

Nota de Edición al Volúmen 3

La RevistaE de la **Asociación de Estudios Bolivianos/Bolivian Research Review** para este tercer número que cierra ya el ciclo del año 2002 ha recibido una firme calidad de contribuciones que nos han enviado una diversidad de autores. Naturalmente la ingrata tarea de edición y lectura crítica de los textos recibidos se inclina por aquella producción que raya en lo crítico e innovador. Ahora que ya pasó algún tiempo y cuando es posible evaluar ligeramente el impacto de este esfuerzo electrónico, podemos informar que han habido un sinnúmero de lectores que han visitado y leído (esperamos) los cibertextos. Para información de Uds., una aproximación más evaluativa a la problemática del Internet puede verse en un reciente artículo mío publicado en *NACLA, Review of the Americas*, Vol XXXV (5), March/April 2002, 49-51 (www.nacla.org).

El origen de este esfuerzo de la ASB/BRR coincide con aquel de promover el intercambio ciber-académico e intelectual entre personas que tienen a Bolivia —en el contexto de la globalización y sus descontentos— como el objeto de sus preocupaciones intelectuales. De muchas maneras estamos logrando ese objetivo. Hasta ahora varios autores y autoras de varias latitudes han hecho sus visitas al sitio en el ciberespacio, y nos han encontrado. Otras personas han hecho contacto por correo (o por correo tortuga—‘a la antigua’,— con su toque humano). Manuel De La Fuente, de CEPLAG/UMSS, junto a PROMEC y CESU-Centro de Planificación y Gestión (Cochabamba) nos ha enviado Participación popular y desarrollo Local. Kantuta Lara D. de CIDDEBENI nos acaba de enviar Matrimonios Interétnicos. Reproducción de los grupos étnicos y relaciones de género en los Llanos de Mojos, compilación de Zulema Lehm en colaboración con Tania Melgar, Kantuta Lara D., Mercedes Noza y varias organismos indígenas del área. También los investigadores del activo Grupo Comuna (La Paz) nos han hecho llegar a través de la Prof. Josefa Salmón algunos ejemplares de lo más reciente (ver Comentarios/Reviews) y naturalmente el escritor Manuel Vargas, editor de CORREVEIDILE (La Paz) participa en este número con una contribución.

Nuevas y voces maestras incursionan en la *RevistaE*. Nos han hecho llegar textos lo/as escritore/as: Erika Bruzonic (La Paz), María Teresa de (Madrid) Manuel Vargas (La Paz), el historiador aymara Waskar Ari Chachaki (La Paz/Washington D.C.), y el sociólogo/poeta John Brown Childs (California). Hemos añadido a cada texto una respectiva semblanza bio-bibliográfica para animar la circulación de información no siempre tan evidente.

En este número optamos por comenzar con la literatura, para luego pasar a la historia. Comenzamos con una contribución de John Brown Childs (Blue Crystals for a Friend), seguido de María Teresa Rivera de Stahlie (Entrevista con Miguel Angel González, poeta boliviano), luego Erika Bruzonic (... Y las tortugas llegaron) y Manuel Vargas (La Trampa—de un cuento chino). Entre los textos de historia tenemos la contribución de Waskar T. Ari-Chachaki (*Jisk'achataña*, La experiencia de la revolución nacional y las maneras aymaras de hablar sobre subalternidad, Ambana 1952-1970). Sigue una breve sección de libros recientemente recibidos.

Antes de cerrar esta edición, naturalmente, agradezco la cooperación de nuestro/as colaboradores, lo mismo que de las personas y lectore/as anónimas que recomendaron los textos que aquí colgamos, en el ciberespacio. Esperando que este número sea tan visitado como el anterior les saluda,

Guillermo Delgado-P.
Editor
Departamento de Estudios Latinoamericanos
Universidad de California, Santa Cruz

POETRY:

“BLUE HILL CRYSTALS FOR A FRIEND”

By: John Brown Childs

El señor John Brown Childs es doctor en sociología y profesor de la misma especialidad en la Universidad de California Santa Cruz. En sus momentos de contemplación (que no son muchos) escribe poesía. Su más reciente libro titulado “*Transcommunitary: From the Politics of Conversion to the Ethics of Respect*” será publicado por Temple University Press para fines de este año 2002. (NdE)

I send you these flakes of snow
blown from my memory
by raven's wings
passing over long limbed pines
along the Blue Hills
of Massachusetts.
Please save these crystals
take them south someday,
exhale them
into high windy Andean rocks
of Pachamama's outreaching arms.

ENTREVISTA:

...CON LOS VERSOS EN LAS VENAS: MIGUEL ANGEL GONZALES

Por: Ma. Teresa Rivera de Stahlie

María Teresa Rivera de Stahlie, nacida en Oruro, Bolivia, Consejera Cultural de la Embajada de Bolivia en España, desde 1994, es pianista, musicóloga y periodista. Miembro de la ACPI desde 1984, fue Vice-Presidenta de la Asociación durante ocho años. Su libro "Música y Musicos Bolivianos", recopila artículos aparecidos en los periódicos bolivianos y colaboraciones en "Ritmo" (España). Algunos de sus artículos sobre músicos bolivianos, aparecen en el Diccionario Histórico de Bolivia, de reciente publicación. Es colaboradora de la revista SIGNO-Cuadernos Bolivianos de Cultura, y de la Revista "Cultura" de la Fundación del Banco Central de Bolivia. Desde 1990 edita el Boletín Cultural Boliviano TESSA, ahora en versión virtual.

