico, lo cultural y lo psíquico hay complementaridad e implicaciones mútuas in-

separables y no meras intuiciones. Sin embargo, por necesidad de análisis trataremos de aislar tanto los elementos culturales como los elementos psicológicos que estructuran la resistencia aymara al cambio.

Elementos culturales de la resistencia.

La desestructuración por la conquista española del antiguo eje de equilibrio en el que basaba su existencia la sociedad aymara, ocasionó cambios sobretudo en la propiedad de la tierra (se desestructura el Ayllu) y en las relaciones sociales (los indios pasan a ser esclavos). La Reforma Agraria de 1953 no cambia en mucho esta nueva organización aunque otorga la propiedad de la tierra al indio. A la comunidad de Pomani estos cambios no les afectan profundamente puesto que mantiene su antigua configuración de Ayllu: no fue nunca hacienda porque la pobreza de sus tierras y su configuración geográfica de colinas pedregosas y faltas de agua no interesaron a los criollos para expropiarla y someterla a su régimen. Esta situación privilegiada de Pomani con respecto a otras comunidades colindantes, que sí formaron parte de una hacienda, favorecieron el mantenimiento de las estructuras sociales tradicionales, estrechar lazos, aprovechar de "estar juntos" en los acontecimientos rituales y otros ayudaron a mantener la comunicación, facilitaron las relaciones interpersonales, sobreviviendo la costumbre. Sin embargo esto no quiere decir que Pomani se mantuvo incólumne al ataque de las fuerzas colonialistas; en diversos momentos de la historia estas actuaron de cierta forma y los pomaneños tuvieron que "adecuar" una fuerza contraria. La estrategia actual de colonización tiene como base la transferencia de tecnologías agrícolas, la cual sin ningún contacto con el indígena está cambiando sus estructuras culturales. Ante el ataque de esta nueva fuerza se interpone otra: la resistencia pasiva, las mentiras, el sacarse el sombrero y decir "sí ingeniero", utilizar todas las astucias posibles para engañar a los técnicos. Puesto que no pudiendo enfrentarlos cara a cara por las consecuencias que este hecho tendría a nivel gubernamental, hay que engañarlos, pero todo esto conlleva un despilfarro de energías: malestar, retraso en la adquisición de prácticas de beneficio real para la

comunidad, creación de grupos "privilegiados" que en determinados momentos se han puesto en contra de sus propios compañeros de clase. Sin embargo, la resistencia cultural de Pomani se hace evidente en un factor imprescindible, el primer acto de cultura: el amor por su tierra. El valor de la resistencia ante el colonialismo surge de la conciencia de que en Pomani, con sus trece aynocas, sus más de 350 sayañas y número no calculado de pastizales, se manifiesta la Pachamama. En torno a ella, para ella y por ella se repiten los ritos, se unen las familias, se come, se baila y se bebe, en suma, se mantiene la costumbre. Otro factor de resistencia cultural es la unidad del aymara. Aún en su diversidad perceptual de las fuerzas agresoras se mantiene aún el concenso del "así lo hacían desde antiguo", "así nomás tiene que ser", "así siempre ha sido". Este mantenimiento de la memoria colectiva acerca de diferentes acontecimientos de la vida cotidiana y ritual de los aymaras de Pomani es una matriz cultural importante y que ha jugado un papel determinante, junto a la propiedad de la tierra y el mantenimiento de la lengua en el sostenimiento de una resistencia tenaz para no desaparecer en el anonimato de la monolítica identidad en la cultura occidental.

Elementos psicológicos de la resistencia.

La mentalidad comunitaria ha enseñado a los pomaneños a tejer en el interior de su grupo lazos afectivos sumamente cálidos. Sin duda es en la familia donde el niño adquiere las normas que lo llevarán a organizar su psiquismo siguiendo mecanismos universales de proyección, introyección, identificación y represión. Así el núcleo de los primeros años son las parcelas y la casa; las diferencias culturales entre sexos son casi inexistentes, antes bien lo que cuenta es la distribución del trabajo desde muy temprana edad. En este ambiente el niño tiene figuras representativas que satisfacen sus necesidades de alimentación y afirmación de su personalidad. Si bien el padre a veces está ausente, la madre es valorizada porque es un factor decisivo en el mantenimiento del hogar y la encargada de cuidar las tradiciones. La madre forma parte de este universo de afirmación psicológica del niño, sin embargo, no se la individualiza, la estructura social del medio no lo permite, está fusionada a

"lo aymara" como la tierra o el idioma, absolutamente necesarios para la vida.

En la comunidad el aymara vive adherido a los patrones culturales que le dan seguridad interna y la posibilidad de compartir la vida social de su grupo. Del mismo modo, las relaciones sociales siguen un esquema donde el respeto a las leyes y a las creencias del grupo se aprenden "así como son". De ahí que la organización psicológica de los pomaneños basada en sus relaciones con los objetos y las imágenes representativas de su entorno sea coherente con los elementos culturales propios. Esto es, la separación y la independencia del individuo por su actividad motriz y luego por su acceso al lenguaje, le permite afirmarse como un ser distinto de su madre. Mediante este mecanismo psíquico accede a su cultura, de ahí en adelante el pomaneño se mantiene ligado a su tierra y a las normas de reciprocidad propias de su grupo.

Estos elementos de afirmación de la personalidad del pomaneño son relevantes para resistir al ataque de fuerzas externas que tratan de dividirlo por dentro. Sin embargo, Pomani no vive aislada de los cambios económicos y políticos que se dan fuera de sus linderos, la migración esporádica, la radio y su proximidad al eje troncal de carreteras que acercan a los pomaneños a la ciudad están ocasionando conflictos personales que ponen en duda las organizaciones tradicionales. Máxime cuando por su posición estratégica en el altiplano central ha atraído proyectos de desarrollo que tratan de degradar los vínculos sociales tradicionales. De esta manera, factores que se les puede calificar de "externos" provocados por la aceptación de nuevas técnicas agrarias y el desarrollo económico de un escaso sector de la población de Pomani, están desestructurando la comunicación basada en la prestación de servicios y relaciones duales entre familias. De todas maneras este "choque" no parece ser lo suficientemente fuerte como para romper las defensas psíquicas que conlleva el pomaneño cuando se encuentra en su territorio. De ahí que a menudo se vea obligado a efectuar transacciones inconscientes entre los objetos internos que le dan seguridad (las personas que han estado en contacto con él desde niño) y los objetos extraños (nueva cultura) que le causan ansiedad.

DECULTURACION Y RESISTENCIA ENTRE LOS AYMARAS

Uno de los "efectos" de este permanente conflicto es la incorporación a sí de todos los calificativos denigrativos que han ido forjando a lo largo de los años los no-aymaras acerca de esta resistencia a cambiar de personalidad y asumir la que el mundo "moderno" les exige. Por eso, en un primer acercamiento a este grupo aymara se tiene la impresión de que se confirma la prédica colonialista de la resistencia del aymara a pasar de su "arcaísmo" a la "modernidad": el paisaje, la distribución de casas y parcelas, la inexistencia de servicios básicos, las cocinas terrosas y negras de ollín, la convivencia directa con los animales domésticos, el vestido que no sigue ninguna moda, la comida que casi siempre consiste en una ración seca, el trabajo manual de la tierra, las ofrendas y las borracheras interminables en los días de fiesta, los balbuceos en castellano, su servilismo ante la llegada de los "ingenieros", de las "autoridades", la anulación de la presencia de la mujer y de los niños...en fin, todo parece confirmar que Pomani vive adherida al pasado, en un estado "primitivo" de "inferioridad"; pero nada más falso que esta idea colonialista. Colonialista (aún en 1984) porque responde a los cuadros valorativos, a los patrones y a las finalidades de Occidente. En nuestro contacto directo con los pomaneños descubrimos que esta realidad no es más que una acción de resistencia a la invasión cultural. Es decir que el yo social de los aymaras se constituye a través de las relaciones socioculturales que se dan en su estructura; pero estas relaciones se nos presentan duales, ambiguas. Al parecer el reconocerse "inferior" frente a la dominación de clase es una máscara que encubre el deseo de sobrevivir como grupo que tiene un referente propio: su cultura.

Sin embargo, un aspecto que nos parece importante subrayar en el análisis que estamos haciendo de la acción de resistencia, es que ésta, en la medida en que es una modalidad de acción cultural de los invadidos, corre el riesgo de convertirse en una experiencia existencial, donde el "yo" aymara se adhiera al "tú" opresor. De ahí que con más frecuencia se están manifestando conductas de negación de la personalidad aymara. Entre otras resalta la negación de perpetuar en los hijos el SER aymara a través de su expulsión consciente de la comunidad hacia las

áreas suburbanas donde acepta una situación de sometimiento que aniquila en los jóvenes aymaras sus defensas internas para mantener los valores tradicionales (esenciales) de su procedencia. Trata de negar todo aquello que le recuerde su punto de partida; el pasado los avergüenza y en su necesidad compulsiva de refinarse y de mostrarse distinto hay temor y ansiedad latentes de ser descubiertos; tal vez de aquí se desprenda la hostilidad que siente por sus congéneres cuando dice "indio bruto" y su crueldad para todo lo que le hace verse proyectado y reflejado. Entre otras, se trata de olvidar conductas particulares como el idioma, la solidaridad, el vestuario, la comida...todo lo que recuerde "lo indio", "lo aymara". De tal manera que la seguridad interna que mantenía en la comunidad, ahora se deposita en la nueva sociedad a la que se ha afiliado y le hace servil y rastrero para con la nueva clase. Por eso todo lo que proceda de ella es valuado y todo lo que proceda de la de origen es ridiculizado y negado.

Este cambio cualitativo en la percepción del mundo es estimulado por los programas de desarrollo. No les interesa problematizar la realidad, reconocer étnicamente la praxis aymara. De lo que se trata es mantener el statu quo, creando estructuras de subordinación basada en la competición de grupos especializados. En esta situación se crea un "lenguaje privado" es decir, sólo los que pertenezcan al grupo elegido por los técnicos podrán entender y usar los elementos de la nueva tecnología, creándose así un grupo socioeconómico de base psicoafectiva que tiene influencia en todo el ámbito comunal.

A partir de estos grupos las relaciones tradicionales y el principio de autoridad se van jerarquizando y convergiendo hacia un nuevo modelo de legalidad: el líder funcional. De esta manera el deseo del grupo se reorganiza, proyectándolo hacia el técnico (representante "de lo bueno" y de la clase superior) y con él más allá, hasta las fronteras de Europa y Estados Unidos de Norte América lugares que los integrantes del grupo consideran como sitios donde la vida es fácil y donde todo le dan a uno sin el mayor esfuerzo. Sin embargo, la presencia de este "líder" está sujeta a los cambios económicos y políticos de la nación; lo más pro-

bable es que aparezcan y desaparezcan de acuerdo a la repetición cíclica del tiempo agrícola y del financiamiento de las agencias que fomentan los programas de desarrollo. En este tiempo, los líderes comunales (afectivos y los que surgen de la organización tradicional) se mantienen al margen de toda acción sin asumir actitudes a favor o en contra del programa de "mejoramiento" diseñado en la Estación Experimental.

El proyecto aymara.

En todo este proceso lo que queda comprometida es la falsa alternativa entre la modernidad y el arcaísmo. Esto no es más que un cliché que oculta el movimiento, el tiempo y la historia. La sociedad occidental siempre se ha creído "adelantada" y toda sociedad que no entre en los referentes capital-socialistas son consideradas "tradicionales" y "subdesarrolladas".

Pomani mantiene aún una concepción cíclica y repetitiva del tiempo; sus ritos y sus instituciones se hacen y se deshacen en torno a un mismo eje de equilibrio: La Pachamama, la Madre Mítica. Esta sociedad domina sus oposiciones y las ambigüedades de su comportamiento respecto a la sociedad urbana en rituales de rebelión: la fiesta, a través de la cual se restablece el orden y la cohesión social. De ahí que podamos afirmar la existencia de una tradición VIVA en la memoria mítica del grupo.

Esta es la base de la resistencia a la deculturación, a desaparecer como sociedad al romperse la matriz cultural. Por lo mismo es posible que en determinadas condiciones históricas puede llegar a ser subversiva y corrosiva de los poderes organizados.

Entonces es posible suponer que en la situación de desequilibrio económico y político que están enfrentando los aymaras de Pomani en las que aún se hallan vigentes las estructuras de la imaginación colectiva aymara, que se orienta hacia la espera paciente de "tiempos mejores" en los que la situación socioeconómica cambiará y al fin la raza aymara podrá vivir feliz bajo el orden cósmico, se encuentran en situación propicia para el surgimiento de un movimiento mesiánico, mediante el cual se debeve un líder, un "mesías" que lleve a los aymaras a la

realización de su propio proyecto de vida.

Esta hipótesis no la podemos comprobar en Pomani por la ambigüedad de su propio proyecto: tan pronto se inicia un proceso innovador y hasta revolucionario*, tan pronto el grupo vuelve a su antiguo eje de desequilibrio y frustración para comenzar otra vez.

Lo anterior nos lleva a concluir que la prédica colonialista del "saber absoluto" a través del manejo de las nuevas tecnologías agrícolas, en este ambiente de frustraciones económicas, sólo sirve de evasión alucinatoria de la realidad; es por ello que el problema de la transferencia de tecnología no se lo percibe en su dimensión política y que afecta a todos los campesinos del país. Por otra parte, esta misma situación garantiza la conservación de la memoria colectiva del grupo, le permite conservar en imágenes sus problemas y continuar sus prácticas rituales que solo tienen sentido para quienes viven en este universo mítico: la Pachamama, los Achachilas y Mallcus siempre se comunican con los hombres y no los dejan desamparados.

Esta reacción ambigua ante la situación económica y la frustración psicológica de los aymaras de Pomani, es una reacción sociológicamente terapéutica ante el derrumbe del equilibrio tradicional, sino se transforma en disfuncional y autodestructor para caer en la negación alucinatoria de su cultura (psicosis), fenómeno aún no presente en esta comunidad. De alguna manera, estos aymaras se resignan a la espera escatológica, no otra cosa significa la organización y reorganización de grupos mesiánico-revolucionarios a lo largo de toda la historia del movimiento indio boliviano. Parece ser que esta población (la indígena) ha entendido implícitamente que esta es la única posibilidad estratégica de su resistencia a la aniquilación total.

Sin embargo insistiremos en la ambigüedad de esta respuesta contracultural (la respuesta de tipo mesiánico), pues así como sirven de garantía y justificación a los poderes organizados, así también pueden llevar a plantear la revolución a través de la racionalidad que se le

* Por el método de la "Investigación Participativa" logramos una amplia participación de la comunidad para solucionar problemas considerados prioritarios por medio del análisis de su realidad con el objeto de promover la transformación social.

otorgue al mito que les dá sentido, así como a tomar elementos de la cultura dominante que servirían de instrumentos para recuperar su unidad ancestral, su identidad, y buscar un nuevo eje de equilibrio para resolver los problemas que plantea la colonización.

REVELADORES ETNOPSICOLOGICOS DE LA DECULTURACION.

El proceso aculturativo que reúne a la minoría criolla que detenta el poder en Bolivia es evidentemente impuesto desde los países centrales de Europa y América del Norte; la forma en que este grupo humano da una respuesta contraaculturativa se estructura en torno a la tendencia obsesiva a estereotipar los valores impuestos es decir, que la imaginación colectiva de este grupo (el grupo de profesionales, esencialmente agrónomos) apunta a un tipo de comportamiento semejante al de la cultura que lo coloniza: lo occidental.

Y el comportamiento de la sociedad occidental, como lo ha demostrado F. Laplantine (1977) tiende a ser utópico; o sea que, la imaginación colectiva occidental apunta a la búsqueda de la verdad frenética y del perfeccionamiento logrado en base a decretos, códigos civiles y tribunales, a tal grado que las colonias, en particular el "Nuevo Mundo" han servido de campo de experimentación para varias generaciones de utopistas; entre ellos el poder criollo que sustituyó al español en el dominio del contexto perteneciente al Tawantinsuyu, el mismo que ha devenido en mestizo, pero sin cambiar sus primigenias estructuras.

Estas estructuras nos remiten al delirio colectivo de una sociedad que desprecia todo lo que haga alusión al mito, que aborrece la historia y la memoria colectiva, en fin, es una repulsión por el pasado que se vincula a una idea fija de transformación social; una Bolivia planificada desde las ciudades en todos sus aspectos, sobre todo sin indios que estén recordando permanentemente lo arcaico e interfiriendo el camino hacia el cambio total, hacia la sociedad perfecta (Europa y/o Estados Unidos de Norte América).

Es precisamente en la ciudad donde convergen de manera directa todos los medios

políticos y de comunicación que hacen posible la difusión e imposición de la agricultura innovada fuera de las fronteras del Tercer Mundo, y vinculada a la comercialización mercantil del sistema capitalista de la gran industria; la cual exige una mayor división del trabajo para la extracción de materias primas que al ser industrializadas favorecen la creación de nuevas necesidades dando lugar al consumo exagerado y al derroche en los centros de poder y a una mayor dependencia y miseria entre los agricultores que sienten atacadas sus prácticas tradicionales y cada vez más se ven involucrados en la dependencia del mercado por la necesidad de adquirir más y más insumos que aumentan la producción para darles chance de competir.

Características de la percepción técnico - campesino

Uno de los profesionales asalariados que mantienen diversos tipos de relación interclásica y los que en última instancia se convierten en vigilantes para que los cambios se den en forma abierta y válida por el sistema en el sector rural es el agrónomo (ingeniero, perito, capacitador, técnico, extensionista, investigador, comunicador, experto, agente, etc). Su práctica se encuentra dividida básicamente en investigadores y extensionistas. En Bolivia, los primeros se relacionan directamente con la experimentación al interior de las Estaciones Experimentales, con poco o ningún contacto con los campesinos del área; secundariamente los extensionistas sugieren mejoras a los campesinos en base a los resultados experimentales. Se supone que es a este nivel donde hay que implementar la labor de divulgación de las ideas y prácticas que llevan al cambio social a las comunidades.

En esta situación, la presencia de técnicos (investigadores y extensionistas) en el medio rural no es más que un compromiso de trabajo (son asalariados del gobierno, en su mayoría, o de instituciones privadas para obtener su precario salario; al mismo tiempo se concibe la idea de que el trabajo realizado es "por el bien de los campesinos"; resistir las condiciones climáticas, incomodidades físicas, falta de diversiones y estímulos intelectuales se constituye en un sacrificio para el agrónomo y su familia hasta

el extremo de que el menor indicio de movilización hacia las ciudades o al extranjero es aprovechado para "escapar", de ser posible para no retornar más.

Ahora bien, si el motivo aparente de este "sacrificio" son los campesinos, ¿cómo se configura la relación psico-afectiva de los técnicos con el motivo de su trabajo"?. Trataremos de delinear una respuesta a partir de lo que piensan los agrónomos acerca de su trabajo con respecto a los campesinos*.

Investigadores y extensionistas conciben su relación con el campesinado desde dos perspectivas distintas, aquellas que provienen de su experiencia en contacto directo o indirecto con la problemática rural. Ambos grupos están de acuerdo en que trabajan para los campesinos independientemente de éstos, sin embargo, según los extensionistas el éxito de su trabajo depende de la aceptación de los campesinos, aspecto que a los investigadores no les inquieta por cuanto su trabajo no depende ni puede ser cuestionado por el campesino; esta situación así percibida dá lugar a profundos desacuerdos en cuanto a la eficiencia con que se realiza el trabajo. De todas maneras uno y otro grupo percibe que su situación en el medio rural no es tan efectiva como se desearía: "los técnicos, a pesar de todo no solucionamos los problemas de los campesinos".

Afectivamente investigadores y extensionistas sienten que tienen interés en apoyar al campesino: "los técnicos somos buenos con los campesinos", por tanto no los denigran burlándose de ellos, ni los atacan tratándolos mal, aunque los extensionistas alguna vez se enojan con ellos; de todas maneras sus actos no son contradictorios ya que siempre les dicen la verdad.

Si se trata de respetar la autonomía de cada clase los investigadores se perciben como completamente independientes afectivamente de los campesinos, cosa que no ocurre con los extensionistas, pues ellos se perciben involucrados afectivamente en su relación con los campesinos, ocupando una situación de privilegio respecto de aquellos: "los técnicos decidimos por los cam-

* Utilizamos el Método de Percepción Interpersonal (MPI), estructurado de la misma manera que para los campesinos. Se exceptúa el uso idiomático; el MPI fue aplicado a los técnicos en castellano.

pesinos".

Si los técnicos perciben su relación con el campesino como una relación de trabajo sobretodo, las actividades que desempeña el comunario son también percibidas como un trabajo donde él se constituye en propietario y no en un asalariado. Por tanto, el sistema de vida campesino es percibido como un sistema de producción donde el costo y el beneficio afecta tan sólo al propietario de la tierra y de la mano de obra.

En este sentido, el "trabajo" del campesino es percibido como independiente del trabajo del técnico ya que el campesino nunca podrá solucionar los problemas de éste; al mismo tiempo que el aumento de la producción dependerá de la aceptación que tengan las aportaciones técnicas. Por una parte los investigadores piensan que esta aceptación no existe y los extensionistas piensan que es limitada porque el campesino no es sincero para expresar sus desacuerdos.

Por otra parte, los técnicos piensan que los campesinos no les pueden enseñar nada y que éstos no corresponden a su interés afectivo: "los campesinos no aprecian a los técnicos". Al respecto los extensionistas reportan que los campesinos muchas veces los tratan mal y se enojan con ellos; en tanto que los investigadores piensan que los campesinos para no enfrentarse directamente con los técnicos "mienten", en este sentido los técnicos están de acuerdo en que los campesinos actúan en forma autónoma sin entrar en conflicto directo con ellos.

La otra relación es la del técnico-técnico. Este tipo de relación se da entre los dos grupos ya diferenciados: investigadores y extensionistas. Ambos grupos están de acuerdo en que su trabajo es cualitativamente distinto; al mismo tiempo que perciben profundas divisiones entre lo que piensa cada grupo acerca de lo que es su trabajo. Así, los investigadores piensan que trabajan más efectivamente en equipo donde la participación y la interdependencia es importante; en tanto que los extensionistas piensan que no existe este tipo de trabajo, pues su experiencia se remite a una forma de trabajo autónoma y centrada en la responsabilidad individual de cada técnico para realizar sus planes

cuya meta es siempre gozar de la aceptación campesina.

Afectivamente ambos grupos están de acuerdo en que se sienten solidarios en el trabajo específico que realizan, aunque las rencillas de tipo personal afectan más o menos su efectividad. De todas formas sobresale el respeto a las normas y el deseo de encontrar armonía en el ambiente que rodea su práctica profesional.

La forma en que los técnicos perciben la relación entre campesinos tiene las siguientes características: se trata de un trabajo grupal donde el sentimiento de ayuda y de interdependencia es importante. Sin embargo, los investigadores creen que este tipo de trabajo no soluciona sus problemas por eso es necesario ayudarlos; en tanto los extensionistas piensan que el trabajo solidario de los campesinos parece ser efectivo, pero no creen que hay muestras visibles de que mejoren, por eso piensan que la ayuda técnica es necesaria.

Como el trabajo campesino parece ser esencialmente grupal, los técnicos creen que la interdependencia que de eso se desprende trae consigo problemas afectivos donde la discordia predomina y, según los investigadores, la descortesía es grande; sin embargo, se guardan distancias de mutuo respeto para ponerse de acuerdo; piensan que en este nivel de relación lo esencial es que entre campesinos no se mienten por que existe una fuerte dependencia entre sí, aunque los extensionistas creen que las decisiones importantes no se dan entre campesinos.

Características del proceso deculturativo

Hoy asistimos a una dramática lucha donde los grandes éxitos de la ciencia agrícola no benefician al pequeño agricultor del altiplano, quien mantiene aun un sistema de producción pre-capitalista. Por la forma y los medios que se emplean en la extensión agrícola, resalta el verticalismo con que se elaboran los programas; es en las ciudades donde se realizan los planes a través de sus diversos circuitos burocráticos y cuyos fines apoyan la "política" de los gobiernos de turno. Por eso la formación del agrónomo es unidimensional y manipuladora de los procesos que van surgiendo en su contacto con los campesinos a través de la extensión de la moderna tecnología agrícola.

Esta formación es ante todo ideológica, es decir, que reduce el significado de los símbolos que expresan la cultura a meros signos que vacían el contenido del lenguaje colectivo, el cual le da significado al trabajo y a las relaciones sociales. El agrónomo habla con un lenguaje despolitizado, donde el bien y el mal solo son signos de un valor de cambio; de la misma manera habla de su "trabajo", un trabajo enajenante de donde ha huído el compromiso personal y la esperanza de revolucionarlo, por tanto simplemente lo reduce a un compromiso formal con sus inferiores: los campesinos. Por eso se dice "bueno" en una relación de superioridad, los campesinos en cambio pueden ser "buenos" o "malos" en la medida en que lo obedezcan.

El lenguaje del agrónomo también expresa la manipulación de la que ha sido objeto por parte del sistema social en el cual él también



se ha visto tratado como inferior, por tanto lo que hace o dice de los campesinos no es más que una manera de reproducir su historia personal y la de su medio social. De esta manera se anula la participación crítica del agrónomo en el desarrollo de la agricultura altiplánica, en particular porque su participación se da al margen de las fuerzas políticas y organizativas que existen al interior de las comunidades campesinas. Su participación se reduce al cumplimiento inmediatista de los planes, en muchos casos éstos no son congruentes ni tienen continuidad en el tiempo, porque en general son las agencias financiadoras del capital e insumos las que condicionan el tiempo y el uso de estos recursos, principal factor objetivo del condicionamiento al cual se reduce el comportamiento del agrónomo sea investigador o extensionista.

Estos comportamientos admitidos y validados por nuestro sistema se caracterizan por el racionalismo desvitalizante erigido como valor cultural: la inefectividad, la imposibilidad de compromiso a fondo en las relaciones interpersonales, la obsesión por el plan, por el programa; estereotipar estos planes y estos programas hasta el punto de convertirlos en abstracciones encerradas en sí mismas, impermeables a cualquier tipo de experiencia, mediante la vía florida de la tecnología.

En última instancia la técnica moderna se constituye en el soporte perfecto de una auténtica mitología contemporánea (obviamente no reconocida como tal), vivida como omnipotencia social y donde la predicación de que mediante ella "todo es posible", nos conducen inevitablemente a la construcción de paraísos que sólo existen en la imaginación, son los sueños semidespiertos de quienes han cortado todo sentido a las matrices imaginarias y se han convertido en rituales vacíos, anacrónicos, que sirven de justificación para la colonización y la tiranía al metamorfosear los materiales culturales transformándolos en síntomas, síntomas de una sociedad (la sociedad occidental) o de un grupo social (la clase de los burócratas y tecnócratas) los que poco a poco van constituyendo el síndrome de la esquizofrenia.

La esquizofrenia, tal como lo ha demostrado Freud, nos remite al seno materno,

a las aguas tranquilizantes del útero: se niega obsesivamente la vinculación con el exterior, no se toma decisiones y se busca la dependencia a cualquier precio. Esta imagen proyectada al grupo social y transformada en utopías dá como resultado la deculturación societaria: los actos despojados de su significación originaria que les daba sentido tratan de convertirse en una realidad homogénea, continua, basada en un universo de signos y robots.

Este sistema coherente, pero también absolutamente cerrado siente verdadero frenesí por el dualismo, por optar de una vez por todas por el más contra el menos, por la luz contra las sombras, por lo cerebral contra la improvisación...o en todo lo contrario, el inconformismo con el ahora se transforma en una inversión del dogmatismo semiológico de la cultura oficial en su contrario: surgen así todos los "contra" y los "anti" y también todas aquellas expresiones que cambian de denominación en el mismo contexto; todo ello hace referencia a cambios que no son cambios y es aquí donde se sostiene la matriz estructural de la continuidad social.

Entonces se comprende cómo y por qué se imponen las dictaduras, la dependencia de un poder económico central; la sujeción de los propios valores a los valores de la cultura impuesta; en una palabra, la reducción de todo movimiento político de la sociedad (basado en las relaciones dialécticas de los seres humanos que se esfuerzan por construir el mundo) a movimientos ideológicos (desprovistos de todo significado y convertirlos solamente en signos).

Luego entonces la brecha entre los países pobres y países ricos, entre investigadores y extensionistas, entre técnicos y campesinos se justifica en cuanto los países ricos, los investigadores o los técnicos sigan alucinando con el estado perfecto, el saber total, la omnipotente tecnología, la que suponen resolverá todos los problemas de las necesidades humanas; lo cual en última instancia es la negación de la libertad, la pérdida de la autonomía, la pérdida de la capacidad crítica y, lo que es peor, la pérdida de la alegría de vivir que conduce al suicidio.

Desde esta estrecha perspectiva es de prever que la sociedad boliviana devenga en el

DECULTURACION Y RESISTENCIA ENTRE LOS AYMARAS

autoetnocidio, que la sociedad occidental sea conducida a la locura del estallido atómico...

CONCLUSIONES.

Es indudable que el paso más revolucionario que registra la historia es aquel donde la agricultura se transforma en ciencia agrícola, a partir de entonces la producción de alimentos se determina por las exigencias de las industrias que trascienden el viejo mundo para conseguir alimentos frescos y baratos en sus colonias. La emancipación política de muchas de estas colonias del poder central no ha cambiado en mucho la explotación que se hace de sus productos nativos a través de las transnacionales instaladas en puntos estratégicos de la geografía del Tercer Mundo.

De acuerdo a sus especificaciones la producción de alimentos debe ser extensiva y en lo posible de un solo producto. Siguiendo estos lineamientos la ciencia agrícola divulgada en las Universidades y Escuelas Técnicas llega a las comunidades campesinas a través de las Estaciones Experimentales financiadas por el Estado. Los expertos preparados teóricamente y a partir del pequeño ámbito experimental tratan de extender estos conocimientos entre los agricultores. En Bolivia en casi 50 años de este tipo de trabajo no se han producido grandes cambios aún en la agricultura tradicional, a pesar de los esfuerzos y el capital extranjero invertido.

El último argumento al que concurren los especialistas es imputar a la psicología campesina el fracaso de sus políticas desarrollistas en el plano alimentario. Los rasgos denigrativos atribuidos principalmente a los indígenas aymaras del Altiplano son evidentes si se los mira desde la estrecha perspectiva desarrollista, pero no es así si estos comportamientos los consideramos normales ante la invasión cultural. De ahí que una lectura etnopsicológica de las relaciones humanas que se plantean en el proceso de concepción y aplicación de conocimientos de la ciencia a la agricultura, se impone como un develador de las matrices imaginarias que suscitan determinados compor-

tamientos, para comprender los problemas sociales, económicos y políticos de un grupo de campesinos en la comunidad aymara de Pomani en la lucha contra diversas situaciones de frustración y de resistencia a la deculturación; así mismo de un grupo de técnicos en pugna por solucionar parte de esta situación desde su propia lógica.

La relación que se dá entre técnicos (principalmente agrónomos) e indios aymaras (fundamentalmente campesinos) se origina a partir de las relaciones que el Estado genera a través de sus instituciones, de tal manera que las concepciones sobre el desarrollo rural que tengan determinados gobiernos definen los contenidos de los programas de capacitación académica de quienes fungen como capacitadores rurales.