Resúmen/Abstract

Miguel Angel Gonzáles, poeta y escritor boliviano nacido en La Paz en 1974 fue entrevistado en Madrid - por Ma. Teresa Rivera de Stahlie - donde acudió, en representación de Bolivia, al Festival Internacional de la Poesía organizado por Casas de América (Madrid).

Miguel Angel Gonzáles (www.miguelangelgonzales.com), joven poeta boliviano, apasionado de la vida y del amor y que reverencial con la mujer en su antología "Femme", de reciente publicación, habla en esta entrevista de su poesía, de su sentir y de la "Cumbre del Alma", como denomina al encuentro de la poesía latinoamericana y española en Casa de América (Madrid) en Mayo pasado.

Ensayo/Entrevista

Comienza su presentación multimedia, todo un rito para quienes hemos tenido oportunidad de presenciar una de ellas. Entre lo sui-generis de la introducción musical y lo progresivo de la imágenes, unos segundos de desconcierto dan paso a la sensación de placidez con un piano romántico que apoya sus lecturas grabadas en CD de su último trabajo: es "Femme", una antología dedicada a la mujer en toda su plenitud y que ha sido presentada en casi toda Bolivia (salvo Oruro y Pando) y en países como Chile, España y Austria.

Acabamos de escuchar las lecturas de Felipe Benitez Reyes y Luis Alberto de Cuenca, de España; Piedad Bonnett, de Colombia; Lourdes Espínola de Paraguay; Roberto Fernández Retamar de Cuba; Jaime Quezada de Chile y Eugenio Montejo de Venezuela (aunque en fechas posteriores, hubieron más, en este verdadero "encuentro mayor" de poesía que organizó CASA DE AMERICA en su Segunda Edición del

Festival “La Poesía tiene la palabra” en Homenaje a Luis Cernuda, poeta Sevillano de la generación del 27. El festival reunió a las voces más representativas de la poesía iberoamericana

Le toca cerrar el ciclo al más joven de todo el grupo, Miguel

Angel Gonzáles. Los sones llegan luego de unas palabras de introducción dadas por el poeta con voz firme y una vehemencia de juventud...”traemos la palabra de la

América morena a esta reunión que era el sueño de un Bolívar encandilado por su lucha, a esta reunión que denominaré de ahora en adelante Cumbre del alma...”.

Lo había vaticinado Marvin Sandi en su “Meditación del Enigma”. El homo faber que es el de la vorágine de la vida, el que habita en las grandes urbes, el mismo del que habla Saramago en su Caverna, se encontrará con el Otro, el que tiene una vida más tranquila y contemplativa, el que está más cerca de la naturaleza, a través de la poesía.

“Para llegar al hombre total, el de la unidad de todos los enigmas debemos seguir al poeta.”...decía Sandi.

Y ese encuentro de dos continentes se dio en CASA DE AMERICA donde todos ofrecieron lecturas que desnudaron sus almas, que revelaron sus sueños, que gritaron su lucha, como fue el caso de Miguel Angel, un poeta de hoy y de siempre que utiliza imágenes del presente que le permiten tener una de las páginas *web* más completas en su área, publicar en *Internet*, tener un *chat* con sus seguidores, y por qué no, hacer un montaje de su poesía, para que ésta no sólo quede en papel. Miguel Angel se lanza a éllo. El piano arroja su voz que dice sus textos, en tanto se proyectan imágenes y palabra dejando una impresión muy visual, de su mensaje.

Poemas de “Femme”

la carretera

faroles y coches
lenta es la calle
por eso tomo la carretera
hasta que te halle

no te busco y pretendo
porque sé que a lo largo
del camino te iré viendo

si tu llevas mi nombre
y aunque llueva y tormenta
yo seguiré siendo tu hombre
por eso sé tu mirada lenta

sigo la carretera, fría y desolada
pronto quedará
de tí empapada

siendo sendero
y esta carretera seguirás
por llevarme a tí
en mi pecho y Dios estarás

la niña huye

la niña huye guarda juguetes
teme por su casita
oculta su dinero periódico

la niña lleva a su hijita
la pequeña coge a la niña
le dice dame tu manita

ella protege, pelea y llora
no le importa la riña
ella grita
no me quiten mi niña

el llanto acude
pero pequeña y su niña
huye...

sabes a madre

quién tiende el primer beso,
y deja los desayunos
peor que no vemos ni eso
no son pocos ni algunos

quién vierte el agua caliente
y cura la herida abierta,
quién te implora no miente
y toma tu dolor y alma cubierta

quién vela y ora,
y soporta los refunfuños del padre
que solo pide la hora
entonces sé que sabes a madre

solo que no sirve de mucho de nada
que intente hacerte un canto
o escribirte esta letra
si ya no estoy bajo tu manto

y sabes a madre
cada noche ausente
y sabes a tierra
cada instante en alma y mente

“En esta antología he intentado sentir, hablar, como mujer. Que aflore el lado femenino que posee todo hombre, compartir esa parte innegable de la realidad de todo ser, la esencia femenina que nos hace concebir un mundo distinto, delicado y a veces peligroso por sus orillas de sensibilidad, pero sin duda, es un espacio mágico, que da lugar a la justicia maternal, al sabor de la divina pureza, inocencia y dulzura que sólo proyecta la eterna “femme”, es un homenaje a la mujer en toda su plenitud, una dedicatoria que quiere desentrañar todas sus realidades para ofrendar un canto a sus manos, a su vientre, a sus sueños y sudor, a su sabiduría intrínseca, a cada historia que se teje detrás de ese ser milagroso llamado mujer”.

Yo veo más bien su devoción por la mujer, comenzando por casa: una madre a la que adora, una hermana que es su alma gemela, su sentir irrevocable por el amor y por quien lleva en su corazón de hombre

sensible. De su trayectoria entre varios íconos como Wordsworth, Becker, Víctor Hugo, Artaud, Lacan, Benedetti, Neruda es su luz. El poeta chileno alimenta su inquietud. Le entusiasma especialmente.

- “En mi viaje a Chile en Diciembre pasado, invitado al Primer Encuentro de Poesía y Novela, donde compartí con Cé Mendizabal, amigo y novelista boliviano, así como con Jaime Quezada y Jorge Edwards de Chile, presenté mi obra y logré visitar las tres casas de Neruda (La Chascona, La Sebastiana y la de Isla Negra), en el afán, sencillamente milagroso para el espíritu y esencial para la razón, de confirmar la vocación que nos lleva a la letra. Sentir a través de las paredes, los habitáculos y guaridas de Pablo, tocar su respirar, su inspiración y reflexiones, su historia tan de cerca, fue un complemento de gran repercusión en mi formación, así como el intenso caudal en la corriente del lirismo, en el que me siento paralelo a Neruda.

- ¿Y tu Antología “En el nombre del alma”, donde hay tanto dolor?. ¿Cómo es que un poeta tan joven puede conocer de esa forma el dolor; haberlo sentido, experimentado....?

- “Creo en la humanidad, a pesar de que la mayoría de ella viva sumida en la esencia de lo trivial, superficial y en un mundo donde rigen los antivalores, esta claro que esto afecta cualquier sensibilidad, más aun si uno vive a costa de ello e intenta decodificar la realidad a través de los canones del alma, el resultado será una bruma densa sobre la espalda con lo cuál uno puede sentir todo tipo de sufrir, propio y ajeno. llevando la existencia a un punto de supervivencia, tratando de comprender cómo se dan tantas iniquidades juntas y cómo se logran pasar tantos límites de los cuáles no hay retorno, así mismo creo que esta intensidad del dolor le da a uno la posibilidad de internarse en la madurez emocional, en algunos aspectos y visiones de mi mundo eso a veces trae como resultado llevar un pensamiento anciano en una vida temprana, quizá por el desgaste, quizá por la realidad, pero como bien decía en una reciente presentación el maestro Benedetti, con quien compartí unos instantes, “de lo poco de esperanza que queda, hay que mantener la lucha y la fe siquiera en ese pequeño porcentaje”, y es que estamos en días en los que hasta la esperanza aqueja del mal de todos, la falta de sentir, la falta de amor, la falta de ganas de vida, la falta de Dios”

Yolanda Bedregal ya hablaba del dolor de hacer poemas pero en el lirismo de Miguel Angel hay una eternidad de sufrimiento como lo expresa en éstas versiones tanto en francés como en inglés :

“En el nombre del Alma”

intención y hechos

mi intención es soñarte
sin pausas ni tiempo
cuidarte

mi intención es observarte
en silencio y en mi alma
albergarte

mi intención es escucharte
en tu boca quedarme
y muy lentamente de ti
...inundarme

mi intención es sin pero ni quizá
que estés a mi lado
que necesites mi sonrisa
que seas mí ser amado

los hechos me delatan
fallando al cumplir
ya que hoy eres más en mi
y no puedo mentir

los hechos son que tu sin mi
y yo sin ti
no somos intención
somos uno, más que razón
... un solo corazón

de "En el nombre del Alma".

larmes et pluie

larmes et pluie
c'est la même chose
que quand tu n'es pas là
je souffre pendant que le ciel attend

nous sommes dans la vie
et nous vivons des existences
la mienne n'a pas de sens
...sans ta présence

larmes et pluie
tombent du ciel
coulent tièdes le long de mon visage
sans angoisse

sans peine ni douleur
cette mer de plaintes
sert aux bateaux de cristal
à n'importe quelle illusion

larmes et pluie
désormais je sais que je pleure
et il n'y a pas de souffrance dans cet amour
c'est notre sourire

tu pleures de joie
de nous aimer ainsi
de la joie de vivre
et que l'amour nous dise oui

de "hurt"

maybe

maybe I'm a dreamer
maybe I'm a fool

maybe I'm just trying

to find the colors
to find your hands
to touch your soul

maybe I'm just smiling
when my soul cries

maybe I'm just trying

when my dreams are fighting the world

maybe
tears and rain all the same
so
cry, cry, cry
behind the lonely sky
tell me our dream
tell me the song

and maybe you're going
to see..