Los programas de desarrollo rural están estrechamente vinculados a las demandas del sistema de producción capitalista: una mayor división de trabajo, mayor producción de materias primas y creación de nuevas necesidades; demandas que están estrechamente relacionadas con los proyectos utópicos de occidente: vaciar los contenidos del lenguaje colectivo de las sociedades consideradas "primitivas" para someterlas al modo de producción dominante. La formación del agrónomo boliviano, por tanto, lleva en sus ideas y sus acciones el sello de un valor de cambio y la huída del compromiso personal con los indios a quienes considera como "inferiores", reproduciendo de esta manera su historia personal y la de su medio social (el urbano), que lo presionan a actuar como agente y vigilante del cumplimiento de los planes inmediateistas de los gobiernos de turno. La generación y la transferencia de tecnología, en consecuencia, concebidos como fines en sí mismos no son capaces de producir el bienestar campesino en tanto desconozcan otros factores (instituciones internas, valores, tradiciones, mitos) que determinan la aceptación o rechazo de la moderna tecnología agrícola.

En este sentido, la participación voluntaria de un sector de los comunarios en los programas de desarrollo está cargada de fuertes connotaciones socioeconómicas que no representan la realidad de la mayoría de los cam-

pesinos. La experiencia de campo de este estudio demuestra que la persona voluntaria es aquella que posee un nivel de vida un poco superior al del resto de la comunidad, habla y escribe en castellano, tiene mucho interés en sacar beneficios económicos de un programa, por eso trata de que participen en el mismo personas de su mismo nivel económico (cuando se trata de efectuar aportes económicos) y su mismo grado de conocimientos (cuando se trata de recibir instrucciones técnicas), no teme arriesgar puesto que sabe que cualquier programa de "ayuda" a lo más le hará perder el tiempo. En este sentido los "voluntarios" representan a un status social dentro la comunidad y no así a otros sectores menos pudientes y capacitados de la misma.

De esta manera el campesino se constituye en un objeto antes que en un sujeto de los cambios a los que se ve enfrentado, lo cual ahonda los conflictos internos, tanto comunales como personales, porque el procedimiento técnico es imposible sin la repercusión en otras dimensiones de la existencia de los campesinos.

Esta tendencia a estereotipar los valores de occidente psicológicamente no es otra cosa que el delirio colectivo de una sociedad (la nuestra) que cada vez más se va cerrando en sí misma, impermeable a cualquier tipo de experiencia y donde la tecnología es el soporte perfecto de la mitología contemporánea: "a través de ella todo es posible"; imaginación colectiva que sirve de justificación para la colonización y para que sociedades enteras reduzcan todo movimiento político a movimientos ideológicos.

El proyecto utópico de Occidente, construcción intelectual de filósofos y matemáticos generalmente salidos de la burguesía en el que inevitablemente hemos entrado, cada vez y con más celeridad está transformando los materiales culturales en síntomas, dando lugar a la estructura esquizofrénica. De esa manera nuestra cultura se esta deculturando merced a un mecanismo de abstracción y contracción que consiste en destruir todo aquello que haga referencia a los símbolos (los mitos) para transformarlos en signos; en base a un ideal rigurosamente racionalista, voluntarista y cientificista.

La sociedad aymara no teniendo los recursos económicos, ni políticos para rechazar las im-

posiciones gubernamentales, sólo tiene dos alternativas: aceptar y utilizar los recursos que le proporcionan para lograr beneficios personales, lo cual cada vez y con mayor fuerza la están llevando a una sistemática individualización del uso de los recursos comunitarios y por tanto a una mayor explotación de sus compañeros de clase (numéricamente estos son los menos); o, resistirse al cambio por considerar amenazada su sobrevivencia como grupo étnico, es decir, que una mayor individuación de los recursos significaría la desaparición del Ethos comunitario, en suma el autoétnicidio (numéricamente estos son los más).

La resistencia masiva de los aymaras al cambio deculturante en la comunidad de Pomani ofrece respuestas contraculturales que son elaboradas a partir de signos y símbolos que sostienen y le dan sentido a esta sociedad; de tal manera que su identidad esta definida por la dependencia sobre todo económica (en términos de relaciones de producción). Mantiene una dualidad en sus relaciones tanto con el exterior como al interior de la comunidad, es decir, por una parte se convierte en imitador del invasor y por otra define una voluntad de permanecer en cuanto Otro.

Quien sostiene esta ambigüedad y cohesiona al grupo y le permite elaborar respuestas reestructuradoras de su universo mítico es la mujer, por cuanto ella vive más "adentro" que "afuera" de los límites comunales; es la raíz que origina los seres y las ideas que van ha impedir el autoétnicidio. Este fenómeno de "vuelta a la entraña materna" es sin duda una de las causas para el culto católico que se le hace a la Virgen Maria. Esta se halla fusionada a las deidades indias que son diosas de la fecundidad, ligadas a los ritos cósmicos del proceso vegetativo de los cultivos, de ahí los ritos agrarios. Pero también la virgen católica (representada en Santa Rosa de Lima para los pomaneños) es la Madre, quien ya no solo vela por la fertilidad de la tierra, sino que es un refugio para los desamparados. Este cambio de situación es particularmente visible en los aymaras que han abandonado la comunidad y viven en las minas, en los Yungas o en los barrios marginales de las ciudades; se trata pues ya no de asegurar las cosechas, sino de encontrar un regazo al cual retornar por la con-

DECULTURACION Y RESISTENCIA ENTRE LOS AYMARAS

dición de miseria y orfandad, quizá predomine más el sentimiento antes que la pobreza material que expresa su situación histórica concreta tanto en lo espiritual como en lo material. Así mismo la Madre Universal, la Virgen, la Pachamama es también la intermediaria entre el aymara, que se siente desheredado, y el poder desconocido que no tiene rostro: el K'ara, el extraño.

El proyecto colectivo que entonces elabora la sociedad pomanña el ver amenazados los patrones de equilibrio tradicionales es el mesianismo, como respuesta a las frustraciones económicas y culturales, refugiándose en la estereotipación de los elementos ajenos (en este caso la tecnología agrícola tradicional); evasión alucinatoria que les impide percibir los problemas en su amplia dimensión política. Los aymaras en este sentido, se encuentran en una relación de dependencia con respecto a quienes asumen la representación de la Madre mítica de tal manera que el deseo del grupo se organiza y reorganiza en torno a objetos que en ese momento sirven de base para la resistencia. Hoy este deseo está proyectado en la ciudad y sus representantes, entre ellos el agrónomo. Todos estos elementos se encuentran en torno a la personalidad e identidad étnicas las mismas que articulan las estructuras comunales en un solo elemento de implicación y complementaridad mútua absolutamente indisociable. Por tanto, el proyecto mesiánico de los aymaras de Pomani contiene todos los elementos para la subersión y al mismo tiempo este proyecto puede devenir en síntoma cuando corte con las matrices profundas de los imaginario que le dá sentido, transformándose en una estructura psicótica, donde los materiales culturales se metamorfoseen transformándose en rituales vacíos y anacrónicos.

La cultura criolla boliviana, esencial-

mente occidental y racionalista y la cultura aymara fundamentalmente mítica y voluntarista en su encuentro cotidiano exige cada día más un cambio en la orientación que hoy por hoy se le dá a los programas de desarrollo rural. Los técnicos entienden que sus relaciones con los campesinos no son tan solidarias como ellos desearían, es decir, que hubiera una amplia receptividad a sus ideas e innovaciones. Estos comportamientos apuntan a cambios inmediatos en la producción de excedentes agropecuarios. Los campesinos por su parte entienden el conflicto que ocasiona, tanto en los técnicos como en ellos mismos, su limitada aceptación de cambios en sus prácticas agropecuarias tradicionales. Estos comportamientos apuntan a conservar la personalidad y la identidad étnicas, antes que someterse a los intereses del mercado local.

El acuerdo intentaría darse, cuando exista una revisión de los contenidos de los "paquetes tecnológicos" que se tratan de imponer a los campesinos y por otra parte, de las metodologías que se utilizan en la transferencia de tecnología. Ambas situaciones se plantean unilateralmente en las Estaciones Experimentales sin tomar en cuenta el conjunto de factores que integran al sistema de producción tradicional de los aymaras.

Esta situación de dependencia es entendida por los campesinos, y de la cual muchos han aprovechado para sacar ventajas económicas personales, sin embargo, la gran mayoría aún espera una oportunidad para poder expresar sus desacuerdos y plantear alternativas de desarrollo que eleven su nivel de vida no en términos mercantilistas, sino desde una perspectiva que tome en cuenta a los aymaras como seres humanos con amplias potencialidades para resolver sus conflictos tanto internos como externos.

DECULTURACION Y RESISTENCIA ENTRE LOS AYMARAS

BIBLIOGRAFIA

ALBO, X. Bodas de Plata o Requiem para una Reforma Agraria?, CIPCA, La Paz, 1979.

ARGUEDAS, A. Pueblo Enfermo, Ed. Juventud, La Paz 1979.

BATTEN, T. Las comunidades y su desarrollo. Fondo de Cultura Económica, Mexico, 1984.

BOHAM, M, Informe Boham, cit. en Romero, J. Bolivia, Nación en Desarrollo. Ed. Juventud, La Paz, 1974

CEPAL. Informe Anual, 1985.

CEVORATEV. E. Mujer y desarrollo. CIID, Bogotá, 1979.

CIMMYT, Manuales para educación agropecuaria. Extensión y Capacitación rurales. Ed. Trillas, México 1985.

D'ORBIGNY, A. El hombre Americano. Cit. en Romero, J. obcit.

FREUD, S., Totem y Tabú. Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 1973.

GARCILAZO DE LA VEGA, I. Historia General del Perú, Buenos Aires

1944.

KASSAPU, S. "El Impacto de la Tecnología Extranjera: un balance", en CERES/FAO Enero-Febrero, Roma 1981.

LAING, R. El Método de Percepción Interpersonal. Ed. Amorrortu, Buenos Aires 1973.

LAPLANTINE, F., Introducción a la Etnopsiquiatría. Ed. Gedisa, Barcelona, 1979.

Las Voces de la Imaginación Colectiva. Ed. Granica, Barcelona, 1977.

MARADIAGA, S. Cuadro Histórico de las Indias. Ed. Eudeba, Buenos Aires, 1945.

MORENO, G. R., Bolivia y Argentina. Notas Biográficas y Bibliográficas. Santiago, 1901.

NN.UU. Informe Keenleyside; cit en Romero, J. ob. cit. Informe de la misión técnica de las NN.UU. sobre Bolivia. Confidencial cit. en Romero, J. ob. cit.

ULLOA, A., El Indio Americano, cit. en Romero, J. ob. cit.

DIMENSIONES ÉTNICAS Y ACTUACION ESCOLAR

Teresa Marzana

INTRODUCCION

El presente artículo es una síntesis de la investigación realizada como trabajo de tesis. Esperamos que los resultados surgidos puedan esclarecer algunos aspectos centrales de la compleja y poco estudiada realidad educativa de nuestro medio.

El interés que dió origen a la investigación fue contribuir al conocimiento de la realidad y problemas psicológicos educativos propios de los habitantes de origen rural, que viven en los sectores de la ciudad denominados marginales.

Al conocer que la unidad escolar Buenas Nuevas, situada en el barrio Huayra Khassa, había identificado como problemático el proceso de aprendizaje de lecto-escritura en su alumnado, pedimos al establecimiento nos permita investigar el problema.

El objetivo de la investigación consistió en determinar cuales eran los factores que explicaban el rendimiento de los alumnos del primero básico que abordamos, quienes mostraban notas muy bajas, en su mayoría no superiores a cinco puntos y gran número de aplazos en las asignaturas troncales como lenguaje, escritura, lectura, y matemáticas. Examinamos los aspectos orgánicos-cerebrales, psicológicos, lingüísticos y antropológicos y la dinámica interrelacional de los mismos, tratando de establecer cuál o cuáles eran los factores predominantes de las configuraciones étnico-sociales aymara, quechua y mestiza en su adaptación al ambiente escolar.

Nuestro propósito fue comprender a

profundidad la situación de enseñanza referida. Tomamos en cuenta, por una parte, las condiciones del sistema de educación formal frente a grupos de procedencia étnica diversa, analizando para este fin un aspecto fundamental de la enseñanza de la lecto-escritura: el del lenguaje, examinamos simultáneamente el lenguaje normativo que plantea la escuela al niño y el lenguaje que emplea éste cotidianamente. Por otro lado evaluamos las diferentes condiciones del niño, relevantes para el desenvolvimiento en el primer nivel escolar, e integramos lo hallado en los niños, con las características de los contextos familiares aymara, quechua y mestizo, examinados desde un enfoque de permanencia y transformación cultural.

Como la investigación abordaba fenómenos poco estudiados hasta el momento, ella tiene un carácter exploratorio. Es una primera determinación de problemas psicológico-educativos en la población inmersa en el fenómeno de la migración rural-urbana. Por tal razón quedaron sin estudiar aspectos importantes de la situación de aprendizaje analizada: la atmósfera religiosa que caracteriza a la escuela, las condiciones nutricionales y sensoriales del niño y los criterios didácticos de la maestra.

I.- NUESTRO ACERCAMIENTO.-

1.- Aspectos Metodológicos.

Presentamos el procedimiento empleado para alcanzar el objetivo de la investigación. Nos detendremos en especial en el método adoptado para evaluar los resultados del Test de In-

teligencia de Weschler para niños (WISC).

- Partimos tomando al azar uno de los primeros básicos del establecimiento, compuesto de 36 niños cuyas edades fluctuaban entre seis y medio y ocho años de edad.

- Para apreciar la importancia del factor antropológico dividimos a los niños en tres grupos, en función de la lengua materna de sus padres: niños aymaras (8), niños quechuas (12) y niños mestizos (12). La lengua al ser vehículo de cultura define la identidad grupal y pone de relieve la dimensión étnica de los campesinos migrantes. De este modo se estableció la procedencia cultural de los padres de los niños: al grupo andino aymara, al quechua o al grupo calificado por nosotros de mestizo, con la connotación de mayor asimilación a la cultura criollo-urbano-occidental, que distinguía a los niños cuyos padres tenían por lengua materna el castellano. Esta división permitió correlacionar todos los datos obtenidos con el origen étnico de los niños.

- A través del diagnóstico clínico-psicológico estimamos la existencia de problemas neurológicos y evaluamos el equilibrio afectivo y el nivel intelectual de cada niño. Las entrevistas efectuadas con los padres permitieron entrever, junto a otros factores relacionados con la evolución física y psíquica del niño, en qué medida los grupos migrantes mantenían formas de vida propias relacionadas con su origen cultural y cuál era el acceso de los tres grupos a las pautas de vida de la sociedad nacional. La "batería" empleada contenía tests proyectivos (Test del dibujo de la familia), de madurez visomotriz (Test Gestáltico Visomotor de L. Bender) y de inteligencia (Escala de Inteligencia de Weschler para niños WISC). Más adelante hacemos referencia a aspectos relativos a nuestra interpretación de algunas de estas pruebas.

- En el análisis de la relación niño-escuela, establecimos en primer lugar, de qué modo participa la escuela en la situación de aprendizaje investigada. Vimos, a partir de los textos escolares, cuál es el lenguaje que la institución plantea al niño y si éste se adecúa o no al que utiliza él cotidianamente. También, al interior de este análisis, a través de un cuestionario

aplicado a la maestra, consideramos los factores de adaptación social y psicopedagógica de cada uno de los niños al aula, junto a otros factores relativos a la evolución física y psíquica del niño.

Ahora nos referiremos al procedimiento que adoptamos para el análisis de las pruebas y especialmente al enfoque adoptado en la interpretación de la Escala de Inteligencia de Weschler para niños (WISC), esto por dos razones: debido a que es la prueba de inteligencia más difundida en nuestro medio y porque tenemos en curso otra investigación que continúa la línea de la tesis relacionada con inteligencia y aculturación formal. La WISC es una extensión hacia abajo del WESCHLER-Belleuve para adultos, consta de doce subtests, de los cuales dos se usan como tests alternativos o de complemento. Los subtests se agrupan en una escala verbal: Información, Comprensión, Aritmética, Semejanzas, Vocabulario (Memoria Inmediata de Dígitos) y otra de ejecución: Completación de Cuadros, Ordenación de Imágenes, Dibujo de Cubos, Ensamblaje de Objetos, Claves (o Laberintos). La toma de la WISC siguió los procedimientos usuales empleándose el manual de aplicación sin ninguna modificación. La interpretación de los resultados estuvo basada en un marco de referencia antropológico, el mismo permitió delimitar el valor del dato obtenido, que tratándose de grupos no occidentales no es el de la medición de la inteligencia, sino la estimación de la intensidad de la aculturación del sujeto o grupo examinado, a través de la constatación de si posee y en qué medida las operaciones mentales más valoradas por la cultura occidental.

Ubicamos en el "universo de discurso" (1) antropológico la interpretación de los datos arrojados por la WISC, debido a que los niños examinados provenían de contingentes poblacionales de origen quechua y aymara. Ahora bien, la cultura aymara, matriz cultural de los grupos andinos incluidos los quechuas, presenta una especificidad que es necesario reconocer. El universo cultural andino se traduce a nivel psicológico en estructuras mentales y afectivas diversas a las occidentales, comportando modos diferentes de percibir y actuar en la realidad. En el contexto urbano, dichas estructuras, empiezan a desorganizarse a medida

que los sujetos internalizan nuevos elementos de tipo occidental, los cuales acaban imponiendo su propia organización dando lugar a una estructura mental distinta de la antigua. Estos procesos desestructurantes y reestructurantes del pensamiento han sido denominados "aculturación formal" por el antropólogo Roger Bastide (2).

En primer término se siguieron los procedimientos usuales de evaluación y obtención de los C.I. individuales, luego se extrajeron las medias aritméticas de los C.I. y de los puntajes equivalentes de los once subtests empleados, de cada grupo cultural.

Las medias obtenidas, permitieron realizar un análisis cualitativo de cada grupo, tratando de entrever el nivel de aculturación que presentaban. Para lograr este objetivo discriminamos: subtests cuyo contenido posee mucha carga semántica inserta en la ideología de la cultura occidental, inadecuados por tanto, para valorar las habilidades mentales exploradas en su realización debido a la interferencia de su contenido ideológico. Más bien por este hecho estos tests resultan aptos para estimar la intensidad de la participación de los grupos aymara, quechua y mestizo en la ideología occidental y consecuentemente su grado de aculturación. Tales son Información, Vocabulario, Analogías, Completación de Cuadros, Comprensión y Ordenamiento de Imágenes. En segundo lugar subtest que al no implicar significados tomados de la cultura occidental, ofrecen acceso más directo a la forma de pensamiento subyacente, posibilitando llegar a conocer la medida en que los niños de los tres grupos poseen las actividades mentales que examinan, aquí tenemos la Aritmética, Dibujo con Cubos, Ensamblaje de Objetos, Símbolos Dígitos y Retención Dígitos.

En relación a los tests Guestáltico visomotor y Dibujo de la familia no introducimos ninguna modificación en la toma ni en la estimación de los resultados. Utilizamos en el primero, para la obtención del nivel de madurez perceptivo-motora, los datos normativos de la escala de E.Koppitz (3), el segundo fue evaluado de acuerdo a principios psicoanalíticos conocidos. La administración del CAT.A siguió los procedimientos usuales: establecimiento de un

rapport adecuado, estimulación de la producción verbal, etc. En la interpretación se tomó en cuenta su naturaleza occidental frente a grupos étnico-sociales distintos. Así se tuvo cuidado en la evaluación del lenguaje empleado por los niños (4), en la estimación de la adecuación perceptiva, esto último debido a la distancia cultural de los niños aymaras y quechuas frente a los códigos icónicos de las láminas y finalmente en la interpretación del manejo del tiempo de cada grupo cultural, el mismo que fue interpretado en función de las características de su proceso aculturativo (5).

2.- Barrio y Escuela.

El grupo de niños examinado vive, en su mayoría, en los barrios Huayra Khassa y Villa Alto Cochabamba, y sólo algunos en Cerro Verde y Barrio Minero. Estos barrios están ubicados al Sud-este de la ciudad, en las laderas principales de las colinas del Tijti, pequeña serranía situada entre la ciudad y la laguna Alalay.

El establecimiento de habitantes en la zona es consecuencia del flujo migratorio procedente de pueblos provincianos, de comunidades y exhaciendas que se viene produciendo a partir de la reforma agraria. Este sector registra, en los últimos años, una de las tasas de crecimiento más elevadas de la ciudad. Es uno de los lugares más densamente poblados contando con 16.815 personas (6). Es la zona donde se ha realizado la mayor cantidad de asentamientos definitivos de migrantes rurales desde hace alrededor de veinte años.

Las colinas del Tijti son promontorios de diferente altitud, que presentan algunas superficies relativamente planas entre laderas. Huayra Khassa comprende la pendiente suave de la base de la colina situada más al sur, frente a Cerro Verde, y Villa Alto Cochabamba corresponde a la pendiente pronunciada de la misma colina. Barrio Minero se halla más hacia el este, cerca de la laguna Alalay.

En la pendiente suave de la colina, las edificaciones son sólidas y están ordenadas en manzanos, lo que indica que los primeros asentamientos seguían un orden espacial. Este sector cuenta con alumbrado eléctrico y piletas públicas. No existe servicio de alcantarillado, la

eliminación de excretas se efectúa mediante pozos ciegos.

Las edificaciones de la pendiente pronunciada son resultado de asentamientos posteriores, no muestran solidez en las construcciones, ni orden espacial, las viviendas están aglomeradas como racimos que expresan más la lógica de la supervivencia que el asentamiento poblacional regido por la propiedad privada (7). No existe correspondencia entre la intensidad de asentamientos en la pendiente mayor y la escasa infraestructura básica de las edificaciones que no cuentan con agua, ni con alcantarillado; indicando ello gran necesidad de habitar la zona pese a estas dificultades. Villa Alto Cochabamba presenta, por el tipo de construcción de las viviendas y la organización espacial del barrio, un aspecto muy similar al de ciertas comunidades y pueblos del altiplano.

En el sector de las colinas del Tijti funcionan alrededor de seis colegios y seis escuelas entre las que se halla la unidad escolar Buenas Nuevas. Este establecimiento se destaca por su excelente infraestructura física, su eficaz organización administrativa y por estar dirigido por una misión evangélica sueca, la misión Pentecostal. Estas características profundizan el contraste que representa la escuela como institución occidental frente al mundo del niño.

La escuela está ubicada en el barrio de Huayra Khassa. Cuenta con ciclos pre-básico y básico, en turnos de mañana y tarde, dando cabida a 860 alumnos. Su funcionamiento es similar al de una escuela sueca; posee un departamento de salud, un departamento social y una sección de administración técnica. En el aspecto académico, su organización garantiza un trabajo responsable de los profesores, existiendo exigencia en las evaluaciones.

La mayor parte del personal docente y administrativo profesa la religión evangélica, razón por la que existe un ambiente de comunidad entre sus miembros.

II. CONDICIONES DEL NIÑO.

Veamos ahora los resultados de la investigación. Expondremos las diversas condiciones

del niño, importantes para el desenvolvimiento en el primero básico. Nos referimos a los aspectos orgánicos, afectivos e intelectuales. Luego integremos lo hallado en el niño, con características de los contextos familiares aymara, quechua y mestizo, examinados desde un efoque de permanencia y transformación cultural.

1. Factores Orgánicos.

Las alteraciones neurológicas en el niño pueden traer como consecuencia perturbaciones significativas en las funciones intelectuales: retraso en la maduración de la percepción visomotora, en el desarrollo de la orientación espacio-temporal, dificultades para el pensamiento abstracto, atención lábil, hiperkinesia, entre los más importantes, problemas que de surgir obstaculizan el aprendizaje escolar.

Observamos en el Cuadro No. 1 el porcentaje de niños por grupo que de acuerdo al test Guestáltico Visomotor de Bender, expresan de uno a cinco indicadores altamente significativos de lesión cerebral.

El Cuadro N° 2 surge al descartar del primer cuadro los casos del grupo aymara y mestizo que no presentaban, en el momento de nuestro estudio, sintomatología clínica propia del cuadro de organicidad. Esto significa que no tomamos en cuenta la organicidad latente, sino la que constituía un problema para el niño al hallarse actualizada. Resalta así que los niños con síntomas evidentes tales como: agresividad, impulsividad, hiperkinesia, retraimiento, falta de atención, y por ende dificultades en el aprendizaje, corresponden en su mayor parte al grupo de niños quechuas (75%).

CUADRO N° 1:

Indices de organicidad en el Test de Bender.

De 1 a 5 indic.

Grupo Aymara	6%
Grupo Quechua	83%
Grupo Mestizo	50%

DIMENSIONES ETNICAS Y ACTUACION ESCOLAR

CUADRO N° 2:

Organicidad actualizada en sintomatología Clínica.

Grupo Aymara	8%
Grupo Quechua	75%
Grupo Mestizo	17%

Mostramos a continuación que este resultado se explica al encontrar también en el grupo quechua la mayor cantidad de casos con trastornos afectivos.

2. Factores Afectivos

Es condición indispensable para una adecuada adaptación del niño a las exigencias propias de la escolaridad, que posea equilibrio afectivo al momento de ingresar a la escuela. Tal condición nos remite a la situación psíquica que caracteriza al niño alrededor de los siete años. En esta época está produciéndose o ya ha acontecido la resolución del complejo de Edipo fenómeno verdaderamente estructurante del ser humano, cualquiera sea la cultura de origen, cuyo desenlace marca definitivamente todas las posibilidades en cualquier plano de la existencia humana.

La resolución adecuada propicia un período de latencia fecundo en adquisiciones sociales y culturales. El niño muestra vivo interés por los niños de su edad, por su escolaridad y por sus ocupaciones personales. El juicio de los adultos sobre su persona no repercute tanto en él como antes, pues la sustitución de las relaciones de objeto por identificaciones trae aparejado un desarrollo del sentido de autovaloración. Al mismo tiempo se consolidan actividades significativas del yo como la percepción, el aprendizaje, la memoria y el pensamiento.

Cuando no se logra superar el complejo de Edipo antes del período de latencia, acontece una represión que rechaza al inconsciente conflictos no enteramente resueltos. En ese caso el niño emplea mucha energía en controlarlos y todos sus progresos se ven parcial o totalmente

bloqueados. Se torna inestable o muy sumiso, le es difícil integrarse a su grupo de pares, su comunicación está coartada, su imaginación se mantiene como la de un niño pequeño y su moral permanece referida a la época pregenital, o sea, muy ligada al criterio de los padres.

La posibilidad de una resolución edípica adecuada depende de lo que acontece en la familia y requiere que la pareja parental sea estable y equilibrada, que ambos padres sean sanos psicológicamente, que no se distorsione a los ojos del niño el lugar que ocupa en la estructura familiar, y que ninguno de los padres, coartando sus posibilidades de desarrollo, le tome como el que tiene que realizar sus sueños o ayudarlo a sobrellevar angustias y problemáticas propias no resueltas. El camino que toma la solución psicológica del niño está determinada por la forma en que cada uno de los padres vivió y resolvió su conflictiva edípica.

Para determinar cuáles eran los niños con problemas afectivos de significación, realizamos la integración de dos tipos de datos: tanto las referencias acerca de vivencias inconscientes extraídas a partir del material proyectivo, como las conductas manifiestas de los niños con valor de síntomas, vale decir, retraimiento frente a los adultos y al grupo de pares, precaria interiorización de normas y límites sociales, escasa capacidad de adaptación a nuevas situaciones, problemas de aprendizaje y enuresis. Sólo consideramos la existencia de un trastorno afectivo al verificar la convergencia significativa de ambos aspectos, el latente y el manifiesto.

En base a estas pautas, vemos en el Cuadro No. 3, que la mayor parte de casos con problemas afectivos - 62% - se concentra en el grupo de niños quechuas

CUADRO No. 3:

Gr.	Trastornos afectivos.		
	No.		%
Aymara	2	15	%
Quechua	8	62	%
Mestizo	3	23	%

Hallamos que estos niños se relacionan de modo perturbado con ambos padres, expresan marcada ambivalencia hacia la madre y temor excesivo o rechazo del padre. Las ansiedades encontradas son: intensa angustia de castración, temor a la pérdida del afecto y fuerte ansiedad persecutoria. Experimentan aislamiento y carencia de afecto, se sienten rechazados por los miembros de la familia y en conexión con esto presentan rivalidad fraterna, el yo que poseen es débil, no hacen prevalecer en todo momento la realidad sobre la fantasía y presentan un inadecuado manejo de la agresividad. Las manifestaciones superyoicas son de dos tipos: un super yo sumamente severo y un super yo inconsistente, que oscila entre la excesiva severidad y la extrema indulgencia.

Tomando la totalidad de casos con trastornos afectivos (13 niños, Cfr. Cuadro No. 3), este conjunto representa el 69% de niños que tuvieron dificultades en la adaptación inicial a la escuela, el 70% que estableció relaciones problemáticas con la maestra, el 64% de niños retraídos y el 55% de niños agresivos y destructivos. En cuanto al aprendizaje escolar, tenemos que estos casos constituyen el 90% de niños cuyos promedios oscilan entre 3.5 y 3.9 (Cfr. Cuadro No. 10).

Vemos de este modo que el desequilibrio en la personalidad de los niños, derivado de una problemática edípica no resuelta tiene como consecuencia inhibiciones en el aprendizaje escolar. Es evidente la relación entre trastornos afectivos y orgánicos en el grupo de niños quechuas lo cual indica que la existencia de los primeros hace más probable el desencadenamiento de la sintomatología propia del cuadro orgánico, lo que no ocurre en los grupos aymara y mestizo cuya organicidad, comprobada en el Bender, permanece latente.

3. El trasfondo étnico-familiar

Examinaremos a continuación algunas características sobresalientes de las familias aymara, quechua y mestiza relacionadas con su adaptación al ambiente urbano, a partir de lo cual podremos mostrar que la WISC, aplicada a poblaciones emergentes de culturas distintas a la occidental, no mide inteligencia sino grado de

aculturación.

Podemos observar en los cuadros 4, 5, 6 y 7 los siguientes datos: las familias aymaras provienen de comunidades asentadas en el altiplano, en los departamentos de La Paz y Oruro. En el 100% de casos de migración la realizó la familia ya constituida y ambos cónyuges son de la misma comunidad. El nivel de instrucción de la pareja es bajo, en las mujeres no pasa del tercer curso básico y en los hombres llega hasta el primero o segundo intermedio como máximo. Los varones se dedican en su mayoría al comercio minorista y a la artesanía y en algunos casos son choferes eventuales. En el 88% de familias, la mujer también trabaja en el comercio menudo. Vale decir, que gran parte de las personas de este grupo tanto hombres como mujeres, efectúan trabajos por cuenta propia. Sólo un 25% de familias ha adoptado la religión evangélica, el 75% ha mantenido la religión católica, religión que en su caso constituye una amalgama de elementos cristianos y precoloniales. Encontramos gran estabilidad en la familia, pues ninguna de las parejas se presenta como conflictiva. El grupo tiene mínimo acceso a centros de asistencia médica y el embarazo y parto no tienen control de este tipo en el 75% de casos. La lactancia se realiza en el 88% de casos a intervalo variable. El destete se produce entre el año y el año y seis meses en el 88% de niños.