Mitre tiene para él una connotación especial, es un amigo cuya obra admira sin límite. Sigue también a Shimose a quien aprecia con claridad meridiana El acercamiento que tiene con el primero siempre fue un encuentro al sabor de “Cartas de un Joven Poeta” de Rilke, y quizá por lo emblemático de su relación contribuye a sus prontas memorias que siempre intenta recrear en mente y tinta.

El lo tiene claro. Desde aquella vez que se cayó de una altura considerable a una profunda poza en Alicante, y logró recuperar de las aguas sus poemas, mientras minutos antes abstraído, iba resbalando de aquella roca que le servía de asiento llenando folio tras folio con su poesía, el sabe cual es su destino. “Nací para escribir” – dice, y aunque ha estudiado dos carreras, ha trabajado y enseñado en marketing y publicidad, lo suyo es el escribir, el verso y el sentir. No descarta incursionar en la novela y de hecho ya tiene una en esbozo que promete revelar “la esencia y realidad de la América de hoy”.

Es bromista y jovial pero se torna serio y solemne cuando habla de su obra.

Entonces, mira por encima de los cristales de sus gafas y su voz adquiere

una rica tonalidad.. Sube de tono, se torna reflexivo y hace que su alma aflore, un alma que ha vivido muchas vidas.....

¿Es la soledad compañera del poeta?...

- “Inevitablemente lo es, no permanente, pero es mejor hacerla amiga que constante visita incómoda, es necesario asignarle un espacio de la casa, un lugar para su estadía y que considere que puede quedarse cuanto quiera, así la relación se hace llevadera y te trata con más consideración, me han tocado varios momentos de directa convivencia con la soledad y creo que es de sensatos hacerla un apoyo antes que un estorbo, una compañera antes que una inquilina, ya que en crueles momentos te puede tender el hombro, besar las lágrimas y abrazar con tibieza. Si es amiga, respeta tu trabajo y te coopera con el sabio silencio, te aconseja de vez en cuando con la brisa o la música, y te recrea pasajes de conciencia, logra convertir monólogos en intensas conversaciones, entonces la soledad inspira, pero no siempre es el epicentro, es necesario hacerla mas cómplice que algo que de sufrir te paralice”.

- ¿Los miedos, junto a las sombras son parásitos que se alimentan del alma de un poeta o son elementos buscados y requeridos?
- “En mi caso son una fuente natural como resultado de la experiencia y sensibilidad, de las incontables vivencias dónde se recrea el dolor, como padre de los miedos y las sombras. Estos miedos y sombras se alimentan mas bien del sentir que muchas veces es ingenuo, en mi caso desde la simple observación hasta la escucha del relato y el conocimiento de situaciones atroces que muchos tienen que pagar en carne y alma, el miedo a la deshumanización, la sombra de la pobreza espiritual son los males actuales que en realidad me aterrorizan y de lo que también escribo”.
 - No cantes, poeta, decía Oscar Cerruto, la poesía no mata pero marca y en ningún caso es una feria, (su poema “Rayo contradictor”.) Desde luego que para ti, la poesía no es una feria, tu mismo dices que te dejas la piel en cada verso. ¿Puede ser un via crucis?.
- “ Muchos versos lo son, cuándo tienen una misión y la mayoría de los míos tienen esa misión, intentan decodificar un mensaje que nace en el grito mudo, en la necesidad de comunicar, de contar, de hacer de la palabra un canto sublime, pero también está la necesidad de denunciar y esta denuncia debe ser clara ante el terror, ante la difamación, ante el abuso de los niños, ante la gente esclavizada en estos tiempos. la poesía es una voz de responsabilidad, así como un oasis de creación para el alma”.
 - Tu trabajo “Los Malditos” está inspirado en esta realidad de la que nos hablas?
- “Sí, Los Malditos es una obra de denuncia, de reclamo, de conciencia, habla de los males de hoy, la superficialidad, el costo del sacrificio, la era antivalores, en la que se llama bueno a la malo y malo a lo bueno, se divide en tres grupos: lo político, lo social, y lo que denomino plenamente humano, en cada una de estas partes se desvelan los demonios actuales, recreando a través del verso las realidades que nos están carcomiendo, y la instalación del lado oscuro en nuestras vidas, tiene un paralelismo de “Las Tinieblas” de Jaime Saenz en la forma, pero en el fondo es explícito y crudo, claro que no se aparta de la esteta, creo que ello le da su valor agregado”.
 - Cómo definirías tu poesía en general ¿tiene presencia surrealista?.
- “Mi poesía la definen mis lectores, más creo sano hacer la intentona de definirla como un ars poético del lirismo de amor, de profunda base en los sentimientos clásicos del alma, esencial en sus versos de esperanza, y humana por sobretodo, una poesía de fe y de dolor, a veces mística & mitológica, de matices a veces sencillos ya que creo que en ocasiones en lo simple está lo exquisito, y en otras sí, de presencia surrealista, por el juego con anáforas, metáforas, también una poesía de mensaje y de denuncia. creo una poesía leíble más para los ojos del espíritu que de la razón”.
 - ¿Cómo viste el encuentro en Casa de América desde la perspectiva de la poesía en general y de la obra de Luís Cernuda, en particular?
- “El encuentro en Casa de América al que me refiero como la Cumbre del Alma, fue una oportunidad magnífica de compartir la poesía en su mejor estado, salvaje y natural, dónde con claridad meridiana pude observar la voz e identidad propia, por sobretodo de la poesía latinoamericana, muy por encima del nivel español, quizá porque no sólo la audiencia resaltó con su atención y su efusividad ese aspecto, sino también porque voces como las de Zurita (Chile), Montejo (Venezuela), y Retamar (Cuba) entre otras, dieron una sensación de magia, recrearon como buen escultor con martillo y cincel la figura de la sensibilidad, y el mensaje de sus obras se hizo piel de alma a través de sus voces, de su canto. Fue una oportunidad para la conciencia, para la reflexión, para el latir honesto de cualquier corazón que ama, y sobretodo fue un masaje espiritual en tiempos de inclemencia. Una muestra de lo mejor de las voces poéticas de esta gran Iberoamérica “.

Guillermo Viscarra-Fabre, publicaba en 1941 su libro “Poetas Nuevos de Bolivia”, comentando la obra de Antonio Avila Jiménez; José Ameller Ramallo; Yolanda Bedregal, Octavio Campero Echazú, Oscar Cerruto y una veintena más que “viven el momento actual de parto y de creación”. Los que han seguido su estela, dejando a su vez su rica impronta son: Pedro Shimose, Eduardo Mitre, Norah Zapata, Jesús Urzagasti, entre muchos otros que destacan por su contribución a la literatura boliviana. Escritores que gestan la vena de nuestra literatura actual, como Juan Ignacio Siles; Paz Soldán, Manfredo Kempff, Manuel Vargas, Gary Daher Gladys Dávalos, Cé Mendizabal, Lydia Parada de Brown, Vilma Tapia, Blanca Wietüchter y tantos otros.

Entre los más reconocidos en el panorama actual, Miguel Angel Gonzales, con sus obras, esencia y propia voz, es, sin duda, un claro exponente de lo mejor de la poesía boliviana actual.

Madrid, Junio de 2002.

LA TRAMPA (De un cuento chino)

Por: Manuel Vargas

Manuel Vargas (Vallegrande) es un conocidísimo escritor boliviano. Reside en La Paz. Su prolífica labor creativa data de 1975 cuando incursionó con *Cuentos del Achachila*. Al menos seis títulos reconocidos cubren su producción en los 1980s, y un resto similar en los 1990s. Ha sido antologado en varias compilaciones de Narrativa Hispanoamericana y ha leído sus textos en varios países. Ana Rebeca Prada, la crítica cultural, apunta con precisión la ficción de Manuel cuando dice que: “...es riquísima la caracterización de los muertos encontrados por los vivos... Los muertos son seres humanizados que sienten y a quienes les afecta el terror del los vivos.” Por su parte, El crítico latinoamericano Julio Ortega (Brown University) ha escrito de Manuel lo siguiente: “Ud., evidentemente, tiene un talento inmediato para el diálogo, que fluye con veracidad y calidez—en *Estampas* (1988) y también en *Callejones* (1990) el diálogo me impresionó por la actualidad casi visual que da a lo narrado.” El escritor chaqueño Jesús Urzagasti, autor de *En el país del Silencio* (1987) dice: “La clave narrativa de Vargas bien podría ser la nostalgia, pero no aquella que se agota en una enumeración sin porvenir, sino la que llega con su energía intacta.”

(NdE).

Pues, un día que yo andaba tomando, venía en mi caballo pa este lau de Patacorral y me anochecí en Quebrada Honda. Peñas y barro, viento en los arboles y el eco de las pisadas de mi caballo. Se me acabó el trago, tiré mi botellita vacía y ¡chiliin! sonó por ahí abajo.

Salí otra vez al camino ancho, cuando helaquí mi caballo comenzó a chucariar y a quererle partir al galope; a mis espaldas escuché unos silbos que parecían hacerme cosquillas. Acorté las riendas y sin mirar atrás hice un ruido con mi garganta. El silbo se acercó más y sentí un frío. Entón yo valiente, agarré y dije:

- No me soplés, che. ¿Qué querís conmigo?
- Lléveme en las ancas —me dijo—. Estoy cansada.
El caballo pegó un brinco y rodaron las piedras por la orilla de la senda.
- ¡Ay, casi me pisa su caballo! —escuché la misma voz por el suelo y yo como sea sujetaba las riendas de mi potro.

Recién se dejó ver. Era pues una alma necesitada. Seguro se murió jovencita porque estaba vestida de blanco; se quejaba como queriendo levantarse y yo le dije:

- Es que se ha asustau mi caballo. ¿Pande estás de ida?
- Pal pueblo —me dijo—. Vine por acá a visitar a unos tíos y me anochecí. ¿No me

quiere llevar?

El caballo comenzó a calmarse y yo pensé: ¡Esta fue la güena! Una alma que me pide que la alce. Ahora voy a saber cómo es eso.

- ¿Ya no lo vas a asustar a mi caballo? —le dije—. ¿Y no me vas a hacer ningún mal a mí?
- ¡Fuera pues! Yo soy una alma necesitada —me respondió—. ¿Si usted me hace un bien, cómo le voy a hacer un mal?
- Entonces bueno —le dije—, subite a este bordo y de ahí muentas a las ancas, yo voy a sujetar a mi potro.