Las familias quechuas provienen en su mayoría -88%- de las provincias del departamento de Cochabamba. En el 67% de los casos el matrimonio de produjo en la ciudad, en el 33% restante migró la familia ya constituida. El nivel de instrucción del grupo, tomando en cuenta mujeres y varones, oscila desde, el analfabetismo, hasta el nivel superior de educación - Normal Rural, pasando por la escuela y al colegio. Los trabajos que desempeñan los varones son: obrero fijo y eventual, albañil, agricultor, pequeño comerciante y profesor rural. El 58% de las mujeres se dedican al comercio menudo o trabajan como empleadas domésticas. En el 50% de las familias se ha producido la conversión a la religión evangélica, en el hombre, la mujer o en ambos. El 50% de los matrimonios presenta conflictos de pareja. El mayor número de casos -58%- acude a servicios médicos, espec-

DIMENSION ETNICA Y ACTUACION ESCOLAR

CUADRO No. 4
Migración, estabilidad familiar y creencia.

GR.	MIGRACION FAM.CONSTITUIDA		ESTABILIDAD FAMILIAR		RELIGION CAT. EVAN.	
	SI	NO	SI	NO		
Aym.	100%	-	100%	-	75%	25%
Qué.	33%	67%	50%	50%	50%	50%
Mest.	20%	80%	92%	8%	92%	8%

CUADRO No. 5
Método de espera y crianza del niño.

GR.	ACUDEN AL MEDICO		MET. FIJO	ALIMENT. VARIABLE	TIEMPO DE DESTETE ANT. DEL 1er. Año DESP. 1er. Año	
	SI	NO				
Aym.	25%	75%	12%	88%	12%	88%
Que.	58%	42%	42%	58%	50%	50%
Mest.	75%	25%	33%	67%	58%	42%

CUADRO No. 6
Nivel de educación formal.

VARONES:

GR.	ANALF.	PRIM.	INTERM.	MEDIO	EST. SUP.
Aym.	-	37%	63%	-	-
Que.	17%	33%	25%	8%	17%
Mes.	-	8%	-	33%	58%

MUJERES:

GR.	ANALF.	PRIM.	INTERM.	MEDIO	EST. SUP.
Aym.	-	100%	-	-	-
Que.	33%	33%	33%	-	-
Mes.	-	25%	8%	33%	33%

RUNAYAY

CUADRO No. 7
Ocupación.

GR	VARONES		MUJERES			
	TRAB.CUENTA PROPIA	PUESTO ESTABLE	AGRIC.	TRAB.CUENTA PROPIA	PUESTO ESTABLE	LABORES DE CASA
Aym.	88%	12%	-	88%	-	12%
Que.	42%	50%	8%	58%	-	42%
Mcs.	42%	58%	-	8%	30%	62%

to que influye en los métodos de crianza de los niños: la lactancia se da en la mayoría de casos -58%- a intervalo variable. El tiempo del destete se sitúa, en la mitad de casos, antes del primer año de vida.

En las familias mestizas, el 77% de personas nacieron en capitales de departamento, muchas en Cochabamba y algunas proceden del interior. La lengua materna de todas ellas es el castellano. En cuanto al grado de instrucción el 88% de personas ha llegado al ciclo medio, a nivel de técnico superior y a nivel superior no universitario - Normal Rural - y universitario. En estas familias, en el 58% de casos, trabaja sólo el varón y su actividad es más estable, ya sea como profesor rural, agrónomo o empleado de instituciones estatales, y en algunos casos trabaja por cuenta propia, pero con un nivel más elevado de ingresos, como propietario de un taller de mecánica o chofer con movilidad propia. El 80% de mujeres que trabajan lo hacen en empleos estables, de profesora rural o de pre-básico y como enfermera. La religión practicada por el grupo es en el 92% de casos católica. La mayor parte del grupo -75%- acude a la atención médica para el control durante el embarazo y el parto. El método de alimentación del bebé es en su mayor parte -67%- con horario variable. En el 58% de casos el destete se produce en el transcurso del primer año.

Los datos dan a conocer diferencias significativas entre los 3 grupos. Lo que más resalta en las familias aymaras es su cohesión, indicadores de ellos son: La migración realizada por la familia ya constituida, el equilibrio en la relación pareja y la tendencia a mantener la propia religión. Existe también continuidad con

pautas tradicionales, en la forma de esperar y criar a los niños. El grupo se inserta en el sector secundario - industria tradicional - y en el sector terciario - comercio minorista, en trabajos que exigen escasa o ninguna preparación formal, siendo una característica importante la falta de seguridad económica relacionada con la carencia de puestos estables de trabajo.

En las familias quechuas no hallamos tendencias tan definidas como en las familias aymaras, sino al contrario dispersión en el grupo, relacionada con un proceso más acelerado de adopción de formas de vida occidentales. Aquí encontramos los dos únicos casos de verdadera disolución de la pareja. Vemos en la mayoría de familias -58%- el abandono de las pautas tradicionales de crianza de los niños relacionada con el mayor acceso a los centros citadinos de asistencia médica, donde reciben criterios acerca de la lactancia, tiempo del destete, etc. que resultan muy próximos a los occidentales. Un significativo índice de la inestabilidad que genera la pérdida de valores propios, es la adopción de la religión evangélica, como recurso que otorga un nuevo sentido a la existencia. En cuanto al grado de instrucción encontramos también dos extremos: sujetos completamente analfabetos y otros que han alcanzado la enseñanza superior. A nivel económico tenemos el 50% de varones con trabajo estable como profesor rural, o como obrero, en tanto que el 50% restante comprende a albañiles, obreros eventuales y agricultores que no poseen empleo fijo.

En las familias mestizas el nivel de instrucción permite una inserción en trabajos estables del sector terciario de la economía en el 58% de

DIMENSIONES ÉTNICAS Y ACTUACION ESCOLAR

casos. Los casos restantes cuentan con buen nivel de ingresos, lo que marca una diferencia con los varones sin ocupación estable de los grupos aymara y quechua, haciendo que en el 83% de familias exista seguridad en el plano económico. Las mujeres del grupo que trabajan lo hacen en puestos estables y que suponen un nivel alto de educación formal. Otros aspectos, como el acceso mayoritario a centros de asistencia médica, la adherencia total del grupo a la religión católica, esto es, a un catolicismo urbano, expresan su definida orientación hacia la cultura criollo-urbano occidental.

En síntesis, las familias aymaras muestran fuerte cohesión e inclinación a mantener en el mundo urbano formas de vida tradicionales, en cambio en las familias quechuas no existe una tendencia común, sino más bien dispersión derivada de un proceso acelerado de adopción de formas de vida, normas y valores occidentales. El grupo aymara se caracteriza por la falta de seguridad económica, en el grupo quechua, coexisten, en la misma proporción, hogares que presentan tal condición y familias con una fuente segura de ingresos. Un rasgo común a ambos grupos es el trabajo por cuenta propia de la mujer como parte importante de la economía familiar. Las familias mestizas se diferencian de las anteriores, por el nivel de instrucción alcanzado y por el trabajo estable, lo que determina, en especial este último, una participación cualitativamente diferente en diversos niveles de la vida citadina, y diferentes normas y valores con los cuales regir la existencia.

Las diferencias encontradas entre las familias aymaras provenientes del altiplano y los campesinos quechuas que realizan migraciones internas de los valles a la ciudad de Cochabamba, deben ser entendidas en función de una historia diferencial.

La organización del ayllu antes de la conquista incaica y el colonaje fue siempre más intensa en el altiplano, no así en los valles. Las diversas regiones altiplánicas se hallaban densamente pobladas por comunidades estables de grupos extensos de parentesco. Durante la colonia la existencia de población compacta en esta zona imposibilitó la tenencia individual de la tierra (8).

La situación en los valles de Cochabamba fue desde épocas precoloniales muy distinta a la del Altiplano. Originariamente existieron en la región muy pocas comunidades indígenas collas (9), luego, el mestizaje andino, la política aislacionista de la época colonial y la política integracionista del período republicano condujeron a la descomposición étnica de los pobladores de la zona.

Entre aymaras y quechuas las diferencias se dan a nivel de cohesión y participación étnica. Los aymaras están unificados básicamente por su participación en normas tradicionales, no ha habido en ellos una desvinculación de la matriz indígena-colla, en cambio en los quechuas esa participación se ha modificado a partir de políticas incaicas, coloniales y estatales que aceleraron un proceso de mestizaje, el mismo que determina una mayor integración en diferentes niveles de la vida nacional y simultáneamente la pérdida de la identidad étnica.

Entonces es posible afirmar que si la familia migrante aymara, se muestra más unificada y manifiesta mayor enraizamiento de pautas tradicionales en la ciudad es porque la étnia aymara se halla más cohesionada e integrada en los lugares de origen y del mismo modo, la dispersión que expresan las familias migrantes quechuas, manifestando tendencias hacia la conservación de patrones de vida propios y propensión a la asimilación de formas de vida occidentales, guarda relación con la descomposición étnica actual de los pobladores del valle, efecto de un proceso acelerado de mestizaje.

4. La aculturación a través de la WISC.

Un aspecto muy importante, que va más allá del problema de la estimación cuantitativa de la inteligencia es el siguiente: cada cultura selecciona ciertas leyes de estructuración y principios de organización de acuerdo a los cuales se configuran las estructuras perceptivas, mnemónicas, lógicas y también las afectivas de sus integrantes. Por lo tanto, el problema cuando se maneja un test occidental frente a un sujeto que emerge de un medio cultural diferente, consiste no sólo en que esa persona tiene un desconocimiento de muchos aspectos

de la cultura implícita en el instrumento, sino que su inteligencia y las diferentes capacidades que la componen están organizadas de otra manera. Cuando tal persona, en contacto con lo urbano-occidental, va incorporando cada vez más sus elementos culturales, se producen procesos de desestructuración de las antiguas formas de organización y procesos de reestructuración del pensamiento y de la afectividad. La investigación de estos aspectos denominados aculturación formal corresponde en rigor a la etnopsicología y exige el conocimiento de las formas de organización originarias, previas a la iniciación del proceso aculturativo.

Nosotros no hemos estudiado estrictamente procesos de aculturación formal, pues no existen hasta el momento investigaciones de las formas propias y originarias de organización del pensamiento de los grupos andinos, sobre las que se puedan basar estudios posteriores. Presentamos las consideraciones anteriores para mostrar la complejidad que representa el conocimiento de estos procesos y de este modo reconocer que la WISC no nos revela la capacidad intelectual real de los niños, sino que sólo nos informa si poseen y en qué grado las habilidades que el test mide.

Cuando hablamos de aculturación, al analizar el desempeño de los diferentes grupos de niños en la WISC, observamos a través de ellos, la aculturación de su grupo familiar. Aculturación que entendemos como pérdida de la cultura propia y adopción de la cultura criollo-urbano-occidental.

Los resultados del cuadro No. 8 son, de acuerdo a nuestra interpretación, indicadores de la distancia variable que separa a los tres grupos de lo urbano-occidental representado por el test y de los códigos occidentales impartidos por la escuela. Existe un mayor grado de aculturación del grupo quechua en relación al grupo aymara, éste último se encuentra más integrado culturalmente. El puntaje de los niños mestizos, como es de esperar, por el hecho de pertenecer a un grupo más asimilado a lo urbano-occidental, es más alto y alcanza un nivel de inteligencia normal de acuerdo a los parámetros del test, lo cual refleja un grado suficiente de participación en la ideología urbana. En realidad la distancia sig-

nificativa se da entre el grupo mestizo por un lado y los grupos aymara y quechua por el otro, con una distancia de nueve y seis puntos respectivamente, mientras que entre estos últimos la diferencia es sólo de tres puntos. Existe una diferencia substancial que explica tal distancia: el trabajo estable y el nivel de instrucción relativamente alto que caracteriza a los padres de los niños mestizos, en tanto que en los otros grupos, salvo contadas excepciones, el nivel de instrucción es bajo y no existe seguridad económica en conexión con la carencia de una fuente segura de ingresos.

Veremos a continuación los resultados obtenidos por cada grupo cultural en la WISC.

No hemos contemplado la división corriente del test entre pruebas verbales y de ejecución. La distinción que efectuamos apunta a discriminar entre subtest con fuerte peso cultural occidental y subtests relativamente libres del mismo. Tomamos para el análisis el puntaje equivalente de los subtests, igual a 10 puntos, que corresponde a un desempeño promedio y la desviación standard de 3 puntos. Estos datos señalan que un desempeño dentro de límites normales fluctúa entre 7 y 13 puntos según los parámetros del test. Es ya significativo un puntaje de 7 puntos, pues se halla en el extremo inferior de la normalidad y es mucho más preocupante la disminución por debajo de tal cifra. Las actuaciones exitosas, por encima de 13, corresponden a un excelente desarrollo de las habilidades mentales del niño.

Tenemos por una parte subtests cuyo contenido tiene como referencia el universo semántico occidental y de este modo no permiten determinar si los niños poseen y en qué medida la habilidad mental implícita en su realización, tales subtests son Información, Vocabulario, Completación de Cuadros, Analogías, Comprensión y Ordenación de Imágenes. Por otro lado tenemos subtests que posibilitan un acceso más directo a la forma de pensamiento subyacente porque en su mayoría no implican significados. En este grupo se hallan: Aritmética, Dibujo con cubos, Ensamblaje de Objetos, Símbolos, Dígitos y Retención de Dígitos.

En el Cuadro No. 9, en cuatro pruebas

DIMENSIONES ETNICAS Y ACTUACION ESCOLAR

del primer grupo de subtests, cuyos contenidos tienen estrecha relación con el universo cultural occidental, podemos apreciar la distancia frente a tales contenidos especialmente de los grupos aymara y quechua: Así vemos que en Información que mide memoria a través de un material con sentido perteneciente a la ideología occidental, la actuación del grupo aymara es muy precaria, en cambio el grupo mestizo se aproxima a los límites inferiores de la normalidad. En comprensión, que examina el juicio y en Ordenación de Imágenes que evalúa anticipación y planeamiento, observamos asimismo en el grupo aymara una actuación deficiente y desempeños más dentro de la normalidad en el grupo quechua y sobre todo en el mestizo. Ambos subtests implican significados tomados de la ideología, pero integrados en situaciones sociales que suponen juegos relacionales pautados culturalmente. Completación de cuadros mide concentración visual a través del

zada por los niños aymaras es sorprendente si tomamos en cuenta que el nivel de educación formal de sus padres es muy bajo. Tal desempeño debemos atribuirlo a una voluntad de asimilar los contenidos escolares, voluntad relacionada con una característica del grupo migrante aymara sobre la que volveremos a hablar más adelante. Finalmente está Analogías que evalúa abstracción y generalización, habilidades muy valoradas en occidente, su realización supone el conocimiento de experiencias de tal cultura. Aquí el desempeño de los niños mestizos es superior mostrando mayor cercanía a los códigos que presenta la prueba. La media de los niños quechuas, la más baja de los tres grupos, se ve mermada por la actuación de casos orgánicos, los restantes puntajes individuales son superiores al promedio, mostrando también un desarrollo adecuado de la formación de conceptos verbales. El grupo aymara logra un buen desempeño, indicando apertura a los códigos ur-

**CUADRO No. 8:
Medias de los CI**

GRUPO	X	CLASIFICACION DEL TEST
Aymara	86	Inteligencia Normal Baja
Quechua	89	Inteligencia Normal Baja
Mestiza	95	Inteligencia Normal Promedio

reconocimiento de objetos conocidos, posee sesgo cultural en la medida en que la cultura determina los objetos familiares a una sociedad. La diferencia en el puntaje de los tres grupos muestra el mayor grado de internalización de patrones urbanos en los grupos quechua y mestizo que logran sobrepasar el puntaje promedio.

Veremos en las dos pruebas restantes de este primer bloque de subtests un rendimiento más uniforme y algo superior, en los tres grupos de niños. La prueba de vocabulario que examina el acervo de palabras adquirido en el curso del desarrollo presenta mucho peso cultural y está muy influida por la educación. Los tres grupos muestran una familiaridad escasa con las palabras del subtest, pues no alcanzan el desempeño promedio, empero la media alcan-

banos y capacidad para el pensamiento conceptual.

El grupo de subtests que no aluden a significados de la cultura occidental ha sido dividido en tres, desde nuestra perspectiva. Están por una parte: dibujo con Cubos que permite apreciar capacidad analítica sintética y Aritmética que supone operaciones lógico-formales, abstracción y razonamiento, ambas aptitudes se consideran las más representativas de la inteligencia en la cultura occidental. Los resultados, que en general sobrepasan el puntaje promedio, indican que existe en los tres grupos de niños, buena capacidad para el manejo de conceptos numéricos, para el pensamiento lógico y que se hallan en posesión de la reversibilidad en un plano práctico. Más allá de ello

RUNAYAY

CUADRO No. 9:
Medias de los puntajes equivalentes.

SUBTEST	GR. AYMARA	GR. QUECHUA	GR. MESTIZO
Información	5.8	6.6	6.9
Comprensión	7	8.5	9.3
Ord. de Imagenes	6.8	7.3	7.9
Compl. de Cuadros	9	10.9	11.4
Vocabulario	8.8	8.3	8.6
Analogías	10.	8.8	11.
Dibj. con Cubos	11.1	10.3	12.1
Aritmética	11.1	10.5	12.3
Ensambl. de Objetos	8.6	7.5	9.
Retención Dígitos	5.1	8.3	7.8
Símbolos Dígitos	6.3	5.2	6

es interesante comprobar que en pruebas donde no están implicados significados, es decir, donde interviene menos la distorsión producida por la carga cultural del lenguaje, el rendimiento de los niños aymaras es superior y se aproxima bastante al de los niños mestizos. Luego se halla Ensamblaje de Objetos a través del cual se aprecia la agudeza de la organización visual. En los tres grupos de niños, las actuaciones pobres de casos con organicidad cerebral disminuyen la media del puntaje equivalente, que de no ser así llegaría o sobrepasaría el nivel promedio. Podemos inferir entonces que existe en los tres grupos culturales una propensión a desarrollar fuertemente la aptitud para el análisis visual cuando no se producen estados perturbadores que alteren el ejercicio de tal habilidad.

En este último grupo, finalmente, tenemos a Símbolos Dígitos y Retención Dígitos, considerados ambos como los subtests que tienen menor correlación con la inteligencia general. El desempeño deficiente de todos los grupos en el primero, que pronostica cómo va a darse el aprendizaje, pues su realización implica un proceso imitativo, es claramente el equivalente de su rendimiento en la escuela que en general es bajo (la mayoría de los niños oscila entre 3.5 y 4.9 puntos). El segundo subtest evalúa atención automática y es muy sensible a trastornos emocionales y/o orgánicos. Los niños aymaras tuvieron muchas dificultades en la serie

de Dígitos Inversos. Pensamos, puesto que en este grupo no existen problemas de índole afectiva y/o orgánica de significación, que se trata de una operación mental que está fuera del repertorio de posibilidades intelectuales de este grupo cultural. En los grupos quechua y mestizo los puntajes por debajo del promedio se explican por la actuación deficiente de casos con alteraciones orgánicas y/o desequilibrios efectivos, es decir que estos niños a diferencia de los aymaras tienen facilidad para el ejercicio de esta habilidad mental y fallan sólo cuando presentan aquellas dificultades.

Según se puede apreciar en el Cuadro No. 9, la mejor actuación de los tres grupos tuvo lugar en Dibujo de Cubos y Aritmética. También hubo un buen desempeño en Analogías y Completación de Cuadros, pero con mayores diferencias entre los tres grupos. Enfatizamos que no es correcto pensar que a través de estos subtests logremos medir la inteligencia de los niños, especialmente de los niños quechuas y aymaras. Los resultados indican solamente, que los niños de los tres grupos poseen en buena medida, aquellas operaciones mentales más valoradas por la cultura occidental, y que se van apropiando en variados grados del universo semántico de la cultura, pero no nos acercan a su inteligencia. O por lo menos no podemos afirmar nada en relación a este punto, hasta que estudios etnopsicológicos establezcan, cuáles son

las formas de organización del pensamiento y la afectividad en los grupos andinos quechua y aymara, y a partir de estos datos ver cuan semejantes o diferentes son a las muestras.

La improcedencia de tomar como válido el CI. total, si se quiere apreciar el grado de posesión, de formas de actividad mental occidentales en esta población, la ejemplificaremos con el grupo de niños aymaras. La media del CI. total de este grupo es igual a 86, es decir, sólo supera con un punto el puntaje considerado por la O.M.S. como indicador de deficiencia mental límite. Pero, contrariamente a lo que indica esta cifra, los niños aymaras están muy lejos de pertenecer a esta categoría, porque los subtests más críticos para los deficientes mentales, es decir, aquellos en los que suelen obtener puntuaciones más bajas son: aritmética, Dibujo con Cubos y Analogías, que son justamente los tres subtests en lo que estos niños presentan mejor rendimiento. Es sabido que altas anotaciones en Analogías o Dibujos con cubos contraindican el diagnóstico de deficiencia mental, debido a que las aptitudes que evalúan son excelentes indicadores de inteligencia.

Si contraponemos los CI. totales de los tres grupos (Gr. mestizo =95; Gr. quechua=89; Gr. aymara=86) a los resultados obtenidos en Dibujo con Cubos y Aritmética (Cfr. Cuadro No. 9), vemos que el grupo aymara supera al grupo quechua y que la distancia existente entre el grupo mestizo y el grupo aymara se reduce considerablemente. Esto significa que las diferencias en el CI. de los tres grupos sólo reflejan su grado de cercanía a la ideología y forma de vida occidentales, vale decir, la diversa intensidad de su proceso aculturativo.

III. VIVENCIAS Y CONTEXTOS.

Para llegar a conocer de qué modo participa la escuela en la configuración de la situación de aprendizaje que analizamos, examinaremos en forma sintética un aspecto fundamental de la enseñanza que se refiere al lenguaje. Veremos cuál es el lenguaje que propone la escuela al niño periférico y si este se adecua al que él emplea cotidianamente.

1. Lenguaje normativo y castellano popular.

La población asentada en la periferia urbana utiliza una variante de castellano denominada castellano popular. Esta variante es el resultado del aprendizaje del castellano que efectúan hablantes de lengua materna quechua y aymara, los mismos que se ven compelidos a tal aprendizaje por el predominio social y cultural que presenta el castellano frente a las lenguas nativas.

El castellano popular no sigue las normas sintácticas ni las distinciones fonéticas de la forma standard-culta del castellano empleado por el grupo social dominante, sino que se articula reproduciendo las estructuras de la lengua quechua que es en esencia una lengua oral. Su constitución irregular opuesta a la "forma correcta" de la variedad standard-culta es, por una parte, el resultado de la ineficacia del sistema educativo para enseñar a leer y escribir en castellano a la población campesina, debido al desconocimiento de su realidad cultural y lingüística y por otro lado, es el efecto de la forma asistemática en la que el usuario se apropia del castellano.

Los moldes quechuas ejercen influencia en la constitución del castellano popular a nivel fonético, morfológico y en el plano de la organización sintáctica. A nivel fonético se produce una interferencia lingüística cuando el hablante identifica los fonemas del castellano con los de su lengua materna. Así dirá médico en lugar de médico, señora por señorita, etc. debido a que el sistema vocalico quechua sólo reconoce dos grados de abertura, esto es, cerrada y abierta i-u/a, por oposición al castellano que admite además un grado de abertura intermedia i-u/c-o/a. A nivel morfológico la influencia del quechua produce oraciones como las siguientes: las mesas sucio esta, viene los vecinos, la asiento, el palos, etc. pues en el quechua no existe concordancia de número entre adjetivo y sustantivo, entre sujeto y verbo, se prescinde del género gramatical, entre otras características. En el plano sintáctico se produce calcas de las estructuras quechuas que originan alteraciones importantes en el ordenamiento secuencial de las unidades de la oración. El hablante organiza

la oración de este modo: "de lo que estaba durmiendo se levantó" en lugar de decir "se levantó tras estar durmiendo". Es decir, su secuencia, por la presión de las características tipológicas del quechua, es OS + OP, invirtiendo el orden de las unidades mayores que en castellano standard es siempre OP + OS en las oraciones subordinadas.

La gramática y expresiones del castellano popular se mantiene relativamente constantes. Esta variante de castellano constituye un sistema socializado cuyas características comprenden la totalidad del mismo y no son rasgos aislados, ni debidos al azar. Originariamente representaba el instrumento de comunicación de hablantes quechuas exclusivamente, pero a partir de la Reforma Agraria, debido al incremento del flujo migratorio a la ciudad, su empleo se ha ido expandiendo (10). Actualmente abarca no solo a sujetos que tiene por lengua materna el quechua, si no también a todos aquellos que están en contacto con esta variante, como los descendientes de los migrantes campesinos. Su influencia llega incluso a sectores de la clase media que reproducen algunos de sus modos expresivos en determinados contextos de comunicación y relación (11).

El castellano popular "es el fruto de una situación cultural compleja, de dominación y afirmación cultural a la vez: podríamos decir que constituye un valor refugio de las formas de pensamiento autóctono, una manera de lograr la legitimidad que el quechua no ha logrado como lengua" (12). Esto significa que en el castellano popular, producto de la presión de los moldes del sistema de lengua quechua, subsisten formas campesinas de estructuración del pensamiento. Al influir las estructuras idiomáticas sobre las categorías cognoscitivas, condicionan formas de concebir y organizar la realidad, una lógica y una modalidad de acceso a la conceptualización, propias de la población que utiliza este lenguaje.

El castellano popular tiene vigencia y validez, en tanto que cumple una función social importantísima, la de servir de vehículo de comunicación a amplios sectores de la población urbana, en la medida en que permite representar, expresar y recrear su particular forma de vida. Las críticas que se efectúan hacia esta variedad

de lenguaje, considerándola como una forma incorrecta de expresión, no son pertinentes, parten del desconocimiento de su realidad e importancia, y son sólo el reflejo de criterios académicos de normatividad, impuestos por el grupo social dominante.

La escuela haciéndose eco de la evaluación normativo-valorativa que ejercen sobre el lenguaje popular, quienes tienen el privilegio de articular "cultamente" el castellano, impone al niño periférico la forma estándar de este idioma, pues ve como impropia cualquier alteración de la misma.

La imposición del castellano estándar "culto" vuelve extremadamente complejo el proceso que debe atravesar el niño, debido a que implica la exigencia de dos aprendizajes simultáneos, no sólo el de la lecto-escritura, sino también el de una variante de castellano extraña e incomprensible para él.

El problema para el niño se centra en el pasaje del uso popular oral del castellano, a la norma escrita del castellano estándar "culto", es decir, específicamente frente al lenguaje de los textos escolares, pues el lenguaje que emplea el profesor, manifiesta en muchos casos, en mayor o menor medida, rasgos del castellano popular, por la expansión que presenta esta variedad (13)

Veamos brevemente el dualismo lingüístico al que se va enfrentando el niño. Este es el lenguaje popular que emplea diariamente:

"Su mamá le ha dado a sus hijitos comida y las gallinitas están comiendo sentando en la silla, y después se lo han terminado su comida y la comida en un plato grande estan en hay harto. Y la mamá gallina esta parado en hay,:"

"El gallo les botó a los gallitos pequeños: no es ésta sus comidas el gallito lloró porque era la madre que les botó, el pequeño les dijo que era esa madre. 'Váyanse a cuidar las casas sino va a comer los gatos malditos'(madre). La madre les botó a los dos porque se pintaron con tiza, pensaba que no era sus gallos..."(14).

Este lenguaje es el que utiliza en su hogar,

DIMENSIONES ETNICAS Y ACTUACION ESCOLAR

en su barrio, en su medio circundante, el lenguaje que le sirve para representar y reconocer su realidad y para expresar el bagaje de sus experiencias. Las alteraciones morfológicas y sintácticas que hemos subrayado son corrientes en esta variedad popular y responden a la influencia que ejercen las estructuras de la lengua quechua.

Como muestra del lenguaje normativo escolar tomamos el libro de lectura de los niños (15). Hallamos en éste desde las primeras lecciones palabras desconocidas e incomprensibles para el niño. Presentaremos sólo algunos ejemplos:

Clavellina, lema díscolo, dintel, candil, esquela, florete, etc.

Al final de las lecciones que presentan palabras generadoras se encuentran términos que resultarían desconocidos incluso a adultos, usuarios del castellano estándar:

Preces, priscos, exagüe, draga, güeldo, friso, blonda etc.

También se observa gran cantidad de palabras abstractas:

símbolo, magno, legendario, milenario, cauto, anhelo, altivez, etc.

Y en los textos que forman la segunda parte del libro hallamos expresiones rebuscadas:

A propósito de la madre: "...y en sus mejillas rueda una esperanza añeja que hace de su figura la nieve de la altura, la rosa del vergel"

Del perro: "...el valuarte de los apriscos que rechaza, con sus afilados dientes, a las alimañas montaraces del bosque".

Del Illimani: "...como un blanco señor de la llanura, dominando el desierto milenario, alza su excelsa y señorial figura sobre la soledad del campanario".

Textos como los examinados resultan herméticos a la comprensión del niño. Si encuentra palabras que le resulten familiares, no puede aprehender el sentido que surge del texto en su conjunto, porque maneja aquellas al margen del contexto.

Precisemos que en el contacto con el castellano estándar, no se trata simplemente de un problema de desconocimiento de vocabulario, más allá del no manejo de los códigos está la dificultad relativa a la sintaxis: la ordenación secuencial de oraciones y frases de los textos escolares es muy diferente a la articulación de los modos expresivos del lenguaje popular. Y, podríamos continuar, debido a la relación entre lenguaje y categorías cognoscitivas, el niño se enfrenta con formas, diferentes a las suyas, de organización de los procesos de pensamiento, representativas del mundo cultural occidental.

Lo precedente se hará más comprensible si tenemos en cuenta que el castellano popular, al igual que el quechua, posee características de lengua oral. En tanto que tal no permite al hablante establecer distancia con respecto al mensaje que emite o recibe, percibiéndolo siempre ligado a un contexto concreto de comunicación. No se hace necesario explicitar todas las significaciones, pues el sentido total del mensaje se complementa con la vivencia común de la situación compartida por los interlocutores, por ejemplo gestos, elementos contextuales, etc. Esta particularidad condiciona una estructuración distinta del pensamiento, maneras diversas de percibir la realidad y de organizar la experiencia. El castellano estándar "culto", al poseer una tradición de escritura, sitúa de otra manera al hablante frente a su discurso, le conduce a la explicitación de las significaciones y permite un desenvolvimiento particular del pensamiento verbal en cuanto a abstracción y generalización.

Examinemos ahora las repercusiones que trae la imposición abrupta del castellano estándar y las actitudes que provoca en el niño:

- El libro presenta un lenguaje a imitar, no existe incentivo a la creatividad lingüística del niño, su actitud tiene que ser de total pasividad.

- No halla en el libro expresiones simples y directas en las que pueda reconocer sus formas de expresión y su realidad, por tanto no se identifica con el texto.

- Aprender a leer en un material que presenta muchas partes oscuras y complicadas le provoca desinterés y rechazo a la lectura.

- El libro aleja el ejercicio intelectual de toda la realidad diaria de expresión y comunicación, se desarrolla por lo tanto un lenguaje sin raíces, sin relación con la realidad.

Escribir no implica solamente traducir sonidos en signos gráficos ni leer únicamente lo inverso, supone también el contar con un medio de expresión personal y con una posibilidad de creación. Sin embargo en este sistema educativo, existen niños que manejan la mecánica de la lectura y la escritura a la manera de autómatas, sin llegar a comprender lo que leen o escriben, que corresponde siempre al dictado o lección preparados por el profesor; jamás a algo original y propio, al estar esta posibilidad negada.

De acuerdo al discurso oficial, la escuela al brindar educación gratuita, es una oportunidad efectiva para que los grupos oprimidos mejoren sus condiciones de vida, sin embargo podemos palpar de cerca lo ideológico de tales enunciados y comprobar que su acción es doblemente nociva para el niño: por una parte anula sus potencialidades al desvalorizar su lenguaje cotidiano, al enseñarle que él "NO SABE HABLAR y que en su casa SE HABLA MAL" (16), y por otra parte, al no implementar metodologías adecuadas, que tomen en cuenta las dificultades específicas que confronta para adquirir el castellano estándar, no le proporciona tampoco la posibilidad de hacerse dueño del lenguaje de la escuela.

Consideramos lo último deplorable, debido a que es preciso que el niño de los sectores populares, así como el conjunto de esta población, se apropie del castellano estándar, pues éste en tanto que lenguaje con escritura, lleva consigo posibilidades de evolución hacia estructuras de pensamiento, que son necesarias en la cultura occidental, para el acceso a la ciencia y a la transformación de la realidad.

Existiendo una intención de que los niños logren el manejo del castellano estándar, la enseñanza de la lecto-escritura en los primeros cursos, debería implementarse sobre la base del lenguaje popular que emplea el niño periférico, a fin de afirmarle en su identidad e idiosincracia, desarrollar su capacidad expresiva y su

creatividad.

Una vez concluido el aprendizaje de la lecto-escritura, y a partir de un análisis contrastivo del castellano y los idiomas autóctonos, tendría que hacerse énfasis en la enseñanza de aquellos aspectos sintácticos, fonéticos y morfológicos que distinguen al castellano estándar de la variante popular. Así por ejemplo a nivel fonético, poner especial cuidado en enseñar la distinción entre /e/ y /i/; /u/ y /o/; /f/ y /j/; etc., a nivel sintáctico esclarecer, que determinados ordenamientos secuenciales que caracterizan al lenguaje popular, proceden de la influencia que ejerce el quechua o en su caso el aymara, etc. Con esta metodología se intentaría que el niño posea diferentes estilos o variedades de castellano, para usarlos instrumentalmente de acuerdo al contexto en el que se encuentre (17).

2. La situación de Aprendizaje

En una primera revisión de las notas obtenidas por los niños a lo largo del año escolar, como se puede apreciar en el cuadro N° 10, resalta que en general la asimilación de contenidos es deficiente. Examinando los promedios finales vemos que, salvo dos niños que alcanzan 5 puntos, el resto oscila entre 3.5 y 4.9 puntos.

Si dividimos a los niños en función del aprovechamiento alcanzado, los alumnos buenos son los que obtuvieron un promedio de 5 puntos, los que se sitúan entre 4 y 4.9 puntos presentan una actuación regular, y por último los alumnos con una asimilación escolar deficiente, vendrían a ser los que no sobrepasaron los 3.9 puntos de promedio final (18).

Es interesante observar que dentro de este estrecho margen de oscilación de las notas de 3.5 a 5.1 puntos, su fluctuación hacia un mayor o menor aprovechamiento, guarda relación con el grupo cultural al que pertenecen los niños: en el grupo de niños aymaras la mayoría de casos -75%- oscila entre 4 y 4.9 puntos; en forma casi similar en el grupo de niños mestizos la mayor parte de los promedios -83%- fluctúan entre 4 y 4.9 puntos. En cambio en el grupo de niños quechuas, se tiene, por una parte, que una minoría de casos -17%- obtiene 5 puntos y de otro lado, el mayor número de casos -50%- presenta una actuación deficiente que no

CUADRO No.10
Rendimiento global por grupo.

PROMEDIO FINAL	BUENO de 5 a 5.1	REGULAR de 4 a 4.9	DEFICIENTE de 3.5 a 3.9	TOTAL
Gr. Aymara	-	75%	25%	100%
Gr. Quechua	17%	33%	50%	100%
Gr. Mestizo	-	83%	17%	100%

CUADRO No.11
Frecuencia anual de plazos por materia.

GRUPOS	ESCR.	LENG.	LECT.	MAT.	C.NATS.	EST.S.	ACTIVS.	MAN.
Gr. Aym.	31%	15%	25%	43%	-	-	-	6%
Gr. Quech.	52%	29%	42%	48%	6%	4%	10%	-
Gr. Mest.	21%	12%	16%	23%	-	2%	2%	-
Gr. TOTAL:	35%	19%	28%	37%				

alcanza los 4 puntos de promedio final. Es decir, en el grupo quechua se reunen los extremos, niños con bueno y deficiente aprovechamiento escolar.

Es importante puntualizar que no calificamos este nivel de rendimiento con la denominación "dificultades de aprendizaje" porque esos términos nos remiten a un estereotipo cultural, es decir, a un modelo rígido que sanciona a aquellos que se salen de los límites de lo considerado, el aprendizaje normal. Existen patrones de aprendizaje socialmente definidos por la cultura dominante, que ponen como referente al niño considerado normal de acuerdo a ellos, para calificar como trastorno la conducta de aprendizaje de otros niños.

Entonces se hace necesario deslindar dos situaciones muy diferentes que generalmente se confunden y se atribuyen al alumno. Cuando el niño que no logra un aprendizaje adecuado presenta algún problema (perturbaciones neurológicas, deficiencias sensoriales, etc.) considerado excusable por la cultura dominante, la actitud de la escuela es colaborar a vencer su dificultad. Empero sucede algo distinto cuando aquella no ha previsto otras causas, cuando son los contenidos de la enseñanza los que constituyen un problema para el niño al plantearle

realidades alienantes, ajenas al marco en el que se desarrolla su experiencia, en este caso la escuela, desconociendo su participación en el surgimiento del problema, continua atribuyendo al niño toda la culpabilidad del fracaso escolar.

De este modo preferimos definir el fenómeno investigado como una situación de aprendizaje, situación caracterizable por el enfrentamiento entre una población de niños con características étnicas específicas, que emplean la variedad popular del castellano y de otra parte la escuela que ignorando esta realidad impone la utilización del castellano culto.

En el cuadro No.11 se puede observar que el mayor número de aplazos se presenta en las asignaturas de lectura, escritura, lenguaje y matemáticas y no así en Ciencias Naturales, Estudios Sociales, Actividades Manuales y las demás denominadas ramos técnicos en las cuales los aplazos son inexistentes. Es decir que los niños, con diferencias al interior de cada grupo, muestran mayores problemas en la asimilación de contenidos escolares, en el primer bloque de materias mencionado, las mismas que se consideran las más importantes en primero básico, por ser el objetivo del curso la iniciación en el aprendizaje de la lecto- escritura, y la interiorización de los patrones abstractos de dos

RUNAYAY

CUADRO No.12
Factores sociales de adaptación al aula.

		AYMARA	QUECHUA	MESTIZO
Adaptación inicial	fácil	75%	25%	50%
a la experiencia escolar	dificul.	25%	75%	50%
Relación inicial	adecuada	86%	58%	67%
con la maestra	Problemát.	13%	42%	33%
Relación actual	adecuada	100%	67%	100%
con la maestra	Problemát.	-	33%	-
Relación con	sociable	75%	58%	67%
los compañeros	retraido	25%	42%	33%

CUADRO No.13
Factores psicopedagogicos de adaptación al aula

		AYMARA	QUECHUA	MESTIZO
Interés en el	si	100%	58%	75%
aprendizaje	no	-	42%	25%
Atención en	si	50%	17%	50%
clases	no	50%	83%	50%
Ritmo del	Lento	25%	75%	33%
Aprendizaje	Normal	62%	17%	50%
	Rápido	13%	8%	17%
Captación de	fácil	75%	17%	58%
lo transmitido	dificult.	25%	83%	42%
Retención de	fácil	75%	25%	67%
lo aprendido	Dificult.	25%	75%	33%

operaciones aritméticas básicas (suma y resta).

La mayor frecuencia de aplazos a nivel general en tales asignaturas tiene relación con el pasaje problemático para el niño de la utilización del lenguaje popular al lenguaje "culto" y normativo de la escuela: lectura atañe exclusivamente al ejercicio de la lectura que el niño realiza en el libro destinado a ello; escritura se desarrolla a través de dictados que se efectúan en base a las palabras generadoras del libro de lectura y más adelante tomando algunos temas como la familia, la escuela, etc. Lenguaje está encaminado a la ampliación del vocabulario, teniendo como marco el léxico propio del castellano estándar.

Entonces el nivel de aprovechamiento escolar del curso que es bajo no corresponde a una dificultad para aprender atribuible al niño. Si

éste encuentra dificultades vienen a ser el efecto de la incapacidad de la escuela para enseñar, pues al desconocer totalmente las características del grupo social en el que actúa no puede desarrollar estrategias adecuadas a sus particularidades.

3. Aprendizaje y Etnicidad.

3.1 Grupo Aymara.

Los cuadros No. 12 y 13 muestran muy claramente que la mayoría de niños aymaras realizó una adaptación social satisfactoria en el medio escolar tanto a nivel de su grupo de pares como en la interacción con la maestra, y así mismo logró una buena adaptación en relación a los aspectos psicopedagógicos.

Los datos muestran que el grupo aymara posee gran capacidad para enfrentar la experien-

cia nueva y adversa que constituye la escuela y para adaptarse a ella, aventajando, en este sentido, tanto al grupo quechua como al mestizo.

La particularidad hallada, al ser algo común a la mayoría de los niños aymaras, nos remite al grupo cultural del que forman parte, esto es, al grupo de migrantes aymaras. Como ya expusimos, algunos rasgos distintos de la familia migrante aymara son: la migración familiar, la estabilidad de la pareja, la mayor persistencia de la religión tradicional, la permanencia de formas culturales propias de esperar y educar a los hijos, etc, aspectos que implican el mantenimiento demodos de vida originarios y una mayor consistencia como grupo cultural, que está relacionada con una historia en la que la etnia aymara se muestra unificada y cohesionada. Es decir, que en este grupo a diferencia del quechua existe una tendencia a mantener en el ámbito urbano elementos constitutivos de su identidad aymara, lo que supone mayor fortaleza de la etnia aymara frente a la migración. Inferimos que esta característica del grupo migrante aymara determina a nivel psíquico estabilidad y equilibrio afectivo en los niños. Existe una "lógica migratoria" (19) en el grupo ligada a una mayor consciencia de identidad cultural, que lleva consigo una preparación para el enfrentamiento con lo diverso, determinando en los niños una disposición para la adquisición de códigos nuevos, y brindándoles mayores posibilidades de adaptación al mundo escolar.

Pero esta actitud producida en los niños no puede anular la dificultad que representa la enseñanza escolar que ignora su particularidad étnica y lingüística, explicando ello que las notas de los niños no sobrepasan los 4.9 puntos. Cuando a los obstáculos que genera la enseñanza en sí misma se añaden problemas provenientes de los niños, como por ejemplo conflictos afectivos, se produce lo que sí podemos denominar dificultades de aprendizaje, tal como sucede en el 25% de los casos de este grupo que manifiestan un rendimiento deficiente, no llegando a superar 3.9 de promedio final.

3.2 Grupo Quechua.

A diferencia de lo observado en los niños aymaras, vemos en el cuadro de factores sociales

que gran parte del grupo tuvo problemas de adaptación al empezar la experiencia escolar. En la relación inicial y posterior con la maestra así como en la interacción con los compañeros un porcentaje de niños no superior al 50% presentó dificultades. Estas cifras, sin embargo son significativas al ser superiores a las halladas en los otros dos grupos, ellas vienen a ser expresiones de la tendencia general de los niños quechuas a constituir el grupo más conflictivo de los tres. Corroborando esta afirmación se aprecia a través del Cuadro de Factores psicopedagógicos que gran porcentaje de niños quechuas tuvo problemas para asimilar los contenidos escolares.

Las particularidades que muestra este grupo cultural en la escuela son claramente distintas a las encontradas en los niños aymaras y mestizos. Se aprecia en ellos una capacidad precaria para adecuarse al mundo escolar y escasa disponibilidad para simular los contenidos de la enseñanza. Es posible explicar esta falta de energía para integrar lo nuevo a su experiencia, por la inestabilidad psíquica que caracteriza al grupo, en efecto, en el 62% de niños existen trastornos afectivos. A su vez el desequilibrio a nivel psíquico desencadena y agudiza la patología relacionada con organicidad cerebral, encontrada en el 75% de casos.

El hecho de que la mayor parte de casos con problemas afectivos esté concentrada aquí, expresa algo del grupo quechua en conjunto y está relacionada con las características que manifiesta como grupo cultural, claramente diferentes a las observadas en los restantes: el grupo se halla en pleno proceso de asimilación de modos de vida y valores de la sociedad nacional. Se reúnen aquí el mayor número de analfabetos y junto a ellos sujetos que han alcanzado un grado avanzado de instrucción. Se observa una fuerte tendencia a la adopción de la religión evangélica. Se encuentra bastante inestabilidad en la relación conyugal, y finalmente una propensión a incorporar formas occidentales de esperar y criar a los niños.

Los datos expuestos muestran al grupo disperso conteniendo en su interior tendencias diversas. La falta de cohesión, de identidad grupal tiene relación, como vimos más adelante, con un proceso acelerado de mestizaje ex-

plicable en función de su historia. Hallamos una relación entre las características culturales que presenta el grupo migrante quechua y la inestabilidad psíquica que caracteriza a la mayoría de los niños, aspecto que determina una menor capacidad para hacer frente a las exigencias que plantea la escuela.

Precisemos la relación que se establece entre el niño quechua y la instrucción escolar: vemos que la mayor parte de los niños llegan ya a la escuela con trastornos que pueden entorpecer su aprendizaje, siendo estos de índole afectiva, orgánica o una combinación de ambos, es decir, con sus posibilidades de adaptación mermadas y que la institución, con el planteamiento erróneo que desarrolla, desajustando completamente a sus particularidades y problemas, es un factor que contribuye a ahondar sus dificultades, brindándoles escasas posibilidades de salir adelante.

El cúmulo de obstáculos que debe enfrentar el niño quechua, permite comprender que su nivel de rendimiento escolar sea tan bajo (cfr. Cuadro No.10), existiendo en este caso dificultades de aprendizaje entendidas como una convergencia de problemas provenientes del niño y de la escuela.

3.3 Grupo Mestizo.

En este grupo observamos (cfr. Cuadro No.12) que los niños que presentaron problemas de adaptación al ambiente escolar, en la relación inicial con la maestra y con los compañeros, los mismos que constituyen en todos los casos una minoría, coinciden con aquellos que confrontaban conflictos afectivos.

En cuanto se refiere a los factores psicopedagógicos, en la mayor parte de los ítems el grupo muestra adecuación al trabajo de aula, los casos que tuvieron dificultades coinciden nuevamente en parte con los niños perturbados afectivamente.

Veamos que los niños mestizos tienen en general posibilidades para hacer frente a las experiencias que ofrece la escuela. Salvo aquellos casos con problemas afectivos que son una minoría (23% Cuadro No.5), existe en ellos una energía dirigida a la integración y elaboración de los contenidos escolares.

Por las características que presentan las familias de este grupo -nivel de instrucción elevado, trabajo estable de los padres-, inferimos que se trata de personas más integradas al estilo de vida urbano-criollo-occidental, sin embargo vemos, a través del nivel de aprovechamiento de los niños, que ésta mayor participación no implica la superación de la distancia existente en relación al lenguaje "culto" y normativo de la escuela.

Más que el hecho anterior, comprensible al estar ubicadas las familias mestizas en un sector periférico, lo significativo es que los niños aymaras hayan logrado un rendimiento similar al de los niños mestizos.

Pensamos que sólo aparentemente el aprovechamiento de los niños aymaras y mestizos es semejante, pues en realidad subyace una actitud diferente a ambos desempeños. Si tomamos en cuenta que la familia migrante aymara mantiene elementos propios de su cultura y que sus integrantes adultos presentan el grado de escolaridad más bajo de los tres grupos, veremos que está más distante de la cultura urbana dominante, y que, por tanto, el esfuerzo que deben desplegar los niños aymaras para adecuarse a las características de la enseñanza es mayor. Esto permite suponer que los niños aymaras disponen de una gran fortaleza, aspecto componente de la "lógica migratoria" de su grupo, que les permite enfrentar las experiencias de la escuela. En cambio lo que estaría por detrás del nivel de rendimiento de los niños mestizos, es una mayor cercanía y participación del grupo al que pertenecen en la ideología dominante.

CONCLUSIONES

A través del análisis realizado emergió la dinámica de la interrelación entre los aspectos orgánico-cerebrales, psicológicos, lingüísticos y antropológicos que participan en la situación de aprendizaje analizada. Al tomar en cuenta todos estos factores nos hemos aproximado a la complejidad de la experiencia escolar de niños de la periferia provenientes de grupos étnicos-sociales diversos.

Discriminamos: por una parte la

neurológicos u otros, logran adecuarse a las exigencias de la institución escolar, pese a las dificultades que encuentran en la enseñanza misma, es decir, poseen fortaleza para superar la experiencia adversa que representa la escuela, pero tal fortaleza proviene en última instancia del factor étnico-social.

En cuanto a los factores intelectuales, no consideramos haber accedido al conocimiento de la inteligencia de los niños estudiados, pues al pertenecer a grupos migrantes campesinos reproducen formas de estructuración de la inteligencia correspondientes a los grupos culturales quechua y aymara. Dichas formas de pensamiento y los procesos de desestructuración y reestructuración que se producen en ellas, en contacto con lo urbano-occidental, no han sido aun objeto de estudio y por tanto tales fenómenos son desconocidos para nosotros.

Por consiguiente la WISC, sólo permite determinar que los tres grupos de niños poseen en medida suficiente las habilidades intelectuales más valoradas por la cultura occidental, como ser capacidad analítico-sintética, capacidad de abstracción y razonamiento aritmético.

El hecho de que los niños quechuas obtengan los puntajes equivalentes más bajos de los tres grupos en los subtests que miden tales

habilidades mentales, no obstante provenir de familias más aculturadas que el grupo aymara, se explica por la mayor frecuencia de problemas orgánico-cerebrales hallada en este grupo, que repercute negativamente en el despliegue de las mismas.

Empero el llegar a este resultado es posible solamente a partir de la puesta entre comillas del valor cuantitativo del CI. y de la delimitación rigurosa del peso cultural-occidental de cada uno de los subtests. En cuanto a las diferencias en el CI. de los tres grupos de niños viene a expresar su grado de cercanía a la ideología y forma de vida occidentales, es decir, refleja la intensidad de la aculturación del grupo cultural al que pertenecen.

En relación a la intención de determinar la interrelación dinámica de todos los factores investigados, encontramos que existe una subordinación de los aspectos orgánicos, afectivos e intelectuales, a la dimensión étnico-social de los niños periféricos en su adaptación al ambiente escolar. Subordinación que de ningún modo debe ser entendida como una relación directa de causa a efecto, sino tomando en cuenta que la realidad es una unidad estructurada, en la cual lo orgánico, lo afectivo y lo social se realizan en un acto total, y donde lo psicológico es sólo una traducción a nivel del psiquismo individual de una estructura sociológica (21).

NOTAS

1. DEVEREUX, George, De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento, Ed. Siglo XXI, México, 1977.
2. BASTIDE, Roger, El prójimo y el extraño, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 1973.
3. KOPPITZ, Elizabeth, El test Guestáltico Visomotor para niños, Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1976.
4. Cfr., Lenguaje normativo y castellano popular del presente artículo.
5. Este último aspecto no será desarrollado en el presente artículo, pues su exposición excedería los límites del mismo.
6. IESE, Resultados preliminares de la encuesta por enumeración completa, zona 25, mecanografiado IESE-UMSS, Cochabamba, 1985, Cuadro No.5.
7. RIVERA Alberto, Pobladores Urbanos Villa Alto Cochabamba, manuscrito inédito.
8. LARSON, Brooke, Explotación agraria y resistencia campesina: cinco ensayos históricos sobre Cochabamba (Siglos XVI-XIX) Ed. CERES, La Paz, 1981.
9. WACHTEL, Nathan, "Los mitos del valle de Cochabamba: la política de colonización de Wayna Capac", en Historia Boliviana I/1, Cochabamba, 1981.
10. Actualmente en Cochabamba, sólo el 36.5% de la población es monolingüe castellano. Después de la reforma agraria, el número de bilingües castellano/quechua se ha incrementado tanto en términos relativos como absolutos. En Albo X., Lengua y Sociedad en Bolivia, Proyecto INE-Naciones Unidas, La Paz, 1976.
11. Cfr., MICHENOT E., "Bilingüismo y Educación", en Boletín FACES No.5, Taller de Tesis, UMSS, 1984. pág.53.
12. Ibid., pág. 59.
13. Cfr., Ibid., págs.51-55.
14. Relato de una niña aymara frente a la lámina I del C.A.T.-A.
15. Cfr., Condarco de Duchén A. y L. Condarco de la Quintana, Alborada, Eds. Condarco, La Paz, 1971.
16. "Enseñanza Normativa y Castellano Popular", en Cuaderno de Trabajo No.3, Taller de Lingüística del Centro Portales, 1979, pág.5.
17. Remitimos al lector a los trabajos producidos por el Taller de Lingüística de Portales en Parotani los años 1978 a 1980.
18. Se toma como referencia la escala valorativa de la libreta escolar.
19. CALZAVARINI, Lorenzo, Comunicación personal.
20. MICHENOT E., "Bilingüismo y Educación", Boletín FACES No.5. UMSS, 1984, pág.65.
21. Cfr., LEVI-STRAUSS C., "Introducción a la obra de M. Mauss", en Mauss, Sociología y Antropología, Ed. Tecnos S.A., Madrid, 1979, págs.16-27.

- La fiesta de la papa

TESTIMONIOS

LA FIESTA DE LA PAPA

(Entre los Krahó)

Iosu Gallarreta Ariño

En el centro del mundo

Me hacen creer las luciérnagas que, en esta hora del atardecer son estrellas fugaces; las demás, escasas, igualmente parecen fugaces, queriendo permanecer firmes están guiñando su presencia para quienes en este momento observamos quietos, en silencio, formando el círculo ritual dentro del círculo del patio, del círculo de la aldea, del círculo que es el mundo.

Es esta la hora en que todo se precipita, comenzando por el sol, se ponen en movimiento cascavel y jaracucu (1) cazando con sigilo, en las lagunas hacen hervir el agua los peces con sus saltos; solamente los hombres han paralizado su actividad, reuniendo en este momento crucial de división, la fuerza de sus dos mitades para que la unidad tome cuenta nuevamente del mundo; Katamiye, el partido del agua y el poniente, mirando al sol rojo que se va, Wakamiye, la mitad de la estación seca y el amanecer, mirando a los otros mundos que luchan por nacer, donde algunos héroes habitan y desde donde, a veces, han regresado, es donde miro yo. Rostros graves, como tallados en madera, fijan su mirada en el horizonte, sólo los hombres ocupan ahora el centro del mundo que es este patio, avanza la noche calmamente, ya no está el mundo dividido en dos mitades, la oscuridad va ocupándolo, han nacido las estrellas iluminando debilmente el ká (2) donde estamos, el mundo se ha unido de nuevo y los hombres nos dispersamos por todo él, ya no es necesario que las mitades se junten, ha recuperado el equilibrio.

Charlan los hombres decidiendo los preparativos necesarios para la fiesta de la papa, se reparten los trabajos y son nombradas parejas de mensajeros para convidar otras aldeas. Habiendo ultimado todo, un grito, que naciendo bajo va aumentando de intensidad y es rematado con otros dos breves y fuertes, marca el fin de la reunión. Nos dispersamos por las calles radiales que van hasta el krikatí (3) donde las mujeres se ocupan de acarrear agua o niños, cocinan o abandonan algún cesto a medio hacer por que ya la noche demanda otra actividad.

El cielo ha ganado los ojos de los hombres; sentados en los troncos que cierran la entrada de la casa a los chanchos, Hohote (4) y yo miramos larga y quedamente tratando de descubrir los satélites que los Kupén (5) colocan en el espacio dando monótonas vueltas cada día; me pregunta si hay gente dentro, cómo hace la luz, qué cosas llevan allá los Kupén, para qué da tantas vueltas cada día, lo que comen y cuando viéndolo yo tan interesado por las técnicas de la civilización le digo que no es cosa buena porque destruyen muchas cosas para construir esas máquinas, se contesta: "Não e ruim, não, Krahó faiz tempo que foi nas estrelas" (No es malo, no, los krahó hace tiempo que fueron a las estrellas).

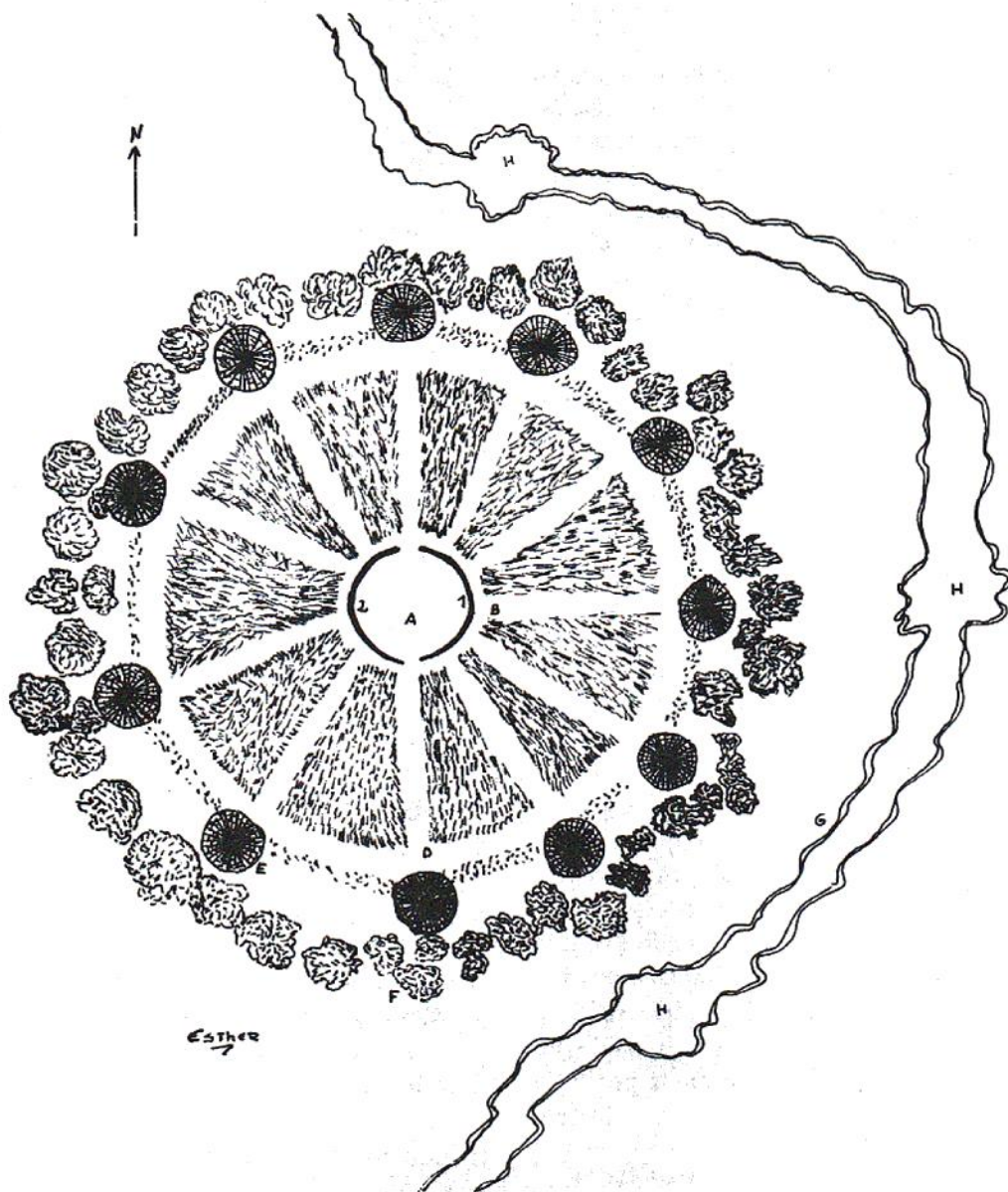
Me quedo callado, pensando, recordando el mito que narra la subida de Túlkren (6) a las estrellas sostenido por las alas de muchos buitres; sabiendo que cada noche cada persona acá viaja hasta diferentes lugares del espacio que ve e imagina, concentrándose en un grupo de estrellas, caminando por la vía láctea, o contando las historias del planeta que refiere, las que ha oído de los mayores y las que uno mismo va

RUNAYAY

urdiendo, con fina trama, noche tras noche, al calor de los sueños.

Nos quedamos junto al fuego esperando que la comida esté lista, no conviene alejarse en este momento porque nadie guarda comida para los ausentes, no importa en qué fuego esperes comer, puede ser en el de cualquier familia de la aldea, comes donde te queda más cerca pero, eso sí, debes estar presente en el momento justo que, por otra parte, nadie sabe cuando va a ser porque no hay hora para las comidas; esto depende de la disponibilidad y la buena voluntad de las mujeres, así que mejor esperar el tiempo necesario conversando o tejiendo algún objeto de paja mientras llega el momento de comer.

En la casa de mi keti (7) ya hemos cenado, todos de la misma olla, sosteniendo la comida con los cuatro dedos más largos y empujándola, hacia dentro de la boca, con el pulgar; ha consistido en camote, poroto, arroz y harina de yuca, también un pedazo de charque. Habiendo terminado, junto a mi "ikrá" (8) he salido hacia la casa de Koiamé (9), que mañana va a partir como mensajero hacia la aldea Marasunduva; hemos conversado sobre la fiesta y las posibilidades que hay de que venga mucha gente. Han salido a relucir las enemistades más recientes con su cola de solidaridades interfamiliares; hablar de este tema es todo un juego especulativo en el que nadie puede estar seguro



LA FIESTA DE LA PAPA

de lo que dice. De este modo nos hemos entretenido un buen rato pensando y contrapensando hasta que la balanza se ha roto de cansancio, así que nos hemos ido a dormir.