El bulto blanco se fue levantando y repechó al bordo. Montó a las ancas y sentí cosquillas por mi espalda y mi cintura. ¡No estaba helada!, si más bien parecía venir del infierno.

- Oiga —me dijo con su voz de sirena—. ¿Y usted va también al pueblo?
- ¡Ssssí! —le dije—. Yo vivo en Patacorral, pero ahora estoy de ida al pueblo.

La mujer pareció suspirar y yo pensé: ¡Ahura es cuando! ¡Ahura sí que no la suelto hasta saber cómo es una alma!... ¿Y si por ahí se escapa volando?

En eso ya estábamos llegando a Guadalupe. De lejitos ladraban algunos perros, pero después se callaban o escapaban.

- ¿Y ahora qué hacemos? —le dije—. Nos puede ver la gente.
- No, no me deje —se asustó ella—; yo me voy a apretar a su espalda y nadie me va a ver.

Se apretó más y mi cuerpo me ardía. Algunos vecinos todavía tenían sus puertas abierta y al vernos respingaban y las trancaban. Yo no sabía se reirme o asustarme.

En la Pampa de la Rayuela ya no había casas; algunos perros ladraban por el lau de Huasacañada. Antes de llegar a mi apartana, disimuladamente me fui sacando el cinturón.

- Bueno —le dije—. Tengo que entrar un rato a mi casa y de ahí seguimos viaje al pueblo.
- No —se asustó la mujer—, yo no quiero entrar; más vale de aquí nomás me iré andando. Sujeté al caballo, vide un refucilo en la loma de K'allana y se oyó un trueno.
- Parece que va a llover —le dije—. Más vale nos quedáramos aquí en mi casa; es pasando aquellas jarcas y trastornando la lomita.
- ¡No! —se asustó más la mujer—. Tengo que llegar esta noche al pueblo. Yo no puedo andar de día.

Y a mí se me dio pues verla de día pa saber cómo era. Poco a poquito llevé mis manos atrás y ¡zas! la agarré de la cintura y la pasé adelante; de ahí la amarré de las muñecas con mi cinto. En vano comenzó a sacudirse y a insultarme.

- ¿De qué es el miedo? —le dije—. Vamos a ir a mi casa, mañana te vas al pueblo. Quiero conocerte. ¡Quiero saber lo que es una alma!

Pasamos las jarcas y comenzamos a subir la cuesta a mi casa; ella seguía quejándose y me decía:

- Suélteme, suélteme, no quiero que me vea de día. No quiero. Llegamos a mi potrero y entramos al corral de las vacas.
- No tengás miedo —le dije—. Mi mujer está durmiendo allá arriba en la casa y vos te vas a quedar escondida aquí en el corral, yo nomás te voy a ver.

Al fin se quedó quieta. Me apié del caballo y la llevé junto a un jorcón, bajo un techito de paja. Con el mismo cinturón la amarré en el jorcón y subí corriendo a la casa. Mi mujer ya había prendiu la mecha y parecía asustada.

- ¿Qué hacías en el corral? —me dijo, sentada en la cama—. Seguro que has estau tomando.
- Agarré un bicho allá en el monte —le dije—. Lo estaba amarrando en el corral.
- ¿Qué clase de bicho?

- Ya lo vas a ver mañana —le dije.

Se quedó tranquila con eso y yo me eché a su lado escuchando el viento. ¿Se mojarán las almas?, pensaba todavía en mi zoncera.

- Ay, que estás helado —me dijo mi mujer—. Se apartó más al rincón y se volvió a dormir.

Pero yo recién me puse a pensar. ¡Una alma amarrada en el corral! ¿Cómo lo hice? ¿Qué pasará mañana? ¿Y si ahorita voy a desatarla?...

No sé en qué rato me dormí, pero desperté antes que mi mujer. Ya era de día y no había rastros de lluvia. Bajé al corral, me acerqué al jorcón, ¿y saben qué había amarrado con mi cinturón? Las maderas podridas de un cajón de muerto...

Temblando me puse a desamarrarlas y de ahí no me acuerdo más. Mi mujer dizque me halló botado en el corral y me llevó arrastrando a la casa. Desperté a su lado en el corredor.

- ¿Por Dios, qué te ha pasado? —me dijo tocándome la cara.
- El cajón, las tablas —le dije—. ¿Qué horas son? ¿Qué día es hoy día? Entón ella se asustó y le conté la purita verdad.

- ¿Palos? ¿Tablas? No he visto nada —me dijo ella—. Sólo estabas vos agarrando tu cinturón.

Fuimos a mirar al corral; junto al jorcón sólo había unos rastros como de animal del monte que hubiera estado escarbando en la tierra.

Borracho, aturdido tuve que estar pa meterme así con la viva Trampa.

JISK'ACHATAÑA¹:

La experiencia de la revolución nacional y las maneras Aymaras de hablar sobre la subalternidad, Ambana, 1952-1970.

Por Waskar T.Ari-Chachaki

Georgetown University, Washington D.C.