Los jóvenes de clase de edad "menoronú", es decir los adolescentes aún solteros, no dormimos dentro de las casas sino en el patio sobre las esteras de paja de la palmera burití (10); yo me incluyo aquí porque no soy casado aunque teniendo en cuenta la edad, 27 años, ya debería estarlo y pertenecer a la clase de edad de los padres con hijos. Es una suerte dormir en el patio porque en él suceden las cosas más interesantes. Hoy habiendo dormido un poquito, hemos comenzado a escuchar el maracá de Baú el Cantador, poco después el mismo ha comenzado a cantar siguiendo el ritmo, las mujeres han ido llegando de todos los puntos de la aldea, cada una por su calle, enganchadas por la música, algunas cargando sus hijitos, otras solas, para colocarse en fila, hombro con hombro, formando un hermoso coro nocturno que ya no nos ha dejado dormir. Tumbados, dormitando, hemos escuchado su bello canto preparatorio para la fiesta, durante toda la noche, hasta el amanecer, ha cantado el cantador recorriendo sin cesar, de un extremo a otro, la fila de mujeres, iniciando las canciones o las estrofas, blandiendo incansable el maracá (11).

Con la vista fija en la bóveda celeste y ese fondo musical he sentido un temblor que recorría todo mi cuerpo, poco después he sentido el frío que precede al amanecer casi al mismo tiempo en que amarrado por un cobertor, sin poder ver a quienes me cargaban en hombros, aun imaginando quienes eran, me han llevado hasta el río para tomar baño. Con cobertor incluido me han arrojado al agua, yendo el resto atrás, una vez adentro hemos luchado, por parejas, para ver quién consigue derribar al compañero de espaldas, nos hemos perseguido y empujado hasta entrar en calor, ya cansados decidimos volver al patio para hacer un fuego donde calentarnos. Comienza a clarear, las mujeres, han dejado de cantar, están regresando a sus casas mientras Baú se acerca al fuego donde se van juntando los hombres de la aldea, preparados para asistir ritualmente a un nuevo amanecer. Vuelven a formar el círculo las dos mitades, cada hombre ocupando el puesto que le

corresponde atendiendo al grado de parentesco que le viene dado por su nombre. En la posterior reunión, que cada día sigue a esta ceremonia en la salida y puesta del sol, se dan las últimas consignas a los mensajeros que viajan hoy después de la carrera de troncos. Encerrada la asamblea con los gritos rituales, salimos los hombres de las dos mitades fuera de la aldea, caminando en fila india, hacia el lugar donde están preparados los troncos de burití.

Por el camino, a partir de una determinada distancia, van quedando al margen parejas con un hombre de cada mitad situado a ambos lados de la senda. Colocados a lo largo del camino que han de recorrer los troncos, solamente dos parejas, representando Wakamiye y Katamiye llegan hasta el lugar de inicio donde esperan los troncos en posición vertical. Resulta difícil, para mí, calcular el peso, pero con seguridad cada uno de ellos sobrepasa los 100 kilos. Entre los hombres, de cada mitad, se ayudan para cargar el cilindro de madera a los hombros de uno de ellos; una vez cargado, inmediatamente, comienzan la carrera y los gritos de ánimo, a un ritmo veloz, hasta tal punto que, aún sin ir cargado, resulta costoso no quedar rezagado. Van avanzando los troncos con rapidez debido a que continuamente van pasando a hombros de quienes se han ido distribuyendo a lo largo del camino. Los que ya han cargado continúan corriendo detrás preparados para sustituir de nuevo en los últimos trechos donde ya no hay nadie de relevo.

En la entrada de la aldea las mujeres, niños y algunos viejos esperan la llegada; también las mujeres efectúan sus carreras con troncos un poco menos pesados pero, de cualquier manera, pocos hombres de las ciudades podrían correr tanto como ellas. Se va alternando la cabeza de la carrera entre Wakamiye y Katamiye pero es ahora, en la entrada a la aldea, cuando los más fuertes van a demostrar que son ellos los merecedores del cinto de corredor; consiste en una banda tejida de algodón, con dibujos geométricos, teñida con achiote, de la cual cuelgan unos cordones de mostacilla colorida, antiguamente tiririca (12), finalizadas en una especie de campanillas recortadas en la parte más angosta de las calabazas (tutumás) que al entrechocar durante la carrera

producen un sonido característico.

Entran los troncos en el círculo de la aldea, se está entronizando así el principal símbolo civilizatorio de la cultura Krahó que es el buriti; con esta palmera se fabrican los techos y paredes de las casas, las cuerdas, los cestos y moocós (13) esteras para dormir, abanadores para el fuego, cintas de adorno para la cabeza, el coco sirve como alimento, extraen su aceite, con las ramas fabrican cajitas para guardar plumas,...Este es el significado de la carrera, la domesticación del mundo caótico, allá afuera, trayéndolo al interior de la sociedad organizada donde será transformado en objetos culturales necesarios para la vida comunitaria. Cada mañana la carrera se repite como primera actividad del día, los troncos habiendo entrado en la aldea efectúan una vuelta dentro de ella, por el camino krikatí, para después completada, entrar por uno de los caminos radiales hasta el ká, donde son depositados considerando terminada la carrera en ese momento.

Ya los hombres están relajados, en el centro, comentando la carrera y haciendo bromas; no se comenta el hecho de quién ha ganado o perdido, considerado algo irrelevante, sino el comportamiento de cada uno, las dificultades e incidentes que han ido surgiendo. Charlando en grupitos nos dirigimos al río para tomar baño, el segundo para mí hoy sin haber llegado a las 7 de la mañana. Estando en el agua Nhorré (14) ha traído unas hojas para frotar en las piernas, me ha invitado a pasarlas para que me fortalezca y pueda ser un buen corredor; Penó (15) ha advertido el glande de mi pene descubierto y me ha hecho saber que estaba desnudo; avergonzado, lo he tapado; aun no teniendo ninguna prenda encima, ahora, con el glande cubierto, estoy vestido. Afortunadamente no había mujeres, contra lo acostumbrado, porque hubiera considerado una grosería provocarlas o "invitarlas" de ese modo delante de mucha gente.

Cerca del medio día han llegado los hombres de la FUNAI (Fundación Nacional del Indio), trayendo sal, arroz y poroto. Pertenecen al puesto que el órgano tiene en la aldea Santa Cruz. En nuestra aldea, Xupé, no se acepta la presencia permanente de los funcionarios ya que ha sido desarrollada una firme conciencia

política a través del trabajo del CTI (Comisión de Trabajo Indígena). soportar el flagelo de la máquina burocrática estatal es algo directamente imposible, basado su funcionamiento en la mentira, soborno, estafa de fondos, violaciones y encubrimiento de asesinatos sufridos por lo propios pueblos nativos. Sus frentes de contacto con naciones que no habían conocido al blanco han supuesto, en muchos casos, el exterminio para estos pueblos de ahí que para ellos las siglas tengan otro significado: Funeraria Nacional del Indio.

Continúan haciendo tentativas para establecer, de nuevo, el puesto aquí a través de sobornos con comida, amenazas, etc. Hace pocas semanas llegó la noticia, desde la aldea Pedra Branca, de una violación por parte del Superintendente del órgano (máxima autoridad del Estado) en Goiânia, del delegado regional de Araquá y del jefe de puesto de dicha aldea, en la persona de una muchacha, Apinajé, que visitaba parientes en esta aldea Krahó. Llegaron echando caramelos al aire, en extremo ofensivo para los Krahó, y al cabo de un tiempo se despidieron para regresar después de media hora borrachos reclamando "la chica más linda de la aldea" para bailar, a quien invitaron a beber pinga (16) para después de emborracharla, violarla. En la sociedad Krahó no es delito tener relaciones con una muchacha que aún no "tenga dueño" pero el modo sórdido como en éste caso se llevó a cabo, más siendo desconocidos, exigía un pago que fue fijado en una vaca, una lata de kerosene (18 lts.) y unos trozos de tela, de los cuales solamente fueron pagados los dos últimos artículos. Ocurre que en esta aldea, siendo la mayor, no hay alimentos y siguen una política de total dependencia de la FUNAI, influyendo quizás en esta actitud el recuerdo de la masacre sufrida en 1946 con, aproximadamente, 150 muertos.

Los "regalos" que hoy han traído dan una idea de su catadura, el arroz con gorgojos, la sal húmeda mezclada con tierra y los porotos de un tipo que no tiene salida comercial en las ciudades. Con todo, el Parri (17) ha aceptado porque necesita ganar prestigio y hay urgencia de estos artículos. Su hermano Apyjy lo ha llamado para conversar mostrándole su descuerdo aún en el caso de que los productos fuesen de

LA FIESTA DE LA PAPA

buena calidad. El Parri ha quedado triste y he sentido pena por él, ya que en su calidad de dirigente necesita mostrar el máximo posible de generosidad para poder ser considerado un buen administrador, de forma que no va a quedarse con nada de lo recibido y todavía tiene que aguantar el recelo de los otros. La generosidad de los dirigentes, siempre temporales, tiene su contrapunto en la avaricia representada por los curadores que conocen cómo enfermar personas en venganza o de encargo, ellos gustan de acumular cosas y exigen siempre pago elevado por sus servicios, encarnan el polo opuesto a los ideales Krahó. Con los años van quedando más y más marginados y finalmente pueden ser muertos, acusados de causar muertes en personas inocentes de la aldea.

El viejo Penó, en medio de toda esta confusión, me ha dicho que quiere charlar conmigo, en la noche dice que me llamará. Un aspecto positivo en la visita de los Kupén han sido que no les han invitado a comer, mostrando así la distancia de la aldea respecto a ellos y lo que representan, esto supone que pasarán hambre hasta que lleguen al puesto donde, eso sí, se atacarán de todos los vicios imaginables, galletas, leche condensada, café, chocolates, etc. guardándose muy bien de compartirlos con las personas de la aldea, para esto viven en una casa de ladrillo, fuera del círculo comunal.

Al marcharse el personal de la FUNAI, una calma, aparente, ha tomado cuenta de la aldea; algunos han comenzado a limpiar las hierbas que van invadiendo el camino de la casa hasta el Ká, es una tarea que todos realizarán antes de la fiesta. Veo, también, que las mujeres preparan bolas de achiote extrayendo el colorante de las semillas cocinadas, para después aplicar los diseños rituales de cada partido humedeciendo las manos con saliva para pasarlas en las bolsas rojas y después en el cuerpo. Cada día el achiote se pasa por todo el cuerpo con fines medicinales preventivos, estéticos y contra los mosquitos; cuando se efectúa algún viaje, cacería, fiesta ritual, casamiento o entierro la pintura del cuerpo incluye el negro extraído del genipapo (18) con los dibujos que corresponden a la mitad en que el individuo está encuadrado así como al propósito con el cual se efectúan. Quien traiga frutos de genipapo en su

vuelta de las próximas cacerías podrá cambiarlos bien ya que no hay árboles de este tipo cerca de la aldea.

Durante la noche, mientras dormía dentro de la casa de mi keti por causa de la lluvia, me he despertado repentinamente sin saber el motivo y he salido afuera también sin saber por qué, no había lluvia y el cielo estaba despejado. Mientras observaba la silueta de la vegetación que rodea la aldea he visto que Koiname venía del Ká, cuando llega junto a mí dice que el viejo Penó está llamándome en el patio; me quedo sorprendido porque no recordaba, en absoluto, lo que me había dicho al medio día respecto a hablar conmigo así que me dirijo hacia el centro y allá lo encuentro sentado junto al fuego tan arrugado su cuerpo delgado, curtido por incontables soles, ágil todavía, no en vano recientemente ha matado un tigre, y cada día camina hasta la plantación y regresa, con su mujer, por el gusto de pasear, lo cual supone unos treinta km. de caminata.

En tono de reproche me pregunta el motivo de no haber aparecido antes; cuando ha comenzado a llamarme, respondo que no he escuchado, creyendo que habría gritado para avisar, y me contesta:

- "Krampn (19), tu dijiste que ibas a venir cuando te llamase y estas aquí pero debes prestar más atención cuando se te habla de lejos. Si no ¿cómo acudirás cuando te llame desde el monte? Acaso yo esté necesitando de tí".

He quedado impresionado y continuo tratando de alcanzar el significado exacto de sus palabras, pero quizás no tengan uno solo, sino varios. Este viejo sabe cosas que ni puedo sospechar, olvido mi sueño y lo escucho con unción, sabiendo que vidas de muchos siglos hablan por su boca:

Un indio vivía apartado con la mujer y siete hijos varones. El padre fue a cazar y los hermanos decidieron seducir a la madre. Convencieron al más pequeño que no quería. Cuando regresó el padre, éste contó lo ocurrido. Después de castigar a los hijos, se encerró en casa y la incendió transformándose luego en un gavián junto a su esposa.

Los hijos salieron con sus pertenencias y

pararon para beber agua en una laguna seca. Cavaron y el agua, aumentando rápidamente de volumen separó a los hermanos del más pequeño que tenía miedo de saltar. Un cocodrilo agarró al chiquito nadando y lo llevó al fondo, pero éste diciéndole que estaba con frío consiguió que lo sacara hasta la orilla del río. Una vez allí, engañándolo, se escapó mientras el cocodrilo lo seguía. Con ayuda de otros animales que escondían al chico conseguía escapar mientras lo insultaba: Miyti Tokohyti (cocodrilo, cara llena de corteza). Por último la mofeta (20) mata al cocodrilo con su mal olor y el pequeño se reúne con sus hermanos que estaban hospedados en la casa de ella.

Entonces decidieron vivir a la orilla de un gran río (vía láctea) colocándose cada uno en un lugar y el más pequeño atrás. Es por esto que las Krod're (Pléidades) no son almas, sino gente y cuando en junio se bañan producen el ruido de los truenos, desapareciendo y apareciendo al otro lado del cielo.

Así contó Penó, de modo resumido, la formación de ese grupo de estrellas añadiendo al final:

- La gente no vive solamente en este lado; esto te he contado para que sepas, sino en todo lugar.

II

Encuentro a Apyjy sentado al borde del agua después de haber colocado varios anzuelos, al ras del agua, sostenidos por varas, para capturar pintados; ha visto al jabuti (21) en la otra orilla y ésta cantando una canción que improvisa en ese momento:

Kappaaré, kapraaré	<i>El Jabuticito,</i>
Txoanakare, Toxoanakare	<i>en su Diente,</i>
Kavi Iwohvio	<i>Tiene Tiririca,</i>
Kavi Iwohvio	<i>El Jabuti</i>
Hi Kapra Na Am Teré	<i>Encima del palo</i>
Hi Kapra Na Am Teré	<i>Salta el agua.</i>

Quiero saber si vamos a realizar la tingijada (22) prevista y responde afirmativamente, porque necesitamos bastante comida para la fiesta, pero dice también que si lo hacemos en este

río los pescados nos pueden enfermar, por este motivo canta tratando de tranquilizar a los habitantes del río; en su opinión están raros, como asustados, y por este motivo considera preferible ir a otro lugar. Asiento porque ya varias veces ha demostrado un conocimiento especial sobre los seres de las aguas y hoy antes de poder afirmar ésto ha pasado toda la tarde, solo, observando minuciosamente cada detalle dentro y fuera del agua.

Al final de la tarde hemos deliberado sobre la propuesta de Apyjy habiéndose considerado oportuno cambiar de lugar. Aquí en el campamento las personas mantienen idénticas posiciones a las utilizadas en la aldea tanto para hacer los fuegos, y por tanto dormir, como para asistir a la puesta y salida del sol.

Koiame, Vitó, Pottí y Nhorré han traído los cipós que servirán para envenenar el agua, los han dejado amarrados en grandes haces para ser transportados de este modo hasta el lugar elegido, a unos diez km. del campamento. Junto con Apyjy y Krokrok salimos, después de cenar, hacia el río donde tendrá lugar la pesca colectiva; nuestro mayor experto en pesca quiere comprobar la inexistencia de impedimentos o contraindicaciones que puedan malograr el éxito final de la pesca. Caminamos charlando animadamente sin la tensión que acompaña al camino de una cacería. Llegamos a la parte del río donde existen unas lagunas próximas, de pequeño porte, que se llenan de agua en la época de lluvias permaneciendo todo el año con agua, aún soportando una pequeña disminución. Queremos comprobar si hay suficiente cantidad de peces dentro porque es un lugar ideal donde no se necesita efectuar el trabajo de represar el río.

Esperamos el momento en que el mutum (23) canta por segunda vez, ya que antes el barullo es muy grande en el agua y podemos tener una falsa impresión; interesa principalmente que haya peces de tamaño grande y esto se puede comprobar mejor más tarde. Aprovechamos para colocar unos anzuelos tanto en el río como en dos de las lagunas, para lo cual previamente hemos necesitado cazar unos insectos voladores que sirvan de señuelo ya que los tres saltamontes que traíamos resultaban insuficientes. Con éstos



cebos hemos pescado varias trafras (24) que a su vez sirven para atraer a los peces más grandes como pintado y pirarucú. Parece que en estos laguitos no hay demasiada pesca, salvo en uno de los extremos donde abundan árboles caídos dentro del agua y existe una pequeña isla. Seguramente la tingijada se llevará a cabo en el río de modo que necesitaremos trabajar duro. Levantamos los anzuelos al cabo de unas horas, junto con ellos salen cuatro pintados, un Kará y un aruaná mordido por las pirañas del que prácticamente solo queda la cabeza. Es un resultado medio decepcionante, más aún si le añadimos la pérdida de dos anzuelos. Con los peces ensartados en una horquilla emprendemos el regreso al campamento.

Es tan hermoso caminar en la noche con la luz de estos miles de mundos resaltando el camino que no siento sueño, ni el cansancio de un día que dentro de poco va a cumplir veinticuatro horas de actividad ininterrumpida. Tropiezo, a veces, por mantener la vista en las estrellas, pero es una fuerza demasiado poderosa como para olvidarla, no es extraño que en esta cultura pasemos tantas noches deambulando o simplemente despiertos contemplando la bóveda celeste. Entretenido por estos pensamientos choco, mientras caminamos en fila

india, con la espalda de Krokrok que se ha detenido súbitamente mientras señala una pared de piedra fuertemente iluminada por luz blanca. Apyjy grita asustado: ¡Mekaron! ¡Mekaron! (25) en tanto que yo trato de racionalizar diciendo que es la luz de la luna reflejada en la roca. En esto miramos al unísono hacia el satélite que se halla cubierto parcialmente por pequeños jirones de nube; de cualquier forma está comenzando el cuarto creciente y su luz es débil.

Antes que pueda volver mi vista hacia la roca, Apyjy, ya corre escapando como endemoniado, la piedra a continuar brillando, Krokrok y yo corremos también con todas nuestras fuerzas, un sudor frío corriendo a su vez, por la frente y la espalda, llamamos a Apyjy que continúa veloz sin hacernos caso, se rompe la horquilla donde iban ensartados los pescados pero no me vuelvo a recogerlos; sabemos que solamente saliendo a terreno limpio habrá alguna tranquilidad; a los mekarones les gusta el mato cerrado tanto como a los Krahó la sabana despejada.

Apyjy se ha perdido de vista y a mí me parece que en cada tronco de árbol seco puede aparecer un mekarón, el pavor nos hace ver espejismos por todo lado y ya no sé si, por acaso, hemos atravesado una aldea de imágenes; éste es

el significado de la palabra mekarón. A ellos les gusta construir sus casas en lugares oscuros de mucha mata, con agua en el interior del círculo, en lugar de fuera como los Krahó, les gusta molestar y no tienen ninguna regla de comportamiento, ni siquiera entre sí, vagabundean en la noche principalmente, puesto que cada persona, cuando duerme, deja salir su mekarón pudiendo saber por donde anduvo al despertar, cuando uno recuerda lo soñado. Son mekarones también las personas muertas, claro que un poco diferentes ya que viven en sus propias aldeas y, a veces, gustan vengarse de los vivos mientras que los otros muestran cosas lejanas, o por suceder, a las personas a quien pertenecen, advierten de peligros o suministran información acerca de plantas, animales u objetos donde han conseguido entrar. Mekarón es para una persona la imagen contraria, el responsable por sus acciones contradictorias, quien no está sujeto a las normas culturales, lo que permanece en el tiempo inalterable como una fotografía, el proveedor del conocimiento mágico. Son temidos porque pueden arrastrar a una persona hacia su mundo, antitético de lo que un Krahó entiende por civilización, hacia el caos, la oscuridad y la falta de vida.

Durante más de media hora hemos corrido sin descanso juntándonos ahora de nuevo; en pie, alertas todavía, vamos haciendo calmar el susto y el corazón. Nerviosos aún, las manos no consiguen asegurar con firmeza los objetos, mientras efectuamos el recuento de nuestras pertenencias. Hemos perdido los pescados, una linterna, un machete y una calabaza para transportar agua, pero nadie da mucha importancia a esto ante el peligro que hemos pasado de ser llevados por ellos. Ahora es necesario orientarnos de nuevo, para regresar al campamento, debido a que el miedo nos ha hecho correr en cualquier dirección; afortunadamente la noche es clara y el regreso no supone mayor dificultad.

Llegando a los fuegos todos se han despertado para escuchar el relato y han comenzado las cábalas acerca del camino a tomar mañana para llegar a las lagunas evitando la más mínima posibilidad de atravesar tan peligroso territorio a pesar que durante el día es difícil tener un encuentro de esta naturaleza. Creo que nadie ha dormido en lo que resta de noche; al-

gunos nos hemos echado con los ojos brillando como luciérnagas; otros, sentados junto al fuego, han continuado charlando hasta el amanecer, solamente algunos de los niños más pequeñitos han conseguido conciliar el sueño.

En la mañana el campamento ha quedado prácticamente abandonado ya que casi todos nos hemos encuadrado en la expedición de pesca o en la de caza que los jóvenes han organizado. Por un lado las mujeres, niños y cinco hombres, dos de ellos viejos, vamos a pescar; el resto de los hombres va a realizar una caza con fuego.

Durante el viaje, para mí de regreso, a las lagunas, el principal tema de conversación son los mekarones, lo cual me crea una aprehensión especialmente enojosa. Por fortuna los hombres nos hemos adelantado, excepto Penó, para avanzar sigilosamente y tratar de cazar alguna cosa para la comida. Las mujeres, caminando más despacio con los niños, van recogiendo raíces o plantas medicinales, miel, huevos, cocos; los niños más crecidos, con sus arcos pequeños, van ejercitándose flechando iguanas u otros posibles alimentos al tiempo que aprenden a distinguir con sus mamás y abuelas los usos de las plantas; cómo extraer el veneno para hacerlas comestibles, cuáles son las más nutritivas o cuáles las flores más dulces que utilizarán como golosina, así como a reconocer los distintos pájaros por su canto.

Nuestro intento de cacería no ha obtenido resultados concretos, creo que tampoco pusimos mucho interés porque en seguida hemos comenzado a charlar, aún habiendo visto un venado matado que ha salido corriendo; tenemos pocas flechas de caza, casi todas son de pesca, y nuestro pensamiento, creo, está más cerca del río que de los árboles. Ha pasado una bandada de loros, abandonando toda atención por el venado, comenzaron los Krahó a interpretar su conversación, medio en serio, medio en broma, mientras las aves volaban en círculos sobre nosotros. El asunto, aun siendo improvisado, me ha hecho recordar algunos relatos míticos sobre la creación; de todas formas los mitos y leyendas no son algo desconectado del acontecer diario sino, bien al contrario, se renuevan constantemente, enriqueciéndose o sustituyendo algunos elementos, de ahí que los mismo relatos varíen

LA FIESTA DE LA PAPA

dependiendo de la persona que los cuenta dentro de una aldea y mayor es la diferencia si pertenece a otra comunidad. En esta ocasión decían que los loros habían advertido a los peces para que se pusieran a salvo en un lugar escondido pero estaban dispuestos a revelar el escondite si les entregamos collares de tiririca. Cuando el viejo Pohí les ha hablado en su lengua, con toda perfección, ofreciendo discutir la cantidad de collares, han contestado que si se paraban a conversar los íbamos a flechar para agarrar sus plumas de modo que se han ido sin despedirse.

Haciendo risas acerca de este incidente esperamos la llegada de las mujeres que vienen cargando los cipós (26) y lo que hayan podido recoger en el camino. La sorpresa que nos traen es un hermoso tatú (27) capturado por lo chicos; decidimos asarlo junto con yuca y camote. Después de este aperitivo continuamos hasta el río donde, nada más llegar, se comienza la construcción de una presa clavando estacas que sostengan el ramaje y las hojas de palmera que van a impedir a los peces escapar, así como ayudar en la concentración del veneno. Es la parte más ingrata del trabajo pero igualmente lo realizamos con calma y buen humor. Finalizado el cierre subimos río arriba armados de largas varas para volver a descender golpeando ruidosamente la superficie del agua, obligando a los peces a bajar hacia el lugar donde ya están batiendo con palos los haces de cipós de forma que su savia vaya mezclándose con el agua. En una parte rasa del río, encima de la presa, se encuentran los pequeños con sus arcos a objeto de no permitir la salida de ningún pez.

Habiendo sacado todo el jugo venenoso, de color blancuzco, nos preparamos para flechar los peces de mayor tamaño que solamente quedan atontados, mientras las mujeres recogen los más pequeños en sus canastos de paja. Los niños varones también manejan hábilmente sus arcos y esto se convierte en una fiesta dada la abundancia de pescados que estamos recogiendo. Parece que no van a ser suficientes los cestos que las mujeres han confeccionado durante todo el día ayer, por lo que tendremos que dejar los de menor tamaño. Acabando de recoger todos los peces en la orilla hemos traído más hojas de burití para cargar todo lo que podamos aunque el problema reside en la falta de hombros y

cabezas para cargar, cada uno de los adultos, podemos con tres cestos, dos en los hombros y otro colgado de la frente.

Están pensando en abandonar lo sobrante; en mi ingenuidad siento pena creyendo que es desperdicio, matar por matar, hasta que me dicen: "¿acaso los otros animales no van a poder comer?". Callo, avergonzado por mi falta de capacidad para entender las relaciones de equilibrio en este eco-sistema. Antes de marcharnos ya han aparecido, buitres, gavilanes, colhereiros, tuiuis y otros pájaros menores a compartir nuestra mesa; realmente impresiona este festín con invitados tan variopintos en animada digestión, los niños gritan y ríen, los buitres disputan cada pedazo, hombres y mujeres charlamos, otros pajaritos esperan las sobras; no faltará algún cocodrilo que intente sacar partido de esta algarabía.

De regreso al campamento todavía los muchachos no han aparecido, lo cual es buena señal, esperamos reunir una buena cantidad de comida para poder obsequiar con generosidad a los visitantes de las otras comunidades y ganar de este modo prestigio, ante ellos, como aldea. Nos dedicamos a preparar un lugar con hojas de palmera babacú (28) donde pueda mantenerse fresco lo pescado hasta mañana, cuando lo hagamos secar. Anocheciendo se escuchan los avisos de llegada, salimos, los hombres, para saber lo que han cazado y ayudar en el transporte; éste es un signo de reconocimiento hacia quien vuelve de caza. Dos venados, cinco pacas, cuatro capiwaras, seis chanchos del monte, dos tatús y una serpiente cascabel se balancean en la espalda de los cazadores sujetos a la frente por tiras de embira, sus pieles vienen teñidas de rojo por el achiote con que los hombres han pintado su cuerpo ritualmente para la expedición. No menos de veinte kms. han caminado cargando este formidable peso además de sus arcos, escopetas, machetes y moocós pero llegan satisfechos, orgullosos, caminando ligero como si recién estuviesen partiendo.

Ojos en blanco, lengua afuera, la temida cascabel continúa imponiendo respeto aún ahora; dicen que por cada anillo en su cascabel se cuenta un año de vida, de ser cierto debe

tener ocho; tiemblo solamente de pensar en tropezar con ella enrollada ya que, en esa posición, puede dar un salto equivalente a la longitud de su cuerpo y éste debe tener unos dos y medio metros. Van siendo desollados rápidamente, evidenciando los Krahó un perfecto conocimiento de su anatomía; aparece un feto, en avanzado estado de gestación, dentro de una de los venados. Van dejando, poco a poco, de ser animales diferenciados para convertirse en pedazos de carne que por unos días nos harán salir de la dieta vegetariana; todo se aprovecha, excepto las pieles, incluyendo una generosa ración para los perros. Colocamos las cabezas en el río para que las pirañas acaben de limpiarlas, pudiendo después extraer los dientes y colmillos que servirán de adorno en los collares. Después de cenar comienza la narración de la cacería, contando cada uno su participación en ella, de modo que van haciendo individualmente su discurso ininterrumpido, demorando entre media y una hora para concluir cada relato. Van contando con tal prolijidad de detalles y utilizando figuras comparativas tan bellas que darían envidia a muchos escritores famosos.

Haciendo una síntesis de lo narrado, la cacería ha comenzado distribuyéndose los hombres en un gran círculo donde previamente marcaron varias puertas o salidas. El estudio de la dirección del viento y sus posibles cambios, es uno de los factores determinantes para el éxito de la empresa. Decidido el momento cada Krahó da fuego al pasto de la parte del círculo que le corresponde, vigila, por un tiempo, que el fuego no se apague y avance en la dirección correcta para que el cercado de llamas sea tal, sin fisuras que puedan quedar descontroladas por donde escapen los animales. Habiéndose certificado de esto corren hacia la salida que les corresponda, juntándose varios en cada una, esperando que los animales acorralados vayan saliendo, momento que es aprovechado para abatirlos. Resulta un tipo de cacería peligrosa por los repentinos cambios del viento que pueden encerrar también a los cazadores en el círculo de fuego. Si sumamos el calor propio del día al del fuego y añadimos el de las carreras que sin cesar tienen que efectuar para escapar del

fuego y perseguir a los animales podremos comprender la dureza de este tipo de caza; se lleva a cabo únicamente cuando es necesaria gran cantidad de alimentos, o con motivo de fiestas o celebraciones rituales que concentran muchas personas.

Mañana secaremos una parte de la carne, otra será salada y, probablemente, pasado mañana volvamos a la aldea. Nos dispersamos, cada uno a su fuego, para dormir, mientras algunos continúan conversando sobre las emociones vividas en la caza; quizás lo hagan durante toda la noche ya que la mera descripción del salto en el momento que el venado era alcanzado por el tiro puede demorar quince minutos para seguidamente comenzar la discusión sobre el tipo de nervio o músculo afectado pareciendo más cirujanos que cazadores.

III

Unos aquí, otros allá, dispersos estamos recogiendo semillas de tiririca para los collares de fiesta; pienso hacer uno de color negro brillante para regalar a mi pintoxoi (29), escojo las de tamaño mayor procurando distinguirlas del resto a través de sus envolturas protectoras; requiere concentración éste trabajo y en ello estamos todos afanados cuando se escucha, desgarrador, un grito infantil pocos metros más abajo donde los niños jugaban; al instante he salido, corriendo sin mirar por donde, olvidando mis pensamientos que fantaseaban sobre la fiesta, ocupada ya la mente por la imagen del niño xavante, de unos trece años, a quien la boa asfixió y tragó antes de que sus padres acertasen a llegar; la misma cobra que días después apareció muerta flotando en el río, cerca de Bara do Garcas, con el cuerpecito aún dentro de ella.

Corro, corro con la fuerza de la desesperación, corro sin sentir los espinos ni las ramas que golpean mi rostro; corro tropezando tambaleante hasta encontrar los llantos presos en el suelo de abundantes hojas por la telaraña de raíces, Kropukoi, de unos cuatro años, sangrando abundantemente de su cuello finito, tan delgadita ella, sus enormes ojos asustados

LA FIESTA DE LA PAPA

mirando la sangre que desliza por el pecho, van llegando Apyjy, su padre y los demás; Apyjy, viendo la herida de lejos, sin acabar de llegar, se ha desviado entrando por el mato en otra dirección, ha regresado en instantes con unas ramitas que va deshojando mientras corre, las ha aplicado en la herida presionando con su mano durante un largo tiempo, mientras abraza a su hijita y canta una canción parecida a una nana, con evidentes efectos sedantes, siendo al mismo tiempo una incautación especial para que la sangre y la vida dejen de fluir fuera del cuerpo de Kropukoi.

Hemos liberado el pie de las raíces, la sangre deja de salir y el silencio es convidado especial en esta escena, parando la sangre han cesado todos nuestros frenéticos movimientos, echada la niña, el resto en cucullas, solamente los pájaros entran y salen sin cesar, su canto suena con fuerza, ahora, tan variado, tranquiliza mi espíritu, algunos monos curiosos se acercan también, despacio, escrutando con atención y llamándose unos a otros, mostrando con sus largos brazos el cuadro de la manada de hombres agachados, allá abajo, en torno a su cría, preocupados y en silencio, tan indefensos deben aparecer a sus ojos los hombres ahora. No sangra más la herida, Apyjy es curador e incipiente cantador, una de las personas más divertidas de la aldea, hace gala de una creatividad inagotable, pescador sin igual, característica esta extraña a los Krahó, y cazador de tatús siguiendo la costumbre de que cada persona se especialice en un tipo de animal; viendo que el color vuelve al rostro de Kropukoi está haciendo una broma para romper el clima de tristeza:

- Los tatús han excavado entre las raíces, haciendo caer a mi hija, para vengarse por los tres que maté ayer.

Lo estoy mirando fijamente mientras el resto ríe descontraído, sonrío a su comentario pero no puedo dejar de pensar en el castigo que los Rompinos (30) de Kropukoi le han de aplicar cuando regrese a la aldea y sepan lo acontecido. Es considerada falta grave el hecho de que un hijo sienta dolor, especialmente si existe pérdida de sangre, se supone que con la sangre se pierde parte de la vida y de ello es culpado directamente el padre. Por esta razón entre los Krahó

existe el entierro secundario, efectuado después del primer entierro del cuerpo, cuando éste ya ha perdido toda su sangre y es, por tanto, considerado realmente muerto; en este segundo entierro se lavan y pintan finalmente los huesos para ser sepultados de nuevo. A Apyjy lo van a castigar duramente los parientes de la niña, y esto me hace pensar en el inmenso amor que los Krahó tienen por sus niños y en la actitud de los blancos a quienes ha visto pegar fuertemente a su hijo mientras se encontraba llorando después de sufrir una caída.

IV

Me han hecho desesperar tal cantidad de espinas chiquititas, en el pez eléctrico; rica es su carne, pero mis encias están acribilladas por invisibles punzadas que me recuerdan las flechas mágicas enviadas por un curador malvado cuando quiere hacer enfermar a una persona. Más aliviado ahora, termino comiendo un camote asado aconsejado por Diná (31) para arrastrar las últimas espinas que quedan en mi boca. Nos divertimos hablando alto, de un fuego familiar a otro, sobre el susto que nos ha dado el pez eléctrico; las mujeres hacen chistes acerca de un hombre con su pene convertido en este animal, nos reímos tanto que solamente nuestras carcajadas se escuchan en la selva, parecería como si el resto de los animales hubiesen callado para comprender el motivo de nuestra alegría.

En un momento, sorprendentemente, Nhorré se ha levantado alzando su moocó, ya listo, y ha salido sin decir nada, internándose en la noche incierta, lejos de la tranquilidad de las hogueras. Pregunto a Kupon, sentado junto a mí, el motivo de la salida de Nhorré: "Hoy ha visto caa, dice; esto me ha sorprendido porque no está llevando ninguna arma aparte del machete. He sentido un enorme deseo de acompañarlo y, sin pensar en otra cosa, salgo corriendo tras él, atravieso la luz anaranjada del campamento para entrar en la blanca de la noche estrellada, adornada, en una esquina por delgado hilo de luna que no empalidece la oscuridad, como ocurre cuando es grande y orgullosa. Es la noche preferida por los Krahó para cazar o contemplar "porque se ve más". Alcanzo a Nhorré y le pregunto si lo puedo acompañar; allá vamos, invitado por su sonrisa

sin palabras, no sé a donde, buscando un zorro en este laberinto de agua, plantas y animales.

Caminamos en silencio, largo tiempo, siguiendo un recorrido caprichoso en apariencia, pero que obedece al rastro del zorro. Los perros, adelante, también han enmudecido; en la salida cortamos una rama de sucupira (32) del tamaño del machete aproximadamente, acarreo este mientras Nhorré lleva la mini-borduna (33). La luna se ha elevado resuelta sobre la masa de vegetación alta que bordea el río, ya se ha escuchado el canto del mutum y ahora estamos agazapados entre las ramas de un árbol no muy alto, en un lugar limpio de árboles dispersos, a unos quinientos metros de la vegetación espesa; Nhorré me ha dicho que antes del canto del avestrúz la zorra saldrá, de modo que esperamos tranquilamente recostados en sendas ramas gruesas, sin movernos, escuchando los variadísimos cantos de sapos, unos como silbido, otros de tres gritos seguidos, más en forma de ronquido, también semejando catarata de notas y algunos esporádicos como cuando en las orquestas afinadas entra el fagot; cierro los ojos, abandonado a la música, tratando de no dormir arrullado por el canto, mi cabeza recostada en una horquilla de ramas, no puedo reclamar de esta cama improvisada; cuando abro los ojos veo a Nhorré, también recostado, sus ojos abiertos escrutando la frontera entre sabana y selva, observándolo siento mi flaqueza. Representamos la diferencia entre estar de excursión y estar viviendo realmente la cacería; me avergüenzo, continuo mirándolo tratando de imitar sus más mínimos gestos, quisiera saber lo que ahora esta pensando, por qué lugares del interior de la selva oscura vaga su imaginación, al mismo tiempo que controla cada rama que se mueve, cada brillo insólito en todo el campo que nuestra vista abarca. Ya ha cantado el avestrúz, pero seguimos sin ver nada; voy poniéndome nervioso a medida que el tiempo pasa creyendo que esa zorra ha desaparecido, seguro que ha olfateado nuestra presencia a pesar de los cuidadosos cálculos tomados antes de iniciar la espera. Voy distrayendo mi atención, cansado de tan larga demora procurando buscar distracciones y confiado en que mi compañero cumpla con nuestra obligación; definitivamente me siento inútil.

Mirando a otro lado y ocupado en estos

pensamientos solamente he podido escuchar el ruido de Nhorré cayendo al suelo, de modo que cuando he mirado al frente él ya estaba corriendo velozmente hacia la izquierda, no he visto el zorro, ni tiempo he tenido de calcular el salto, simplemente he caído de cualquier forma preocupado por no perder el bulto oscuro en que mi amigo se ha convertido. Corro con toda mi alma intentando que la distancia entre ambos no aumente, he perdido el temor a pisar alguna serpiente que antes me embargaba, corremos subiendo una pequeña ladera y esto hace que no haya perdido de vista aún al cazador, pero ya a mi corazón lo siento ridículamente pequeño, Nhorré va dando unos gritos agudos y breves, por veces sigo a los gritos, otras aparece la figura oscura, pero todavía no he visto a la zorra. Ahora ni veo, ni oigo; sigo corriendo en la dirección que se han perdido cuando escucho nuevamente mi nombre "Krampn", "Krampn", me acerco hasta el nido de termitas donde está oculto Nhorré y lo primero que veo es su ancha sonrisa de satisfacción, comparable a la de un niño cuando recibe de sus padres una cría de papagayo o de venado para que lo cuide. Me señala el lugar donde está el animal descansando, todos lo necesitamos y yo más que nadie; dice que es hembra cuando todavía no estoy seguro de que sea pura fantasía, trago aire por la boca como si de un momento a otro se fuese a acabar.

Mi amigo observa atentamente y sale corriendo de nuevo, junto a los perros, no puede dejar que la zorra descansa demasiado, voy tras él y ahora sí, entre el pasto, va serpenteando el animal, cambiando de dirección continuamente, esto es bueno para mí que, como cola de cometa, puedo correr en línea recta. Hemos entrado en una zona de árboles más cerrados, me pregunto cómo vamos a hacer para encontrarlo aquí, en éste laberinto de vegetación, pero lo mismo Nhorré corre sin dudar un instante; parecería que, de proponérselo, podría darle alcance con un poquito más de esfuerzo, realmente es increíble su velocidad, algo que solamente puede adquirirse corriendo cada día con esos troncos enormes sobre el hombro, en la primera hora de la mañana. Parece que la zorra ha subido a un árbol, mi amigo está subiendo también golpeando el tronco con su borduna para asustarla, aprovecho para descansar mientras contemplo la

LA FIESTA DE LA PAPA

escena, afortunadamente toda esta correría está a punto de acabar y podremos aprovechar las horas que aun restan hasta el amanecer para dormir un poquito. Va a descargar su borduna contra el animal cuando ¡Nó!, inesperadamente, ha dado un tremendo golpe contra la rama para hacerlo desequilibrar y caer; junto a mí, sobre unas hojas de bananera brava, ha caído, yo más sorprendido que él lo he visto alejarse velozmente al tiempo que el salto y grito de Nhorré han servido para que salga de mi estupefacción y comience de nuevo a correr desesperadamente entre los juncos, hojas de bananeras, árboles, arbustos y tierras semiempantanadas, correr, correr, correr, me siento tan anonadado como mi compañero Kraho satisfecho; para él es un juego emocionante que pone a prueba sus facultades tanto físicas como mentales; para mí además de una maravillosa experiencia queda la obligación de seguirlos si no quiero extraviarme en esta maraña vegetal desconocida.

Seguimos corriendo con breves intervalos de descanso en los que el Kraho estudia a su presa, a veces pronostica el lugar donde se va a esconder y acierto, existe una fusión extraordinaria, para mí, de pensamiento entre canino y humano. Estoy cansado, pero ya sólo siento, a cada momento algún detalle me sorprende en esta alucinante carrera. Nhorré da un gran rodeo para asustar a la zorra por detrás, da un grito potente para que salga hacia mí yo salgo corriendo hacia ella gritando también, agudamente como he aprendido en la aldea, no sabe qué hacer el animal y ensaya otras escapatorias, vamos tras él sin dejar de gritar. todos estamos cansados exhalando por nuestras bocas toda una noche de alocadas carreras, según me dice Nhorré la zorra babea, no sé donde habrá encontrado el indicio porque no hemos parado de correr, yo también lo haría si no hubiese tragado toda la saliva de mi boca, él, empero, se mantiene tranquilo como si todavía no hubiese comenzado la noche.

En el horizonte ya se perfila la silueta de los cerros coronada por un pálido azul. Nuestra presa se ha refugiado en un pequeño promontorio rocoso, vamos acercándonos uno por cada lado mientras la vemos avanzar hacia una pared vertical de donde no va a poder salir: según Nhorré va a esconderse en un pequeño hueco

que existe del otro lado y no puedo menos que admirarme por la estrategia de acorralamiento que ha usado; si quisiera podría ahora atar una sog a su cuello y regresar al campamento como si hubiese capturado una gatita mansa.

Ya medio cielo es azul y nubes blancas han aparecido donde comenzó la claridad, nos encontramos justamente encima del hueco donde, unos dos metros más abajo, se ha refugiado la zorra; mi compañero va descendiendo con cuidado por la roca vertical, se acerca hasta el animal y durante unos breves instantes se miran sin cólera quienes durante toda la noche han ido conociéndose; pienso que este momento es esencialmente religioso, no lo podría definir de otro modo; levanta su borduna y golpea con fuerza, en un lado del rostro; desplazado el animal, resbala por el hueco estrecho cayendo al pie de la loma, unos quince metros más abajo. Miro fijamente el cuerpo inerte mientras Nhorré va subiendo y los perros olisquean el cadaver; sentados en silencio observamos los tonos rosas que van naciendo entre jirones de nube como un símbolo de renovación, muerte y vida juntos de la mano, inseparables, indispensables uno para el otro, vienen a mi recuerdo las palabras que un día yendo de la aldea Pedra Branca a la de Rio Vermelho pronunció otro Kraho después de matar una paloma que se estaba bañando con arena: "Que la vida es así; existen dos puertas, una de la vida y otra de la muerte. Que todos caminan por el mismo camino, todos juntos, el hombre y los animales".

Hemos quedado sentados aquí mismo todo el tiempo que ha durado el amanecer hasta la salida del sol. De algo estoy seguro, nunca olvidaré tanta belleza como se ha reunido en este momento. Cuando el sol ha salido hemos partido para recoger la zorra muerta, tanto Nhorré como yo pertenecemos a la misma mitad, Wakamiye, la que cada día observa desde su lugar en el patio este momento de la salida del sol, por ello es para nosotros un momento muy especial, con el que estamos identificados plenamente, el momento de las principales decisiones, el tiempo que marca nuestra forma de ser.

Regresamos al campamento después de amarrar el animal con tiras de corteza, embira

(34), que rodeando la frente mantienen la carga colgando en la espalda. Con la luz del día puedo comprobar que no nos hemos alejado demasiado del campamento; pasamos la noche yendo y viniendo en una zona bastante reducida. Podemos divisar el humo, desde lo alto de un cerro pequeño, a un kilómetro, aproximadamente, de distancia. Nhorré hace sonar su silbato de calabaza para avisar que llegamos con caza, esperamos sentados y no tardan en aparecer, corriendo, los jóvenes para cargar el animal. Nhorré y yo vamos al frente descansados sin cargar nada, separados del resto por un halo de importancia; en la entrada del campamento esperan las mujeres con sus niños, Kupon, Pohi y los demás. La mujer de Nhorré se acerca a él sin abrazarlo pero compartiendo el orgullo del cazador, una ancha sonrisa domina su rostro, el resto de las mujeres ríen y comentan ruidosamente, los hijos del cazador trepan por sus piernas hasta que los alza uno en cada brazo, llegan los jóvenes y todos pasan a observar el animal; sin demora, los mismos jóvenes comienzan a desollarlo. Comemos, charlamos, reímos y todo continúa de nuevo reunidos en el baño matutino.

V

Durante la mañana han llegado diversos rumores acerca de la llegada de la aldea Cachoeira; ahora se confirman cuando suenan las trompas de cuerno y los silbatos. Todos los hombres, ya desde la mañana pintados ritualmente, nos colocamos en el Ká formando un cuadrado con cinco personas en la fila primera, a saber, los viejos Penó y Pohí, el Kraté (35), el cantador Baú y yo. El Kraté ha adornado alrededor de su boca con pequeñas plumas de papagayo pegadas con resina, palo de leche; el resto de las mejillas ha pintado con genipapo. La colorida columna de visitantes comienza a aparecer en lo alto de la colina que precede a la pequeña meseta donde está situada la aldea; vienen caminando durante sesenta kms. cargando sus pertenencias de viaje, equivalente a decir todo lo que poseen. Decenas de perros corren adelante y atrás por la fila, cada persona lleva, en su cesto de bunití, la estera para dormir, fósforos, machete, sal, cobertor, anzuelos, munición si tiene escopeta, olla si es mujer y los

adornos ceremoniales. Sobre algunos hombros aparecen loros, apoyados en caderas niños chiquitos, todos los cuerpos pintados de rojo y negro, el cabello brillante por el aceite de coco babacú, ciñendo la cabeza de los hombres adornos de paja con forma de V al frente, las mujeres luciendo collares de tiririca o mostacilla de colores tan voluminosos que marea tratar de contar las vueltas. Todos traen sus cabellos recién cortados, largos atrás hasta media espalda y muy cortitos encima de la cabeza, formando círculo, con una línea finita de cuero cabelludo, que separa ambas partes, pintada con achiote colorado. Los hombres con sus aretes cilíndricos de madera insertados en el lóbulo muy deformado por el continuo aumento del grosor. Son pintados en la parte frontal con achiote y representan el conocimiento del universo que para los Krahó se adquiere a través del oído.

Se ha detenido la larga marcha, mientras los mensajeros avanzan para hacer las presentaciones de rigor, después de un breve intercambio de palabras con el Kraté regresan para acompañar a los invitados que, lentamente, semejando una serpiente coral, van entrando, como si de un solo cuerpo, largo y sinuoso, se tratase. Los hombres continúan directamente hasta el centro del Ká donde los esperamos en cuanto que las mujeres se desvían, por el camino Krikatí, al encuentro de sus colegas en ésta aldea.

Resulta de una belleza sobrecogedora asistir a la marcha de una comunidad Krahó con todas sus pertenencias, preparados para afrontar cualquier decisión repentina que obligue a cambiar de planes, ausentándose por meses de su aldea matriz. Los hombres de la Cachoeira van cumplimentándonos uno por uno, uno por uno ceremonialmente para después romper la formalidad ritual comenzando a relatar las noticias del camino y de los últimos tiempos. En instantes cada grupo de edad, de las dos aldeas, se ha juntado para compartir los intereses comunes; la educación y la vida Krahó, como en el resto de los pueblos Timbira, está basada en los grupos autónomos entre sí, cada uno con su rol específico en la vida de la comunidad, pero al mismo tiempo siempre en contacto, observando y conociéndose profundamente.

LA FIESTA DE LA PAPA



El cantador de la Cachoeira ha comenzado a cantar dando vueltas por el camino Krikatí, actuando especialmente para las mujeres aunque todos lo podemos escuchar. Según dicen es uno de los mejores, en el sentido que no descansa, cantando noche y día de modo que las mujeres lo quieren muchísimo; parece que en la aldea Pedra Furada se han ofrecido para construirle una casa, además de una jovencita linda, que sería feliz de poder casarse con él, y comida como para no tener necesidad de trabajar la plantación propia. ¿Quién se negaría? Pero, claro, los cantadores son seres especiales, quienes a través de sus canciones transmiten los antiguos y nuevos conocimientos, los mitos y leyendas, las noticias, quienes hacen bailar a los hombres y cantar a las mujeres, quienes, en definitiva, tienen encerrada el alma de la aldea dentro de su maracá. ¿Cómo preveer su reacción? Espero, expectante, la postura de Baú ante este desafío.

Durante toda la tarde las mujeres continúan rallando yuca para preparar el pastel ritual berubú, común a todas las naciones del tronco Timbira (36) (Xanante, Kayapó, Ronkakaimekra, Apinaje, Canela..) confeccionado a base de yuca rallada, sal y pedazos de carne en su inferior. Al anochecer se preparan los fuegos para calentar las piedras sobre las cuales, una vez bien calientes y esparcidas en el

suelo, se coloca la masa envuelta en hojas de bananera brava, cubriéndose todo con abundante tierra.

Al anochecer han llegado los de Rio Vermelho, los jóvenes han salido con antorchas a recibirlos, como si de un espectáculo de fuegos artificiales se tratase; los niños chiquitos cogiendo cualquier pedazo de palmera encendido salían corriendo hasta que se apagaba, algunos llegaban hasta el río, de modo que un buen trecho del camino quedaba iluminado con luces intermitentes, parecía hecho a propósito en homenaje a los visitantes. Con esta llegada la locura ha entrado también a la aldea con fuegos por todo lado, tantos animales de estimación rondando por aquí y por allá que parecía el arca de Noé, había iguanas, crías de venado, de avestrúz, papagayos, monitos, tucanes, loros, gallinas, chanchos y hasta una cría de tatú que los de la Cachoeira habían encontrado por el camino. Los chicos no paran de correr por todo lado jugando, igualmente los jóvenes parecen especialmente agitados yendo y viniendo con sus recién llegados compañeros; los mayores quieren saberlo todo, rumores, noticias, fantasías se mezclan sin importar la verificación, por otro lado imposible.

Antes de la media noche un numerosísimo coro de mujeres ha comenzado a cantar bajo la batuta de Baú; nunca había visto tan grande grupo porque debe tener unas treinta componentes. Los jóvenes bailan acompañando las evoluciones de Baú hasta que éste repentinamente da la vuelta encarando a los danzantes y corriendo atrás, por lo que nos alejamos, sin dejar de bailar, hacia el centro del Ká. El cantador regresa y nosotros también, en sucesivas oleadas, cantando y bailando sin cesar hasta el final de las larguísimas canciones; cuando una acaba, las mujeres callan por breves segundos, pero el maracá continúa sonando para inmediatamente comenzar. Baú, una nueva canción, y las voces femeninas atrás, una y otra vez durante toda la noche. Los corredores de troncos, es decir todos los hombres adultos, escuchan sentados al otro lado del Ká porque mañana la prueba es dura; aun así no han de descansar más de cuatro o cinco horas. Quisiera que quienes llaman salvajes a estos pueblos escuchasen su canto, en tan incomparable marco,

RUNAYAY

porque realmente hace enmudecer.

Amanece con el Ká rebosante de hombres, ofreciendo una sensación de poderío que nunca antes había conocido; cada uno de los visitantes se sitúa en el lugar que ocuparía en su propia aldea. Los cuerpos pintados asemejan cuadros abstractos, Katamiyé con sus diseños horizontales, Wakamiye verticales, actitudes de profunda concentración en cada uno otorgan a este momento una fuerza especial, como si de la energía de todos dependiese que el sol salga o continúen las tinieblas.

La reunión posterior no se prolonga, habiendo informado que seguidamente se correrá el tronco de la papa, nos dispersamos para fabricar adornos de paja que son colocados en el cuello y la frente dejando largas tiras colgando sobre la espalda a semejanza de colas de caballo. Los troncos ya fueron transportados ayer hasta el lugar de partida; en esta ocasión no son de buriti sino de sucupira, una madera blanca, muy dura y pesada, cortados en un tamaño inferior al acostumbrado y ligeramente excavados en sus extremidades para facilitar el manejo. Durante la semana atrasada han permanecido dentro del agua haciendo intentos los hombres, cada día, para levantar los troncos y salir caminando con ellos hasta la orilla. Al comienzo solamente uno o dos lo consiguieron, pero poco a poco todos lo lograban, excepto yo. Grandes exclamaciones de alegría, cada vez que uno lo sacaba, creaban un ambiente festivo en las horas de baño. Hoy, por fin, llegó el gran día del tronco de la papa, ocasión única en el año, para festejar en este mes de abril, generalmente, la recolección de la papa y el camote. El resto de las carreras de troncos se efectúan con buritis más livianos.

Una variopinta procesión se encamina hacia el lugar de partida. Hoy, también las mujeres y niños salen de la aldea creando un ambiente especial en torno a esta carrera. El Kraté coloca unas papas en los huecos excavados de cada tronco mientras Baú dirige unas incantaciones especiales hacia el conjunto de los troncos y oaos; varios niños son incluidos en esta pequeña ceremonia, representando a cada mitad, colocándose en fila frente a los troncos para que el Kraté vaya tocando sus piernas y brazos mientras invoca a la fuerza para que esté

presente en los hombres que participarán de la carrera.

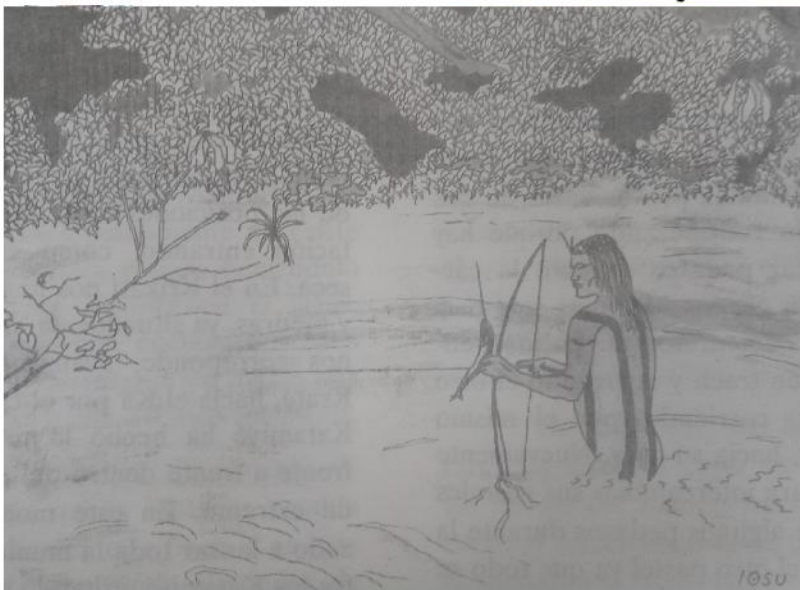
Van llegando los hombres de las tres aldeas adornados para correr, los mejores luciendo sus cintos de puntas de calabaza; quién hoy destaque verá aumentado su prestigio hasta los confines de la tierra Krahó dada la especial conjunción de aldeas que aquí se está dando. La expectación hacia esta prueba es muy grande ya que la composición de los partidos, con la llegada de las otras aldeas, ha variado sustancialmente; algunos son conocidos, pero otros una verdadera incógnita, los rumores aumentan el valor de los desconocidos para crear nerviosismo en el bando contrario aunque no parece que los corredores se hayan alterado mucho. La distancia a recorrer ha disminuído considerablemente, quizás sea la mitad de lo habitual, dado el enorme peso a transportar que apenas puede ser sostenido en los hombros aun permaneciendo quieto. Todos los hombres participan en la carrera y aunque algunos no vayamos a tomar el tronco animaremos con gritos participando de la suerte de nuestro partido.

Tres hombres son necesarios para cargar el tronco sobre el primer corredor, otro tanto hacen los Katamiyé, y comienza la carrera más especial del año; para participar en ella los de Río Vermelho necesitan caminar 250 km. entre ida y vuelta.

Salen los corredores apoyando los pies desnudos, bien separados con violencia en el suelo para desplazar tan formidable peso. El ritmo es lento pero sin abandonar el paso de carrera, marchan los dos bandos parejos y viendo los grandes troncos tapar a sus portadores recuerdo esas filas de hormigas transportando enormes hojas hacia su nido. Cada pocos metros, veinte o treinta, se efectúa el cambio de corredor bajo el tronco siendo en este momento que se alterna la cabeza de la carrera entre las mitades. Vitó ha salido disparado imprimiendo una velocidad inusitada a la competición; rápidamente los Katamiye han cambiado de corredor, para recuperar la diferencia, colocando al que luce el cinto de calabazas. Ahora están realmente corriendo con fuerza y yo no creía que fuese posible, parecería que el tronco, de repente, ha evaporado su peso por arte de

LA FIESTA DE LA PAPA

magia, cambia Vitó para Nhorré cuando el corpulento Katamiye esta a punto de igualarlo, sus piernas parecen columnas de un templo, tan gruesos muslos tiene. Nhorré continúa el ritmo de Vitó con lo que se despegas de nuevo, pero es difícil que aguante tanto tiempo, la arrancada de Vitó ha sido magnífica aumentando la distancia para después mantenerla frente al más temido corredor Katamiye; creo que aquí va a estar la clave de la victoria.



Está resultando un espectáculo único de fuerza e igualdad entre los partidos, brillantes los gruesos músculos cubiertos por el achiote colorado, apretados por el supremo esfuerzo parecen esculturas vivientes. Se alternan los corredores para que el ritmo no decaiga, de nuevo, en la entrada a la aldea, se han emparejado, falta la vuelta por el camino Krikatí, grande como las pistas de un estadio olímpico. Si no conociese la fuerza física que los Krahó poseen, pensaría que el tronco es de cartón piedra; me río cuando recuerdo sus preguntas sobre los blancos: -¿Por qué los Kupén son tan débiles?.

Para ellos es natural competir en fuerza con los animales, servirse de su cuerpo para cualquier necesidad de desplazamiento, tomar baño en la madrugada para fortalecerse, el cuerpo es querido por ellos, lo adornan y muestran con orgullo cada día, no es motivo de vergüenza ni consideran necesario ocultar cualquier parte porque lo consideran bello y digno en su totalidad.

Las dos filas rojinegras avanzan por el Krikatí unida por una fuerza común, maravilla ver cómo su capacidad está igualada, sus potencias físicas no parecen disminuir sino aumentar con el transcurso de la carrera; continúan los relevos entre los que se sienten más fuertes. No existe el sentido de competitividad común a las sociedades consumistas; el objetivo aquí se centra en lo bien que cada uno pueda correr y la satisfacción lúdica que de ello se deriva, el resul-

tado final de la carrera no es decisivo para nada; quien se sienta contento con su actuación lo contará, pero difícilmente alguien ha de hablar sobre cual de las mitades ganó. Del mismo modo los partidos de fútbol poco tienen que ver con las normas del juego ya que el jugador, en su emoción con la bola, puede chutar hacia el propio marco, o, habiendo sorteado a todos sus oponentes, sin impedimentos para hacer gol, volverse sin ejecutarlo porque la diversión es compartir el juego; no es difícil, por cierto, comenzar el juego, con porterías, en un lado y terminar jugando lejos de ahí sin marcos, ni límite alguno.

Habían sido ciertos algunos de los rumores que relataban las virtudes en los corredores de la Cachocira; ahora están tomando parte decisiva en la carrera entrando por el camino que dirige al centro del patio. Es una hermosa sensación ver cómo se entienden en el momento del cambio de tronco, aun entre personas no acostumbradas a participar juntas. Van a entrar en el Ká, hasta donde espera el Kraté,

un tronco llevado por algún Katamiyé de Río Vermelho, siendo el Wakamiyé de la Cachoeira.

Situado al medio de la fila de corredores Wakamiyé no acierto a ver qué tronco fue depositado primero pero ciertamente no ha existido diferencia considerable. El sudor hace brillar fuertemente el rojo achiote que cubre los cuerpos de los corredores, al tiempo que una satisfacción general llena el patio entre las risas y comentarios sobre la carrera. Unos chicos ya están acarreado los troncos hacia sus casas para usarlos como bancos o cualquier otro fin, los hombres se dispersan por los caminos radiales cuando una algarabía de mujeres y hombres sosteniendo el gran pastel berubú envuelto en hojas de bananera vienen corriendo hacia el centro de la aldea provenientes de dos direcciones, gritando y tropezando porque hay quien intenta agarrar pedazos durante la carrera. Llegan los dos grupos, de unas seis personas cada uno, a encontrarse en patio abandonando el pastel que traen y agarrando el otro para salir de nuevo corriendo, por el mismo camino que vinieron, hacia su casa. Nuevamente dos grupos corren para intercambiar sus pasteles rituales rompiéndose algunos pedazos durante la carrera o al recoger el otro pastel ya que todo se realiza a gran velocidad. Del mismo modo son permutados los diez pasteles que han de abastecer a las tres aldeas que se encuentran aquí reunidas. Comiendo este pastel rápidamente el estómago se llena y para mí se convierte en un problema ya que soy invitado en todas las casas para que mis rompinos de otras aldeas puedan conocerme. Asisto en cada casa señalándome a los parientes por el nombre, amigos formales, pero ellos mismos no hablan y apenas me miran, según la costumbre de evitar relaciones, fuera de su obligación de solidaridad en caso de que yo sienta dolor o necesite ser defendido.

VI

Hoy es el último día de la fiesta, durante la noche creo que nadie ha descansado, todos en el patio, incluso los niños chiquitos entretenidos en encender palitos en las hogueras, aun teniendo solamente un año nadie los vigila, ni son prohibidos de jugar con el fuego, cuchillos o cualquier otro objeto potencialmente peligroso,

familiarizándose con el uso y evitando así muchos accidentes.