Waskar T. Ari-Chachaki es historiador aymara. Se encuentra completando su doctorado en la Universidad de Georgetown (Washington, D.C.). Fue ex-director de la fundación Quechuaymara (La Paz) y es su principal consejero técnico. Tuve la ocasión de conversar extensamente con Waskar T. Ari-Chachaki, tanto en La Paz como en el mundo quechuaymara en un par de ocasiones. En 1996 (Presencia Literaria del 28 de Julio, p.5-6) comenté su libro “Historia de una Esperanza.” (NdE).

Abstract/Resumen

En este artículo argumentaré que la Revolución Nacional de 1952 permitió la articulación y rearticulación de la subalterna idea de la nación Aymara en Ambana (Bolivia) entre comunarios de los ayllus y peones de las exhaciendas. Esta etnicidad subalternizada utilizó lógicas e ideas de la visión Aymara del mundo para hablar de esa condición. En ese sentido enfatizaré que en sociedades multiétnicas la hegemonía comunal oculta poderes y aserción étnicas que problematizan su entendimiento vis -à-vis el discurso hegemónico del Estado-nación, en este caso, boliviano.

Introducción

La formación de los Estados nación ha recibido privilegiada atención de la historiografía latinoamericana. Revisando la experiencia de la formación del Estado-nación en Bolivia durante la revolución boliviana de 1952, Herbert Klein argumenta que los sectores subalternos actuaron con pasividad y conservadurismo frente a la impetuosa actitud modernizadora de sectores urbanos representados por el Movimiento Nacionalista Revolucionario—el partido protagonista de esta revolución que en el caso boliviano posibilitó una reforma educativa, el voto universal y la reforma agraria². De acuerdo a esta visión histórica, las élites

¹ Ser subalternizado.

² Klein, Herbert. Bolivia: The Evolution of a Multi-Ethnic Society. New York: Oxford University Press.1992.

son las que hacen historia, en privilegio de la historia económica y en desmedro de una historia social o de una historia cultural.

En relación a este criterio analítico de la historia surgió un enfoque revisionista que privilegia el análisis cultural del tema Estado-nación en la década de 1990. Revisando las historias locales en diferentes partes y períodos históricos de la revolución mexicana, Nugent y Joseph argumentan que existe una construcción cotidiana y local del Estado-nación³. Los actores locales se apropian de este proceso, pero también se sumergen en esos procesos hegemónicos. Hegemonía en esta perspectiva no significa consenso generalizado sino un discurso mediante el cual el Estado-nación se construye en forma específica, es decir localmente, y que por tanto es diferente de la versión de Estado-nación que tienen las élites. La construcción del Estado-nación es sólo posible mediante la actuación de los participantes que asienten su funcionamiento. El Estado-nación vive por medio de las personas que asignan un papel regulador y referencial y eso le dá vida al estado⁴. Considerando que el Estado es elaborado culturalmente y diariamente los autores terminan afirmando que en el caso de la revolución mexicana, la revolución se vivió localmente y en forma diferenciada.

Reflexionando sobre la historia de Perú y México en el siglo diecinueve y principios del siglo veinte, Florencia Mallon ha hecho una importante contribución a esta actualización del campo teórico en la historia de las naciones-Estados en América Latina⁵. Ella confirma la formación local del Estado nación y arguye que en el caso de México y Perú estas han sido formaciones comunales. Ella acuña el concepto de hegemonía comunal como un ensamblaje de valores y criterios locales a la par del nacionalismo promovido por las élites. Es decir los grupos subalternos viven en su discurso hegemónico claramente diferente del discurso de las élites nacionales o regionales. Mallon enfatiza que esta visión de hegemonía local es todavía una perspectiva externa a una auténtica visión local, pero tiene el gran valor de orientar nuestra atención a la forma en que los grupos subalternos crean 'cultura' en torno a las nociones de Estado-nación.

Sin embargo el concepto de hegemonía comunal presupone que los grupos subalternos piensan y actúan en lógicas de poder similares a las élites. Situación que nos lleva a entender que hay una hegemonía de Estado nación elaborada por las élites y otra hegemonía local entre los grupos subalternos, pero ambas funcionan de la misma manera, y ambos a su manera aseguran la supervivencia del Estado, la segunda aunque más restringida cumple finalmente la misma función. En mi perspectiva esta visión es una manera de reproducir la lógica de las élites en la cultura de los grupos subalternos por que no profundiza las complejidades y significaciones que tiene la noción de hibridaje expresada en la noción de hegemonía comunal.

Homi Bhabha⁶ y Akhil Gupta⁷ arguyen que el hibridaje es una forma que oculta un contenido político, según el cual, si bien los fenómenos históricos y culturales son construcciones necesariamente híbridas, es en la dimensión del presente que se opta por representarse como diferente y original por su necesidad de legitimarse ante el contexto político en el cual son formulados. Por lo tanto al examinar la noción de hegemonía comunal planteada por Mallon⁸, tenemos la necesidad de considerar no solamente el contexto histórico sino el contexto político en el que estas hegemonías comunales son producidas en América Latina.

Entender la hegemonía comunal como un producto de diferencia cultural permite descubrir que ella, la hegemonía comunal, tiene una dimensión política que debe ser analizada desde las estrategias culturales locales. En ese sentido, Humbolt⁹ afirmaba que la lengua y con ella la visión del mundo constituyen una

³ Gilbert, Joseph and Daniel Nugent. *Everyday Forms of State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*. Durham: Duke University Press, 1994.