Durante la mañana las mujeres de la Cachoeira se han reído de mi pelo diciendo que no servía porque ni siquiera los piojos querían quedarse en él. Tienen razón, Ijoijete me regaló unos cuantos y ya no están; de nuevo las mujeres han colocado tres o cuatro en mi cabeza para que después de poner sus larvas, cada mañana puedan buscarlos; me gusta apoyar la cabeza en su vientre y charlar mientras van examinando el cabello, ellas también disfrutan, de ahí su enojo por perder uno de los pasatiempos favoritos.

Las dos mitades hemos cambiado nuestros respectivos lugares en la ordenación del mundo Krahó, para celebrar la afirmación ritual de las posiciones ante un nuevo cambio de estación entrando, como estamos, en la época seca. En el Krikatí nos hemos armado con palos y piedras, ya situados en el lado contrario al que nos corresponde, avanzando, a una señal del Kraté, hacia el Ká por el camino radial; la mitad Katamiyé ha hecho lo mismo encontrándonos frente a frente dentro del patio, cada partido en un extremo. En este momento hemos comenzado a lanzar toda la munición que traímos contra los Katamiyé, gritando y tratando de esquivar lo que ellos arrojaban. Todavía cayendo piedras alrededor, hemos avanzado corriendo para recuperar nuestra posición correspondiente a través de este simulacro de lucha; igualmente los Katamiyé han ocupado su lugar después de cruzarnos a la carrera, en el centro del patio. Simbolizado el cambio de estación y afirmada la estructura social de la aldea decidimos llenar el estómago para que también nuestro espíritu individual se asiente.

En la tarde tiene lugar la procesión de la papa. Dos hombres, con una mujer joven en medio muy adornada, van cantando encabezando la marcha con paso lento. Frente a ellos una persona trata de esquivar las papas, camotes u ocasionalmente bananas que un niño arroja contra ella; cuando es alcanzado cede su lugar a otra persona. toda la aldea camina tras el trío que canta situándose algunos a las orillas del camino, más adelante, para ver mejor los lanzamientos. Apyjy, como siempre, realiza toda clase de monerías frente al lanzador, se coloca de espal-

LA FIESTA DE LA PAPA

das agachado mirando entre las piernas para en el momento del lanzamiento saltar como sapo, recoge una papa y amenaza lanzar a los que miran, se pone de perfil para esquivar, etc. Las papas, camotes y bananas arrojadas van siendo recogidas por niños para llevar a sus casas, quien quiera puede recoger, las bananas son muy disputadas y comidas al instante. Va complementándose la vuelta al camino circular cuando ya el sol se pone. No existe danza en éste desfile, solamente la mujer moviendo las manos, una arriba otra abajo, juntando las palmas a la altura del vientre, cantando sin cesar junto a los dos hombres.

En estos días de fiesta existe una cierta regularidad, en cuanto a comer se refiere, debido a que las actividades son realizadas por los asistentes a la fiesta. Comúnmente no existe ningún tipo de horario para comer, haciéndolo cada uno cuando siente hambre en el lugar, donde en ese momento, han cocinado; existen jornadas de ayuno que corresponden más a una reacción del cuerpo que a una decisión meditada.

Esta noche, sin embargo, difícilmente alguien ayunará, todavía queda bastante comida como para cerrar dignamente la fiesta y en este momento ya se van concentrando alrededor de los fuegos esperando que acaben de asar las viandas.

Después de comer y conversar un rato nos acercamos al Ká donde Baú, y probablemente los demás cantadores, dirigirán el canto durante la noche. Poco a poco van afluyendo personas por todos los caminos radiales llenando el patio; se encienden fuegos en varios lugares mientras esperamos que comiencen el canto y el baile. Pasa el tiempo y la única canción

que se escucha es la monótona de los rumores susurrados dentro de los pequeños grupos. Finalmente me entero que no habrá cantos porque Baú se ha enojado ante la demora de las mujeres en acudir a su llamada; no sé si una cuestión de celos servirá mejor para explicar su comportamiento. Los otros cantadores no quieren cantar si Baú no participa y su actitud tiene dos vertientes; por un lado, aparentemente, respetan la dedicación de su colega y no se mezclan en los asuntos ajenos, por otro hacen que el recelo caiga sobre Baú, al cortar tan bruscamente la fiesta, quien posiblemente contaba con que ellos tomacen a su cargo la noche.

Con un lento gotear el patio va quedando vacío, los jóvenes nos quedamos para dormir, aproximadamente treinta, junto al cantador de la Cachoeira quien, sin maracá, inicia un canto en el que alarga mucho la terminación de algunas palabras convirtiéndolas en agudos chillidos. Mientras la luna sube despacio los jóvenes de la aldea Cachoeira van traduciéndome lo que canta:

"Un indio cavando la tierra detrás de un tatú agujereó esta "capa" de la tierra y cayó sobre los buritís del mundo interior tejidas sus hojas como si fuesen esteras de dormir. Los chanchos le invitaron a bajar pero no podía atravesar el tejido así que uno de ellos mandó descender a una planta de burití. El hombre se quedó andando por el mundo pantanoso, durmiendo sobre los chanchos. Se defendieron de los ataques de la boa y, después de mucho tiempo, los chanchos subieron a nuestro mundo. El indio les prometió arco y fechas a sus compañeros para matar chanchos; mientras los mataban él curaba a los heridos pero al final cayó en la tentación de matar también. Por ésto los chanchos le hicieron enfermar y murió".

ILUSTRACIONES

FIGURA No. 1.

Vista aérea de la aldea XUPE.

A. Ká (patio central);

1. Lugar ocupado por la mitad Katamiyé

2. Lugar ocupado por la mitad Wakamiyé

B. Caminos radiales, mantenidos por cada casa limpios de hierbas.

C. Espacios con vegetación rala.

D. Camino Drikati, utilizado por las mujeres.

E. Casas.

F. Arboles de mango.

G. Río pequeño.

H. Lugares de baño.

FIGURA No. 2.

Miembro perteneciente a la mitad Katamiyé golpea fuerte y rítmicamente un haz de cipós para extraer la savia venenosa. Una vez

bien machacado lo introducirá en el río agitándolo para que la savia se extienda por el agua.

FIGURA No.3.

Krahó con adornos de ritual funerario PORGAHOK. Puede apreciarse el corte ritual del cabello, el batoque auricular de madera, las cintas de paja utilizadas, también, en las corridas de troncos. El collar está confeccionado con simientes de tiririca (parte gruesa), colgando de ellas hilos de algodón teñidos con achiote, que a su vez sostienen chapas metálicas redondas.

FIGURA No.4.

Los peces mayores son flechados por un miembro Wakamiyé después de haber quedado mareados por el veneno.

FIGURA No.5.

Nina Paiter-Merewá (Rondonia - Brasil), nación indígena recientemente contactada por las frentes de colonización neo-brasileras.



LA FIESTA DE LA PAPA

NOTAS

1. **JARACUCU.**- Serpiente cuyo veneno mata o produce invalidez.
2. **Ká.**- Círculo central de la aldea, lugar de ceremonias considerado el centro del mundo, donde las mujeres solamente entran para cantar.
3. **krikatf.**- Camino circular que rodea la aldea por donde andan las mujeres, de él parten las calles que llevan al centro.
4. **Hohote.**- Nombre propio.
5. **Kupén.**- Extranjero. Actualmente es utilizado para designar a los blancos (civilizados).
6. **Tulkrén.**- Nombre propio.
7. **Keti.**- Persona que entrega su nombre a otra pasando a ser "padre" de quien lo recibe.
8. **Ikrá.**- Habiendo recibido el nombre de una persona, hereda también todos sus parientes (mujer, hijos, cuñados).
9. **Koiame.**- Nombre propio.
10. **buritf.**- Tipo de palmera utilizada con los más variados fines.
11. **Maracá.**- Instrumento ritual utilizado por los cantadores para marcar el ritmo de la música.
12. **Tiririca.**- Semillas de una planta acuática. Después de tostadas son utilizadas como cuentas de collar.
13. **Moocó.**- Cartera estrecha del tamaño de un folio, utilizada para transportar pequeños objetos (anzuelos, cuchillo, linterna, municiones, etc.); está confeccionado con paja de buritf.
14. **Nhorré.**- Nombre propio.
15. **Penó.**- Nombre propio.
16. **Pinga.**- Denominación que en el campo se le da a la cachaça (licor de caña de azúcar).
17. **Parri.**- Dirigente, elegido por cada mitad en el período de mando que le corresponde.
18. **Genipapo.**- Fruto del árbol genipapo, sus semillas se utilizan para preparar el tinte de color negro.
19. **Krampn.**- Nombre propio.
20. **Mofeta.**- Palabra española que significa zorrino.
21. **Jabutf.**- Pequeña tortuga de caparazón alargado.
22. **Tingijada.**- Método de pesca que utiliza la savia de algunas plantas enredaderas o raíces para envenenar una parte, acotada, del río.
23. **Mutum.**- Ave con una cresta de plumas, que canta a horas fijas. Algunos pueblos, como los Sayá, la consideran portadora de almas.
24. **Trairás.**- Especie de pescado.
25. **Mekarón.**- En lengua Krahó: imagen. Representa lo opuesto de cada uno.
26. **Cipós.**- Enredadera.
27. **Tatú.**- Kjirkincho, armadillo.
28. **Babacú.**- Tipo de coco.
29. **Pintoxoi.**- Mujer de Miketi, y por tanto mi mujer en el grado de parentesco por el nombre.
30. **Rompino.**- Amigo formal. Entre los Krahó quien tiene el mismo nombre pero es de mayor edad. No existe trato entre ambos, evitando encontrarse y hablar. Es obligación de los "rompinos" defenderlo o castigar cualquier acción perjudicial para su menor con el mismo nombre.
31. **Diná.**- Nombre propio de mujer.
32. **Sucupira.**- Madera blanca muy dura y pesada.
33. **Borduna.**- Palo de aproximadamente un metro de longitud y fabricado con maderas duras (sucupira, pan brasil, etc.) que se utiliza como arma.
34. **Embira.**- Corteza interior de un arbusto utilizado para amarrar de forma más o menos provisoria.
35. **Kraté.**- Persona encargada de las fiestas y rituales. Su función es también la de hacer reir a la aldea, para lo cual le son permitidas acciones que no son ejecutadas por el resto.
36. **Timbirica.**- Tronco lingüístico.

- **La noción del Vínculo a través del Roscharch**
- **¿Por qué mataron a Felipe Honores?**
- **Literaturas aborígenes**

LA NOCIÓN DEL VINCULO A TRAVES DEL ROSCHARCH

Mónica Pelliza de Trigo

"Perspectivas", Cuaderno de Investigaciones de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Año I, No.1,1988.

El objetivo de esta presentación es doble: por una parte efectuar algunas menciones acerca del autor de este cuaderno, -Dr. Rolando Ewel; y por otra parte, comentar sobre el tema de difusión: "La noción del vínculo a través del Rorschach".

Rolando Ewel obtuvo la Licenciatura en Psicología en la Universidad Nacional de Córdoba - año 1977. Realizó cursos de postgrado en Lovaina, Bélgica, logrando un Diploma de Licenciatura Complementaria, mención Psicosociología, año 1982. Es docente de la Universidad Mayor de San Simón desde marzo de 1978.

Es indudable que en tanto especialista en la técnica del Roscharch, el Dr. Rolando Ewel es uno de los principales autores de su introducción y utilización en nuestro medio desde 1977.

Desde un enfoque psicoanalítico consideramos que la existencia simbólica del hombre se realiza a través del lenguaje. Es imposible concebir un sujeto humano que no esté antecedido por el lenguaje, y que en la mayoría de los casos hable.

Si el lenguaje determina lo humano sabemos entonces que un sujeto está especialmente escindido, puesto que solo puede "ser" en la medida en que está representado por un significante. Siguiendo la lógica del significante, la producción de "sentido" es sólo posible si lo pen-

samos como efecto de una cadena significativa. (s1, s2, s3).

Desde un punto de vista, clínico, el sujeto da testimonio de su división cada vez que enuncia "no se". Se trata de una interrupción del efecto de significación. En otras palabras dice: "yo no sé más allá del "yo", y del cual éste nada sabe. Se trata de lo inconciente.

El sujeto se sitúa en función de otro en la medida en que existe en Otro (eje simbólico) que lo sitúa allí nombrándolo. El yo existe en la medida en que Otro (la madre, luego el significante fálico) lo señala como siendo un tercero "hijo eres así o asá". En este punto el yo y el Otro coinciden en una relación especular, imaginaria, donde el sujeto se asume con la ilusión de ser único, con la primera persona del singular.

¿Cómo desconocer que detrás del yo existe una estructura simbólica?

El yo es categoría del lenguaje que permite el "vínculo" con los objetos (los otros). El yo es quien se comunica, siente, se motiva, percibe, se comporta y piensa. El yo es funcional. Se enferma cuando deja de funcionar: no puede trabajar, no puede amar, no puede sostener una ideología de vida.

Para el psicoanálisis ortodoxo se derrumba el yo cuando le fallan los mecanismo de defensa; defensa contra el "mundo interior" (las propias representaciones), defensa contra el "mundo exterior" (los otros, los objetos). Aparece el conflicto cuando falla esta muralla defensiva.

El vínculo, como bien lo plantea el Dr.

Rolando Ewel, debe ser entendido como un instrumento para operar "sobre" y "con" los objetos. Es análogo a pensar que el yo trabaja sobre estos objetos, utilizando todos sus recursos. La enfermedad es el efecto del quebrantamiento de la fortaleza del yo. Por lo tanto aparecen vínculos particulares de cada una de las diversas estructuras clínicas.

La realidad es para el yo un conjunto de objetos (otros) con características personales que proyecta sobre ellos. El yo es desde este punto el efecto de introyección de los otros; del lenguaje de los otros. La realidad es una imagen subjetiva.

El Roscharch una técnica proyectiva cuyo objetivo es captar la personalidad del entrevistado a través de la lectura de las respuestas que dá frente a las láminas. El sujeto "apercebe", como bien lo presenta el Dr. Rolando Ewel, apercebe formas, colores, lo cual muestra defensas inconcientes del yo, así como su estructura vincular.

No podemos negar que este mecanismo compromete al yo y sus objetos interiores y exteriores. "Proyectivo" es un adjetivo que implica esta posibilidad de fundir contenidos a través de una sólo operación, por lo tanto permite

relacionar esta técnica con estructuras vinculares como bien lo efectúa el Dr. Ewel.

Considerando al Roscharch desde este ángulo, permite diseñar un conjunto de significaciones muy importantes, que el sujeto produce justamente al equivocarse (apercebe).

¿Cuál es la relevancia de esta semántica del discurso del yo?

Permite un conocimiento psicológico de las estructuras vinculares, por lo tanto:

Dentro del campo psicodiagnóstico: conocer como un sujeto se enferma o mantiene la salud mental como consecuencia de una mayor o menor pérdida de la realidad. De estas operaciones depende la adaptación de la vida.

Desde la práctica clínica: Conocer la ubicación del yo con referencia a sí mismo y los otros; planificar una acción terapéutica.

Dentro del campo de la investigación: Captar reacciones psicológicas poblacionales frente a la angustia que produce el estímulo; evidenciar cómo los sujetos imaginan su posición en la vida; y por último, vislumbrar cuales son los objetos comprometidos en sus organizaciones psicológicas dentro de una estructura social.

¿POR QUE MATARON A FELIPE HONORES?

Adolfo Cáceres Romero

PEÑA CAZAS, Waldo, ¿Por qué mataron a Felipe Honores?, Editorial Universitaria. Cochabamba, 1987.

¿"Por qué mataron a Felipe Honores?", es un libro motivado en un caso policial acaecido en la Villa Imperial de Potosí, a fines de 1924; en realidad ese año marca la culminación de un proceso, a todas luces amañado en sus instancias. La habilidad del narrador hace que este caso se reviva en sus detalles humanos y legales, despejando dudas acerca de la total responsabilidad del hecho delictuoso de Felipe Honores. Este libro, que para algunos comentaristas tiene más trazas de novela que de historia real, nos lleva, paso a paso, al desarrollo de los acontecimientos que culminaron con el ajusticiamiento de Felipe Honores, una fría mañana del 11 de noviembre de 1924, momento en el que "terminó el drama y comenzó otra vez la comedia cotidiana", aludiendo a los hábitos de vida de los potosinos de entonces; es más, la obra culmina con las siguientes frases que revelan el patético recorrido del autor por esos días: "Una vez que se hubo hecho justicia -dice-, ya no hubo nada más que hacer en la ciudad. El alma volvió a podrirse de hastío. La ciudad había recaído en su antigua muerte".

Si nos circunscribimos a los hechos, todo comenzó la misteriosa noche del 14 de junio de 1921, cuando fue asesinada Máxima Rodríguez, una "anciana algo misántropa que arrastraba una opaca existencia, recelosa e individualista, casi enclaustrada en una de esas tiendas que parecían fabricadas en serie". En realidad se trataba de una anciana que como la víctima del

célebre Raskolnikov de Dostoievski, vivía de la usura. Felipe Honores, magistralmente retratado por el autor, cobra una particular dimensión, no como autor de ese crimen, sino como objeto de la conjura que se urdió en torno a su persona para encubrir a los verdaderos responsables. Honores sólo era un instrumento que, sin embargo, apareció como el único culpable, a pesar de los indicios que demostraban la participación de otros personajes que, gracias a las influencias con que contaban, permanecieron intocados, libres de culpa, ajusticiándose únicamente a él, en aquel Potosí donde unos años antes se había fusilado a ocho soldados pertenecientes al heroico regimiento de los "Colorados de Bolivia", y que también, casi diez años después del fusilamiento de Felipe Honores, se había ajusticiado al cura Catorceno. "Luego -dice el autor-, cuando los ciudadanos emprendieron el camino de regreso subiendo la cuesta que conducía a su ciudad, una fría amargura, después de la agonía de la furia, comenzó a morder los corazones. Se veía llorar a mucha gente". En cuanto a la reacción por la muerte del cura Catorceno, "queda un hecho evidente: el mismo populacho que inflamado de odio había clamado venganza y profanado el cadáver no sólo se enfermó luego de arrepentimiento y llevó flores y velas al cementerio, sino que terminó santificando su nombre e invocando milagros suyos en sus oraciones".

Así, lo que nos presenta Waldo Peña Cazas en este libro es una "radiografía de la ciudad que fusiló a un bandido", habiendo sido él -el autor- en su niñez, testigo del ajusticiamiento del cura Catorceno en Potosí, ciudad nacida por el afán de riqueza de sus fundadores, quizá

por ello mismo gran parte de su historia es trágica y nada apacible, como lo podemos evidenciar en sus historiadores Arzanz y Vela,

Capuche y Brocha Gorda, a quienes se integra Peña Cazas, con esta crónica tan meticulosamente elaborada.

NUEVA HISTORIA DE LA LITERATURA BOLIVIANA

Lorenzo Calzavarini

Literaturas Aborígenes, Tomo I. Ed. Los Amigos del Libro, Cochabamba, 1987.

No siempre el escritor es, al mismo tiempo, crítico literario. Entre las dos funciones se establece una diferencia bastante clara: el escritor se expresa siempre en términos poéticos, mientras que el crítico es un estudioso que selecciona y expone textos. La historia documenta suficientemente infelices resultados donde algunos artistas han sido sacrificados por críticos. El caso de Adolfo Cáceres Romero, escritor de amplia producción, rompe estos cánones de comportamiento intelectual. Su trayectoria de autor nos ha ofrecido páginas cargadas de sabiduría y de profunda humanidad, en las que el momento social y político es vivido en el sufrimiento de los personajes y en la filigrana narrativa del relato. Sin duda, es esta atención a lo social que le ha llevado a programar un repensar de la historia de la literatura boliviana.

Su libro "Nueva Historia de la Literatura Boliviana: Literaturas Aborígenes" (Editorial Los Amigos del Libro, Cochabamba, 1987) es el primer tomo de un proyecto que se sustanciará en otros dos tomos más. El segundo tratará del momento colonial incluyendo el siglo XIX mientras que el tercer tomo tratará la literatura de nuestro siglo. El objetivo de esta "nueva historia" es formalmente declarado: rescatar un nacer y un caminar de los textos poéticos, no más desde raíces foráneas, sino a partir de nuestra historicidad. Sin duda, en esta perspectiva de interpretación nace un nuevo concepto de la obra literaria. Ella es sobre todo, un sentir en la historicidad de un pueblo. Por esta

fuerza, la imaginación abstracta llega a ser la expresión más concreta de nuestra existencia: transcribir a través de alegorías, símbolos, lenguajes, gestos...aquello que en lo cotidiano no queda siempre expresado.

II

Exponer la literatura iniciándola con las "literaturas aborígenes" no es tan obvio: es una decisión de identidad boliviana que se construye a partir no más de un modelo occidental, sino desde la historia más profunda de nuestro continente. No se pretende remarcar un momento arqueológico, sino cómo el pensamiento indígena ha estado envuelto siempre en el caminar histórico boliviano hasta nuestros días. La bolivianidad resulta ser un diálogo entre civilizaciones diferentes acumulada en un mismo destino. La percepción literaria de Adolfo Cáceres recibe todo el apoyo desde una lectura antropológica: las estructuras mentales que rigen nuestro universo cultural son, en la mayor parte, indígenas. Una formalización literaria, a partir de una perspectiva inadecuada, reduce la ri-

III

queza de nuestra tradición imaginativa.

Las raíces indígenas, sólo tardíamente, se han expresado en textos escritos. Aunque los leemos así, ellos han sido textos orales que han seguido tristezas y alegrías de pueblos anteriores a nosotros. A pesar de que los autores murieron, nosotros hemos recibido escrituras de mundos bellos y sufridos. Frente a la Conquista, gran parte de los textos retranscriben esta humanidad

"vencida" que debemos recibirla como anhelos de libertad. La diferencia entre el momento precolombino y el colonial es, precisamente, el pasar de un cantar en la luz a las sombras. El período republicano y moderno es ya el emerger de un pensamiento subversivo que manifiesta otra tradición literaria. La historia de la literatura boliviana que inicia desde los aborígenes se vuelve la historia "de la proclamación de la palabra" que nació en los tiempos primordiales y ella será después lenguajes que matizarán periodizaciones históricas. Lo Aymara, Quechua, Guaraní, forman las grandes tradiciones aunque ocultas e informales, han sido capaces de expresar sentimientos y voluntades. El adoptar una forma de expresión será elegir el lenguaje más apto para proclamar mensajes, y así la literatura comunmente definida "criolla" revela sus componentes aborígenes cuando habla desde la tradición idílica. Necesariamente esta "palabra primordial e historizada" contuvo géneros literarios propios y asumió también los nuevos. En muchos casos, por lo tanto, los textos -sean ellos poéticos, narrativos, teatrales, amorosos, de danza- expresan el desfase entre forma y contenido. Adolfo Cáceres, perfectamente familiarizado con los

IV

idiomas quechua y aymara ha ofrecido y escogido traducciones castellanas que mantienen el "decir" y el "sentido" de las lenguas nativas.

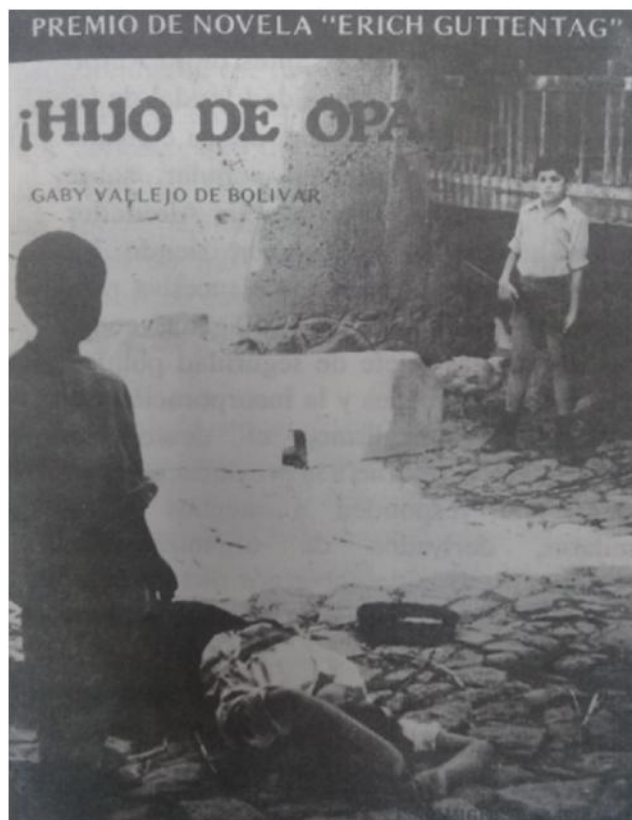
La obra, después de una introducción con el título: "Bolivia: una literatura en cuatro lenguas" y los aportes esclarecedores sobre nuestra tradición de crítica, se adentra en los períodos nativista, colonial y republicano. En las tres partes retranscribe un actuar poético dilucidando circunstancias y capacidad expresiva de la fuente original. En la etapa republicana ya se trata de presentación de autores llegando a su máximo representante: Jesús Lara. A éste, Adolfo Cáceres reconoce simpatía y agradecimiento por "habernos mostrado la otra cara de nosotros mismos." Lo solar, lo telúrico, lo amoroso-sexual y las invocaciones desde la selva matizan las tradiciones aymara, quechua, callawaya y guaraní, respectivamente. Al momento éstas viven una historia, sobre todo, regional que, sin embargo, será nacional cuando aceptemos vivir frente a la imagen del "otro" y ésta será la nueva identidad boliviana: más enraizada en su pasado y más cercana a su futuro.

- Entrevista a Gaby Vallejo de Bolívar

- Anales: Día tras día

ACTUALIDADES

ENTREVISTA A: GABY VALLEJO DE BOLIVAR



PRESENTACION.

Gaby Vallejo de Bolívar tiene ya un sitio de privilegio en la literatura boliviana. Su exquisita narrativa, única en su sentido e intensidad, presenta dos matices: por un lado, revela los signos del padecimiento humano como efecto de las circunstancias sociohistórico-políticas y, por otro, se afirma esperanzada en las sutilezas de una vasta temática infantil.

En su larga trayectoria literaria, la novela "Hijo de Opa", ocupa un lugar muy destacado, pues inaugurándose como una narración sorprendente por sus logros temático-formales, esta novela tiene la virtud de auspiciar su recreación a partir de su guionización para la película "Los Hermanos Cartagena". En todo caso, película y novela, autónomas ya en su con-

Carlos Vera

cepción, definitivamente nos remiten a un mismo contexto motivador de nuestros múltiples cuestionamientos.

Transcurridos algunos años y con la intención de discurrir sobre el impacto de ambos textos de la palabra, texto de la imagen, dialogamos con Gaby de Bolívar, la novelista, la crítica y la educadora.

C.V.- ¿Qué opinión merece la Nueva Narrativa boliviana? Y a partir de tu narrativa, ¿qué aspectos pretendes definir dentro de ese contexto?

G.de B. La narrativa boliviana actual se ubica en las tres básicas expresiones latinoamericanas del Boom, la narrativa neorealista, el realismo mágico y el realismo metafísico. Es decir, nos hemos movido al ritmo del movimiento de América. No somos islas. Nuestras mejores novelas están inscritas en esas tendencias o se mueven híbridamente entre ellas.

Cada una de estas manifestaciones posee sus propios temas, recursos de expresión, su propia visión y estilo al narrar. No es posible hablar con los mismos criterios de una novela neorealista como "Hijo de Opa", que de una novela del realismo mágico, como "La Tumba Infecunda" de René Bascopé o de una que avanza hacia el realismo metafísico como "El Ocaso de Orión" de Oscar Uzín.

Según Augusto Guzmán, mis novelas están ubicadas dentro de la novela situacional, porque son "vivencias o experiencias reveladas

desde el punto de vista artístico". Sin duda, las narraciones que más explicitan situaciones vivenciales, son las que se ubican dentro del neorealismo.

Ahora bien, como otros aspectos estructurales y formales de la nueva novela que he utilizado, se encuentran algunos recursos como ser: el perspectivismo, el cruce de planos espacio-temporales, el discurrir de la conciencia, la narración dentro de la narración etc.

C.V. A decir de Ernesto Sábato, la creación literaria implica traducir "fantasmas" a las posibilidades de la palabra. Para el caso de la novela "Hijo de Opa", ¿cuáles son esos fantasmas personales, históricos, literarios que se descubren en la palabra?

G.de B. Posiblemente, quién ha exorcizado reiteradamente los mismo fantasmas, es Sábato. Los ciegos. Los ciegos persiguen a Sábato y con ellos, le persigue todo el mundo de la oscuridad. En él, es obsesivo, sin escapatoria.

Yo creo que es evidente que existen esos fantasmas que nos acosan. Deben derivarse de las más antiguas experiencias, de emociones complejas introyectadas, traumas no procesados que bombardean desde profundidades, que nos obligan casi siempre a desnudarnos o a disfrazarnos de palabras. Es una dimensión del arte, para un psicoanalista.

Lo único que sé, que existen esos fantasmas y que son personales. En cambio, no existen fantasmas históricos, literarios. Estos elementos han sido obtenidos por información. Han llegado por procedimientos intelectuales y forman parte del bagaje cultural del escritor. No acosan. El escritor los toma cuando precisa.

"Hijo de Opa", como "Los Vulnerables" traducen fantasmas personales. Posiblemente se puede rastrear más en los personajes femeninos que en los masculinos.

C.V. En "Hijo de Opa" un significativo espacio-social e histórico se halla asociado a las inquietudes existenciales de los personajes. ¿Qué transcurso siguen Juan José y Martín? Ángela e

Isabel, a través de su angustia existencial, ¿metaforizan acaso el padecimiento social?

G.de B. Es evidente que hay un fuerte y significativo espacio social e histórico en "Hijo de Opa", frente a sentimientos y disquisiciones de tipo existencia. Por eso podemos hablar de los ámbitos narrativos: el de la acción y el de interioridad.

Juan José y Martín se mueven en el de la acción, se signan en un ámbito provinciano, alrededor de los años 50, antes de la Reforma Agraria, en una comunidad feudal de terratenientes y atraviesan una época convulsa de insurgencia y violencia popular, sobre todo campesina, que los cambia. Alrededor de los años 60 a 80, siguen siendo los protagonistas de la acción. La sucesiva participación de Juan José Cartagena, como guarda espaldas y jefe de seguridad política de distintos regímenes y la incorporación de Martín al sindicalismo, el deseo de citadinizarse, el retorno a la provincia, son acciones que responden a muchos casos similares, derivados de organizaciones político-represivas de gobiernos dictatoriales o del movimiento social campesino después de la Reforma Agraria.

En cambio, el nivel narrativo de la interioridad, anula la acción. todo el dinamismo se produce a nivel de pensamiento o sentimientos pensados. En este registro se mueven Isabel y Ángela y como señala tu pregunta, este discurrir de ambas, se mueve dentro de lo que se llama "angustia existencial", pero no creo, como tu propones, "metaforicen el padecimiento social". Son eminentemente subjetivas y personalistas. Sufren "su existencia" en el nivel a-social en el que se mueven todos los personajes de la narrativa existencial.

Hay algo muy sugestivo que me he estado preguntando al ritmo que iba respondiendo. Sábato, en "Heterodoxia" dice más o menos que los hombres se caracterizan por ser pensadores, los que racionalizan el universo y por eso mismo, a veces, no pisan tierra y que las mujeres, al contrario, son prácticas, activas, terrenas en sus cosas y signadas por lo irracional. Algo semejante noveliza García

Marquez en su "Cien Años de soledad". Entonces, después de haber dicho, todo lo que dije anteriormente, nos encontramos ante enfoques antagónicos. Mis personajes femeninos se mueven en el ámbito del pensamiento, la disquisición, el sentimiento de angustia y soledad. Y puede ser el resultado de mis experiencias personales. La mayor parte de los varones. ¡Ojo!, no digo la totalidad, la mayor parte de los varones con los que comparto la vida, el trabajo, me han proporcionado ese tipo de información. Tampoco quiero decir con esto, que las mujeres que conozco, son discursivas, que tienden al pensamiento. Quizá sea yo, la que discuro un fuerte sentimiento de soledad que se proyecta en mis personajes femeninos. Lo digo, porque también María, en "Los Vulnerables" es un personaje con dimensión existencial.

C.V. Señalado con un destino auspicioso "Hijo de Opa" fue llevado al cine con el título de "los Hermanos Cartagena", ¿Qué aciertos admities en esta adaptación de tu novela?, ¿Qué sitio le reconoce a esta película dentro el cine boliviano?

G.de B. La adaptación a cine se realizó bajo tres mecanismos de trabajo: recuperar ciertos pasajes argumentales, eliminar algunos y añadir otros. La recuperación de pasajes, se produjo con alta fidelidad en la primera parte de la película. Se conservan lugares, situaciones, diálogos. La infancia de los hermanos Cartagena alcanza niveles muy bellos y densos.

Cuando se trató ya de eliminar situaciones, personajes, sobre todo del mundo de las mujeres, me sentí como amputada -lo he dicho muchas veces- pero la productora tenía justificaciones muy válidas: además de que sería muy larga la película, el mundo interior de las hermanas era difícilmente traducible a imágenes, había que ser un Bergman. Y, ellas, las mujeres, se quedaron en el libro. La Isabel de la película, es una suma de las dos y por tanto, no es ninguna.

La tercera característica, la inclusión de pasajes, respondía a la línea ideológica y de trabajo que ha caracterizado a "UKAMAU"

y están situados, mayormente en la tercera parte. La sobredosis de violencia y de abuso, institucionalizados desde las oficinas de seguridad pública, determinaron que la película se alejara de la novela, para finalizar tan distintamente. El "Hijo de Opa", Martín, retorna a la provincia con unas frases que traducen su cambio: "El había creado el juego cuadernos-cohetes, él tenía que ver con los loqallas...siendo un compromiso con la vida, con la vida de los demás". Iba a hacer la vida, con sus raíces, con su gente, con sus hábitos culturales, productivos. En la película, Martín se ciudadiniza, se incorpora a una marcha popular, como mensaje de compromiso colectivo.

Por lo expuesto, si hablamos de aciertos en la adaptación de la novela, podemos concluir que estos están en la primera parte.

Bueno, también me pides señalar el lugar que yo doy a la película dentro del cine boliviano. Es para mí, muy difícil. La película ha generado comentarios antagónicos. Así como de Alfonso Gumucio Dragón, Julio de la Vega, José Murillo que han expresado opiniones muy positivas como: "excelentemente narrada desde el punto de vista silencioso de dos niños"; A.G.D. "por su calidad técnica y su alto valor social y cultural, el largometraje de Agazzi confirma el vigor del cine boliviano"; A.G.D. "El film se inscribe también en los mejores momentos del cine político nacional"; J. de la V. "Los Hermanos Cartagena", es un film técnicamente excelente, evidentemente la constante superación de la productora UKAMAU" J.M. Y otros, como Pedro Susz señala "Es una película, en buena medida fallida. Correctamente tratada en el aspecto técnico, trastabilla de manera permanente en su estructura dramática".

Tienes que pensar que afectivamente, estoy muy ligada a la película, lo que resta objetividad e inhabilita el juicio.

C.V. Es inevitable asociar comparativamente ambas creaciones, sin embargo, qué impugnaciones te merecería tal comparación?

G. de B. Como dices, un lector -espectador

que ve la versión cinematográfica de "La Guerra y la Paz", o "El nombre de la rosa", inmediatamente se moverá en los dos planos: literatura-cine y tratará de ver cuál de ellos consigue un mayor nivel de expresión artística.

Personalmente, creo que nunca el cine traducirá las sutilezas y matices del pensamiento, que sólo es posible con la palabra. Esta apreciación no desmerece, no invalida las versiones cinematográficas, sino que reconoce que ellas son otro lenguaje, otro código y habla que verlas desde esas perspectivas. Tienen sus propios recursos, más dinámicos, más impactantes, que conquistan directamente al espectador, un sistema de imágenes-símbolo al que no arribará jamás la literatura. El cine, es un arte con sus propias claves de análisis. Por tanto, la novela, es novela. Es un mensaje codificado en palabras, con un inmenso espectro de posibilidades verbales, es un coloquio que tienen las palabras entre sí hasta ser arte. Por tanto, no se puede interpretar cinematográficamente una novela, ni ver una película en términos novelísticos.

C.V. Novelar supone meditar el estilo. En "Hijo de Opa" el manejo de la palabra tiene un excelente nivel, ¿Se siente gratificada la autora por el manejo de los recursos cinematográficos en "los Hermanos Cartagena"?

G.de B. Me agrada saber que encuentras en el manejo de la palabra, un excelente nivel. Lo dice también Hugo Ligerón en un estudio que ha publicado en el libro "Los Premios". Pues, bien, aquí se repite lo que dijimos anteriormente: Los recursos literarios, pueden ser intransferibles a recursos cinematográficos y no es ecuánime pedir al cine lo que a la literatura. Es como si pidiéramos a Unamuno cuando escribe "El Cristo de Velásquez" que represente, transfiera a su poesía, los recursos de color y perspectiva, la técnica en la expresión de un gesto del pintor Velásquez cuando pinta el Cristo. Con esto quiero decir que no se trata de cine versus literatura, sino de cine y literatura.

C.V. Paolo Agazzi, productor de la película,

decía que tu estilo narrativo está concebido en base a imágenes cinematográficas, ¿Cómo explicitas tu estilo?

G.de B. Paolo Agazzi, como artista se mueve en términos de imágenes y probablemente ha encontrado que "Hijo de Opa" se expresa cinematográficamente. Pienso que es una posibilidad real, pues, el artista de hoy, no puede estar al margen de las manifestaciones contemporáneas del arte. En este caso, del buen cine. Y es natural que absorba, incorpore algunos mecanismos cinematográficos en la estructuración de una novela. Y es, sin duda, un enriquecimiento, una simbiosis, antes que un préstamo de estilo.

C.V. ¿Cuál fue la receptividad de la crítica respecto a ambas creaciones?

G.de B. La novela ha recibido comentarios críticos favorables todos, desde Oscar Willy Muñoz que fue uno de los primeros que escribió sobre la novela, hasta Hugo Ligerón y Celso Montaña que fueron los últimos, el año pasado. En cambio, la película, ha generado posturas antagónicas. Yo creo, que en el caso de la novela, es sólo una persona real que está detrás de todo el mundo creado; en cambio, detrás de la película están, el director, el guionista, un equipo de producción, un grupo de actores cinematográficos, una gran cantidad de extras, asistentes, utileros, etc. etc. y sobre todo, un nombre de productora, en este caso "UKAMAU". Y todavía, una escritora de novelas. Una película moviliza, compromete a mucha gente y por lo tanto, se juegan muchas tensiones, pulsiones, etc. Entonces, la crítica se ha movido al ritmo de todas esas personas, influencias y tensiones que fue la filmación, la proyección, la espectación.

Había que puntualizar algunos aspectos que determinaron animadversión, silencio o comentarios interesados: "UKAMAU" estaba en proceso de división interna, sería interesante rastrear eso; luego, algunos pasajes de la película, fuertes sexualmente, fueron representados por personas que casualmente resultaron parientes muy cercanos de gente que se mueve en la prensa, en las instituciones que organizan festivales de cine, etc. y habría que

rastrcar eso también. Finalmente, parece sólo sé por comentarios- que en un festival internacional, se manejaron las cosas de un modo especial entre la misma gente de UKAMAU dividido, que por ejemplo, hicieron pasar la película en el Festival de la Habana, a las dos de la madrugada, cuando el Jurado estaba cansado o ya se había retirado. Por eso digo, habría que rastrear todas esas cosas. Y por eso también señalo, que es con perspectiva temporal -el tiempo apacigua las mareas- que la película será estudiada más objetivamente, lejos de peque-ñeces humanas.

C.V. Da la impresión de que la novela gozara de mayor perdurabilidad que la película. Mientras se reedita la novela, ¿qué camino sigue "Los Hermanos Cartagena"?

G.de B. La película ha favorecido a la novela para una buena tercera edición con fotos de la película y para una difusión mayor. La novela seguirá su trayectoria: perdurabilidad, como dices tú, u olvido. Los lectores lo dirán. Con referencia a la película, yo creo que merece una revisión crítica más ecuaníme.

Pienso que Paolo Agazzi fue muy humilde. Le faltó agallas para defundirla más a nivel internacional, para defenderse y explicarse a nivel nacional. Pienso que por eso mismo, no hace esfuerzos por volverla a dar en el país. Y fue todo un éxito cinematográfico, cuando las películas no tienen más de una semana de permanencia, "Los Hermanos Cartagena" está en cartelera seis a siete semanas en La Paz, y cinco semanas en Cochabamba. Yo misma, ansío verla otra vez, con más reposo y equilibrio. Yo no la vi, críticamente. La viví.

C.V. ¿Después de esa experiencia tan singular,

qué realizaciones narrativas nos puedes anunciar? ¿Y en el terreno cinematográfico se vislumbra alguna nueva posibilidad?

G.de B. Tengo una novela terminada. dos historias paralelas que se juntan al final, una trabajada desde la ficción y la otra, desde la actualización de un suceso real. En el plano de la ficción, creo haber mantenido mi fuerza e intensidad narrativas. En cambio, la recuperación de un hecho acaecido en el país, como ha sido trabajado a base de la investigación en la prensa nacional, conserva un nivel de información periodística. Incluso he incluido fragmentos textuales de notas informativas. La editaré a través de "Los Amigos del Libro", este año, si es que Werner Guttentag da un espacio en medio de sus planes editoriales para 1988.

Con referencia al cine, Paolo Agazzi, tenía un hermoso proyecto: filmar la primera película para niños inspirada en "Juvenal Nina". Pensaba filmarla en escenarios reales del valle cochabambino y con personajes niños, en la dimensión realista de la novela. En cambio, las figuras animadas ingresarían en la dimensión mítica-fantástica de la misma. Por decir, Pachakámaj, Cóndor Nina, los dioses iracundos, etc, se moverían sobrepuestos a los escenarios reales. Ya habíamos avanzado en un primer borrador de guión técnico, ya estaban definidas las escenas que serían reales o con dibujos animados. Luego, la T.V. se tragó a Paolo Agazzi. Ahora es director del Canal 2 en La Paz y no sé si sigue soñando con esos sueños. Era un proyecto ambicioso. Quería organizar una escuela de dibujos animados. Mientras tanto, Juvenal, sigue su camino en la mochila de los niños.

ANALES: DIA TRAS DIA...

Esther Balboa B.

En el principio...

La primera edición de RUNAYAY es el resultado del trabajo conjunto de un equipo de personas que han demostrado interés en crear y consolidar un espacio, el Instituto de Investigaciones en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, que recoja la producción científica desde nuestro medio.

El Instituto se organiza en base al departamento de Investigaciones con el nombramiento como Director del Dr. Lorenzo Calzavarini en mayo de 1987. Lorenzo es docente de la cátedra de Etnopsicología, con más de una década de trabajo efectivo al servicio de varias carreras de la UMSS y con amplia experiencia en la investigación antropológica, social y lingüística de nuestro pueblo. Junto a las autoridades de la Facultad de Humanidades se resuelve constituir un equipo de investigadores, docentes, egresados y alumnos, de acuerdo a campos de interés específicos de las carreras de Psicología, Pedagogía e Idiomas, en las cuales la Facultad centra su quehacer universitario.

Para junio de 1987, el Instituto cuenta con el apoyo decidido del Sr. Decano Lic. Juan Bailly H. y del Director del Centro de Formación de Investigación Interdisciplinaria (CEFOIN) Lic. Roberto Valdivieso al dejarnos disponer de espacio en sus oficinas. Esta colaboración es consecuente con una tradición de actividades conjuntas desde la Universidad hacia el área rural, fundamentalmente en el asesoramiento de Proyectos de Apoyo a los campesinos de Aiquile y Mizque, así como del Chapare Tropical. Esta labor cuenta con el trabajo de Lorenzo Cal-

zavarini, Roberto Valdivieso, Juan Pablo Sanzeteña y el Dr. Hernán Ayala. Por otra parte también existió la experiencia de trabajo conjunto en el Taller de Tesis FACES, en el que colaboraron activamente docentes de la Carrera de Psicología e Idiomas Licenciadas Teresa Marzana T. y Silvia Rabines de Deheza. En la actualidad seguimos contando con el valioso aporte de Teresa, en tanto que Silvia se encuentra realizando curso de post-grado en la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica.

Julio es un mes de mucha actividad. Se efectúan consultas a distintos niveles entre las autoridades académicas, docentes y los Centros de Estudiantes de la Facultad de Humanidades. El propósito es consolidar el Instituto de Investigaciones que sustente un programa acorde a las necesidades de nuestro medio. Que el trabajo universitario sea una constante propuesta de actividades alternativas. En fin, que la adquisición de conocimientos científicos contribuya a humanizar este momento histórico.

* * *

Los vientos de Agosto anuncian buenas perspectivas para la formalización del Instituto. Se consolida un equipo mínimo de trabajo formado por Lorenzo, Teresa y Esther Balboa, apoyados en nuestra secretaría por Myrna Vargas. Todos juntos trabajamos para elaborar el programa del Seminario de Investigación: "El psicólogo y el Pedagogo: su profesión y la legitimidad de su actividad" (del 1o. al 31 de agosto de 1987). Los objetivos del Seminario se

centraron en especificar el quehacer del psicólogo y del pedagogo en sus áreas respectivas, articulando un nivel de diálogo interdisciplinario y esclareciendo campos de estudio concretos a partir de nuestro contexto social.

Los profesores Calzavarini, Marzana, Valdivieso, Pessoa, Pelliza, Vallejo y Ewel se encargaron de realizar exposiciones teóricas desde sus propios campos de investigación, delimitando las áreas que comprenden Asesoría Familiar y Práctica Privada, Escolaridad y Educación, Marginalidad y Juventud, Lenguaje y Cultura. Se formaron grupos de interés en torno a cada tema, los mismos que contaron con el apoyo de material bibliográfico específico.

El Seminario contó con la participación de docentes, egresados y estudiantes tanto de Humanidades como de otras Carreras. De los 104 inscritos, 51 concretizaron la realización de proyectos de investigación, que en el futuro serán considerados como tesis de grado para obtener su licenciatura; 28 de los inscritos pertenecen a Psicología, 19 a Pedagogía, 8 a Idiomas, 1 a Medicina, 1 a Trabajo Social y 1 a Economía.

En el éxito del Seminario tuvieron mucho que ver el Lic. Juan Bailly, Decano de la Facultad, siempre atento a cubrir nuestras necesidades por mínimas que fueron y los coordinadores Dr. Mario Tapia, Fanor Meruvia, René Rivero, Luis Rojas, Guido Claros y Teresa Hosse, quienes se encargaron de la parte logística del Seminario.

* * *

En septiembre se pone a consideración, tanto a nivel de autoridades académicas como de Centros de Estudiantes, el proyecto del Estatuto que regirá el funcionamiento del Instituto. El estatuto planteó esencialmente el carácter que tendrá la investigación en la Facultad: La investigación es un deber como respuesta a las necesidades de nuestro pueblo.

También se ha considerado el rol del Instituto en cuanto a la continuidad de tres campos de actividades: recolección de datos, formación de investigadores y publicación de inves-

tigaciones. En esta práctica le corresponderá al equipo de docentes preparar campos de estudio a fin de facilitar "Hipótesis de Trabajo" para las Tesis de los alumnos y coordinar actividades de investigación interdisciplinaria, manteniendo a la vez la autonomía de las diferentes carreras.

La actividad del Instituto comprenderá, además de la investigación, Seminarios, Talleres, Asesoría de Tesis y Publicaciones, en base a tres acciones concretas: acción formativa (con profesores guías encargados de dirigir la investigación de los estudiantes), acción investigativa (con investigadores titulares, auxiliares y adjuntos) y acción de divulgación (Seminarios, difusión popular, convenios y contratos).

A pesar de las dificultades, sobre todo económicos, que limitan el funcionamiento del Instituto, lo más importante es su componente humano. Pueden ser integrantes todos los estudiantes que se encuentren haciendo práctica institucional, proyectos de tesis y tesis, así como los profesores que presenten un proyecto de investigación como parte de su labor académica.

La positiva acogida del Estatuto en los diferentes círculos intrafacultativos ratifica el interés de estudiantes y profesores por satisfacer una necesidad largamente sentida: consolidar una instancia universitaria contestatoria al momento histórico que nos toca vivir.

También en este mes se consolidan los contactos del Instituto con la Dirección de Investigación Científica y Tecnológica de la UMSS (DICYT). El propósito es coordinar actividades de investigación interfacultativa y dar a conocer las investigaciones desarrolladas a partir del Instituto.

* * *

En octubre la actividad se centra en constituir un equipo de profesores que manifiestan voluntad de compromiso y cuyo currículum presente garantía de trabajo en el inicio de actividades. Luego de varias entrevistas personales con Jefes de Carreras y Docentes de la Facultad, la lista de miembros del Instituto quedó constituida de la siguiente manera:

ANALES DIA TRAS DIA

DIRECTOR: Dr. Lorenzo Calzavarini.
COORDINADORES: Lic. José A Rocha.
Dr. Leonel Camacho.

AREA DE PSICOLOGIA: Lic. Teresa Marzana T.
Lic. Mónica Pelliza
Lic. Esther Balboa B.

AREA DE PEDAGOGIA: Lic. Teresa Alem
Lic. Justy de Cortéz
Lic. Sergio Saavedra

AREA DE IDIOMAS: Lic. Gaby V. de Bolívar
Dr. Waldo Peña
Prof. Adolfo Cáceres R.

Estos nombres fueron elevados a consideración del H. Consejo Facultativo para su análisis y posterior oficialización de nombramientos.

Entre tanto seguimos trabajando para lograr la primera edición de la revista del Instituto. Nos preocupan dos aspectos: el nombre y su contenido. El primero sufre una serie de cambios: primero "PERSPECTIVAS", luego "PRAXIS-HUMANITAS" y finalmente "RUNANAY", nombre que responde en su integridad al objetivo central del Instituto, vale decir, humanizarse, tomar conciencia de nuestro ser en el mundo, salir del letargo que impone la repetición de teorías para crear alternativas científicas desde nuestro medio.

La actividad siguiente es preparar el contenido de RUNANAY. la idea inicial es retranscribir las conferencias de Paulo Freyre a su paso por esta ciudad en el mes de mayo. Se descarta esta posibilidad por cuanto para esta época otras instituciones ya las hacen públicas. Posteriormente el equipo decide los contenidos que presentamos en esta oportunidad, consolidándose de esta manera la publicación y participación de los miembros del instituto en este y futuros números. El trabajo es dinámico, se dialoga, se propone, se discute; lo principal es fortalecer el Instituto de Investigaciones....

.... de pronto el silencio invade nuestra Casa Superior de Estudios.

Las máquinas se tornan silenciosas y un murmullo recorre todos los rincones: "El Rector ha muerto". Al amanecer del 20 de noviembre la Parca vino a buscar definitivamente al Dr. Jorge Trigo Andia después de varios años de resistencia. Resistencia que se sostuvo en su constante preocupación por elevar el nivel de la docencia y la investigación. La comunidad universitaria avaló este esfuerzo reeligiéndolo para una segunda gestión rectoral que no llegó a concluir como era su deseo. Sin embargo, sus ideas siguen vigentes, las nuevas autoridades con el apoyo del Ing. Raúl Rico G. como nuevo Rector y el Dr. Tonchy Marinkovic M. como Vice Rector han dado continuidad al pensamiento del Dr. Trigo otorgando su apoyo a la Investigación académica en general y a nuestro Instituto en particular.

Seguimos avanzando...Al finalizar el año 1987, el H. Consejo Facultativo aprueba el trabajo realizado hasta entonces por el Instituto y otorga su visto bueno a las actividades que les tocará desempeñar a cada uno de sus miembros: docencia, tutoría de tesis, investigación por un académico de seis meses:

Director: Dr. Lorenzo Calzavarini, profesor de Etnopsicología. Proyecto de Investigación: "Religiosidad, ideología y economía en Rakaypampa".

Coordinadores:

- Lic. José A. Rocha, responsable de la edición de trabajos. Proyecto de Investigación: "Pensamiento Andino y Praxis Política (Barrientos y sindicalismo campesino en los valles de Cochabamba, 1960-1969).

- Dr. Leonel Camacho, profesor de Introducción a la sociología. Proyecto de Investigación: "Difusión radial en el Valle Alto".

Area de Psicología:

- Lic. Esther Balboa, profesora de Psicolinguística y Orientación Vocacional. Proyecto de Investigación: "El boliviano: psicología de

sus relaciones familiares".

- Lic. Teresa Marzana, profesora de Psicología Educativa II. Proyecto de Investigación: "Estructuras de pensamiento y proceso de aculturación formal en adolescentes Aymaras, quechuas y Mestizos insertos en la educación formal".

- Lic. Mónica Pelliza de Trigo, profesora de Clínica I y II. Proyecto de Investigación: "Estudio sistemático de casos clínicos (Estructura y organización del yo)".

Area de Pedagogía.

- Lic. Teresa Alem, profesora de Pedagogía Comparada. Proyecto de Investigación: "Educación popular con niños de 1 a 6 años en barrios marginales".

- Lic. Justy de Cortéz, profesora de Planeamiento Educativo I, II y III. Encargada de la coordinación del Instituto en la oficina de Planificación Académica.

- Lic. Sergio Saavedra, profesor del Taller de Educación Popular. Retiró su postulación como miembro del Instituto; esperamos llenar esta vacancia en breve.

Area de Idiomas.

- Prof. Adolfo Cáceres Prof. de Literatura Latinoamericana y Propedeútica de la Investigación. Proyecto de Investigación: "Historia de la Literatura Boliviana (pre-colonial y moderna)".

- Lic. Gaby Vallejo de Bolívar, profesora de Literatura Latinoamericana II. Proyecto de Investigación: "Hábitos culturales de los niños cochabambinos".

- Dr. Waldo Peña, profesor de Gramática inglesa, Traducción Inglesa I y II. Proyecto de Investigación: "El lenguaje político en Bolivia".

Es de destacar el apoyo del Sr. Decano Juan Bailly H. para la formalización del primer equipo de investigadores del Instituto, preocupación que va más allá de los nombramientos. Para el futuro es necesario formular la designación definitiva de Investigadores elegidos por su curriculum en la investigación, que sean presentados por una autoridad

académica y que cuenten con la aceptación estudiantil.

Creemos que este futuro es tarea de todos, entre tanto vamos consolidando los cimientos: una vez formalizado el Instituto con el apoyo de H. Consejo Facultativo, este Consejo designó a la Lic. Ligia Sainz, por la parte docente y al universitario Carlos A. Estrada, por la parte estudiantil como delegados al Instituto de Investigaciones. La tarea es coordinar propuestas y fortalecer vínculos académicos con los representantes directos de docentes y estudiantes de la Facultad.

Por otra parte, en reunión del equipo de investigadores acordamos realizar una plenaria el primer lunes de cada mes para analizar nuestras actividades y elaborar proyectos. Asimismo se presentó al Decanato un informe general de actividades y el presupuesto mínimo que es necesario disponer como apoyo logístico y técnico en los trabajos de investigación y la divulgación de los mismos.

* * *

Nos visitaron:

Iosu Gallarreta, vasco de nacimiento, Kraho de adopción, Psicólogo de formación. Su presencia sacudió de diferentes maneras nuestras concepciones del mundo, de la vida y de la investigación. Sencillamente, sin poses ni pretensiones, Iosu nos relató los dos últimos años de su vida entre los indios Kraho de la sabana brasilera. Cedemos ante lo sugestivo de su experiencia y no dudamos en pedirle que describa para un mayor número de personas ese mundo; tan cercano a los que aún creemos en el poder de los símbolos, pero a la vez tan lejano por cuanto poco a poco nos vamos masificando, vamos perdiendo la dignidad de SER y la alegría de vivir.

Andrés Pérez, argentino de nacimiento y sociólogo de formación, fue nombrado por el Director del DICYT (Dirección de Investigación científica y Tecnológica) como coordinador entre nuestro Instituto y esa dirección. El propósito es mantener los contactos interfacul-

tativos a fin de organizar coherentemente toda investigación que se realice en y a partir de San Simón.

Dick Ibarra Grasso, renombrado científico que nos ofrece publicar sus últimas producciones. Lamentamos por el momento no poder ofrecerle un espacio tan amplio como era el de su demanda; esperamos en un futuro próximo contar con su valioso aporte.

* * *

José A. Rocha, en otro tiempo activo colaborador del Taller de Tesis FACES retorna al país después de tres años de estudios de Post-Grado en la Universidad de Regensburg, Alemania Federal. Le damos la bienvenida a nuestro Instituto seguros de que su presencia será un valioso aporte a la investigación.

El Dr. Raymund Schramm, antropólogo alemán, actual profesor invitado en la Universidad Católica de nuestro medio, nos visitó para informarse de las actividades que estamos desarrollando. En un futuro próximo esperamos contar con su presencia para nuestras investigaciones.

Viajaron

A la localidad de Copacabana, Provincia Manko Kapac del departamento de la Paz, el

Dr. Lorenzo Calzavarini para ultimar detalles de la creación del Musco Etno-antropológico centrado en la religiosidad popular de aquel sector.

También Lorenzo viajó a la ciudad de Sucre para tomar contacto con don Gunar Mendoza, director del Museo Nacional de Historia. Los estudios históricos que se realizan en forma conjunta continuarán por espacio de un año, 6 meses para la recolección de fichas y los restantes para su análisis y posterior publicación.

Viajaron a Aiquile el Lic. Roberto Valdivieso, Dr. Hernán Ayala y Dr. Lorenzo Calzavarini para ultimar detalles de un Proyecto de apoyo socio-económico y agrícola que beneficiará a la mayoría de los campesinos de esta extensa región. Esta labor está respaldada por el valioso aporte de Radio Esperanza.

La Lic. Gaby Vallejo de Bolívar viajó en el mes de agosto a la URSS invitada a un encuentro internacional de mujeres; asimismo en el mes de enero fue invitada a la Campaña Nacional del libro en el Perú. Sus experiencias son un valioso aporte para el Instituto, al mismo tiempo que significan un honor que uno de sus miembros sea reconocido internacionalmente.

El Prof. Adolfo Cáceres R. viajó a Arequipa, Perú en febrero a un encuentro de escritores quechuistas. La invitación especial que le otorgaron habla por sí misma de su valor como investigador y escritor de la cultura Colla en nuestro país.

COLABORAN EN EL PRESENTE NUMERO

ESTHER BALBOA B.

Investigadora boliviana. Licenciada en Psicología en la U.M.S.S., con estudios de maestría sobre Desarrollo Rural, en México. Experta en Programas de Desarrollo Rural del IBTA y de las NN.UU. Actualmente es docente-investigadora en la Carrera de Psicología de la Facultad de Humanidades de la U.M.S.S.

ADOLFO CACERES ROMERO

Escritor boliviano, titulado en Lenguas y Literatura Españolas. Dicta las Cátedras de Literatura Boliviana y Propedéutica de la Investigación, en la Facultad de Humanidades de la U.M.S.S. Es miembro del Instituto de Investigaciones de dicha Facultad. Es autor de novelas y cuentos, así como también de obras de investigación literaria. Actualmente trabaja en una vasta historia de la literatura boliviana, en cuatro volúmenes, habiendo sido publicado el primero, que trata de las Literaturas Aborígenes: aymara, quechua, callawayá y guaraní.

LORENZO CALZAVARINI GHINELLO

Antropólogo y sacerdote italiano, actual Director del Instituto de Investigaciones de la Facultad de Humanidades. Catedrático de Etnosociología en la Carrera de Sociología, en la U.M.S.S. Entre sus obras publicadas en Bolivia podemos citar: "La Nación Chiriguana" (1980), "Ortodoxia y mito en los trinitarios" (1981), "El Carnaval en Oruro" (1986); estos dos últimos trabajos fueron filmados como documentales.

BERNARDO ELLEFSEN

Antropólogo boliviano, con estudios en Antropología, Etnología, Prehistoria y Arqueología. Catedrático de Antropología Física y Sociología General en la U.M.S.S. Sus principales investigaciones publicadas: "Incallaita y su relación histórica" (1967), "La división en mitades de la ciudad incaica" (1973), "Los Inca Rantín. Un ensayo sobre la genealogía de los Incas" (1985).

IOSU GALLARRETA ARIÑO

Psicólogo español, con estudios en la Universidad de Deusto (Bilbao). Prácticas en el Hospital Siquiátrico S. Giovanni de Trieste (Italia). Especializado en Psicología Clínica e Infantil. Realizó trabajos de campo en Argelia, Borneo-Malasia y el Brasil, país éste donde fue adoptado por la tribu Krahó.

TERESA MARZANA TELLEZ

Psicóloga boliviana, Licenciada en Psicología en la U.M.S.S. Es miembro del Instituto de Investigaciones de la Facultad de Humanidades, en la U.M.S.S. donde dicta la Cátedra de "Métodos y Técnicas de Investigación Social". Es autora de "Connotaciones Etnicas y Adaptación Escolar" (1984).

MONICA PELLIZA DE TRIGO

Psicóloga argentina, con amplia experiencia en el campo de su especialidad. Miembro del Instituto de Investigaciones de la Facultad de Humanidades, en la U.M.S.S. donde dicta la Cátedra de Clínica I y II. Proyecto de Investigación: "Estudio sistemático de casos clínicos (Estructura y organización del yo)".

GABY VALLEJO DE BOLIVAR

Escritora boliviana. Licenciada en Ciencias de la Educación en la U.M.S.S. Miembro del Instituto de Investigaciones de la Facultad de Humanidades, en la U.M.S.S. donde dicta la Cátedra de Literatura. Tiene publicadas tres novelas y un estudio crítico de literatura boliviana.

CARLOS VERA

Escritor boliviano. Profesor de Lenguaje y Literatura. Autor de Cuentos Infantiles, cuyo primer volumen acaba de publicar. Dicta la Cátedra de Literatura en la Facultad de Humanidades, en la U.M.S.S.