⁴ Ver: Sager Derek en Joseph y Nugent 367-77:1994)

⁵ Mallon Florencia, 1995. *Peasant and Nation: The Making of Postcolonial México and Peru*. Berkeley, University of California Press, 1995.

⁶ Baba, Homi. *Cultural Diversity and Cultural Differences in the Postcolonial Studies Reader*. Edited by Bill Ascroft. Londres: Routledge, , 1999

⁷ Gupta, Akil. *Postcolonial Development*. Durham, 1998.

⁸ Mallon 1996.

⁹ Von, Humbolt. *Language, Understanding and the Historical World*. In *The hermeneutics Reader*. Edited by Kurt Muller-Vollmer. New York: Continuum Press, 1998.

poderosa herramienta cultural en el análisis histórico, en este caso son una importante estrategia metodológica para mí, un historiador aymara que coadyuva el propósito de analizar un tema teórico e histórico como es el Estado-nación en América Latina..

Por estas consideraciones en la historia de Bolivia¹⁰, Ambana es un excelente caso para analizar el proceso de construcción de la llamada hegemonía comunal y considerar sus limitaciones y alcances porque esta región aymara muestra las diferencias culturales en las cuales se asienta el actual Estado-nación boliviano¹¹. Es decir su historia y presente permite analizar el rol de la diferencia cultural en la construcción de la nación-Estado. Con ese propósito, las siguientes preguntas guían mi interés en el tema:

- ¿Cómo ayuda a reflexionar el concepto de hegemonía y particularmente el concepto de hegemonía comunal la experiencia de Ambana en el contexto de la formación del Estado-nación en América Latina y en relación específica a la revolución nacional de 1952?
- ¿Cómo la lengua y visión aymara (como una expresión local e indígena) juegan un papel importante en la construcción del discurso de la subalternidad en el análisis de la dimensión cultural y local del Estado-nación?
- ¿Cómo las categorías indígenas como Jisk'achataña permiten descubrir la articulación del discurso de la subalternidad con las nociones de raza y etnicidad en Ambana?

Argumentaré que la Revolución Nacional de 1952 permitió la articulación y rearticulación de la idea de la Nación Aymara en una perspectiva de la subalternidad en Ambana entre comunarios de los ayllus y peones de las exhaciendas. Con ese propósito este grupo subalterno utilizó lógicas e ideas de la visión Aymara del mundo para hablar de su condición específica. Luego, enfatizaré que en sociedades multiétnicas la hegemonía comunal oculta poderes y hegemonías étnicas que hacen más complejo su entendimiento.

Ambana: La densa historia previa a 1952:

En efecto, la geografía de Ambana ha sido escenario de diferentes formas culturales de la presencia de diversas naciones -Estado. Primero en la etapa de los Reinos Aymaras que se extienden hasta alrededor de 1410, Ambana estaba poblada por una predominante presencia aymara y por una significativa minoría uru. Los aymaras eran una variedad de micro-ayllus que pertenecían a macro-ayllus muy distantes entre ellos. En la actualidad estos macro-ayllus estarían ubicados en territorios como Puno y Cusco en el sur del Perú y Chuquisaca y Norte de Potosí en el Sur de Bolivia. Segundo, cuando ocurrió el avance Inca en la zona luego de 1410, el panorama étnico Aymara-Uru previo no fue desestructurado por completo, sino más bien se hizo más complejo con la presencia de colonias quechuas en la zona. La riqueza de los suelos especialmente en el que en ese entonces fue el valle del Sol y que más tarde fue convertido en el valle de Santiago permitieron a los Incas establecer importantes tierras de uso religioso, donde se producían especialmente maíz para adorar al sol¹². En comunidades como Santiago Pampa y Moxsahuma todavía existen estas tierras designadas como el nombre latín de comunitas, claro que en la actualidad solo constituyen una zona o barrio histórico dentro de la comunidad. Tercero, la invasión española, que a la zona llegó en 1550, inició un proceso de profunda reorganización en la zona. Por disposición del virrey Toledo en 1572/4, las etnicidades de la región fueron amalgamadas en cuatro grandes ayllus: pasarani, chipsupuri, punama y kilima. Toledo también ordenó que en la conjunción entre los cuatro ayllus sea identificado un nuevo pueblo, Ambana, y sus fundadores designaron las cuatro esquinas de la plaza de Ambana, con los nombres de estos cuatro ayllus que Toledo reagrupó.

Por todos estos hechos, la composición étnica de la zona terminó gradualmente amalgamándose y las lenguas minoritarias fueron gradualmente muriendo, y dando nacimiento de esta forma a la primera idea de

¹⁰ Bolivia concentra el 80% de los Aymaras en Sud América. El restante 20% están en Perú, Chile, y Argentina.

¹¹ Ubicada en el norte de los Andes de Bolivia. Ambana presenta una compleja ecología expresada en tierras de alta punta donde produce quinua y tarwi, cebada y papa. Los valles intermedios donde produce maíz y variedades de papa. Los valles profundos donde produce hortalizas. Con abundante riego tiene una larga tradición agrícola.

¹² Esto en relación al Apóstol Santiago de Mata-moros. No resultando extraño que sea este el nombre colocado a este valle religioso del sol. este tipo de sustitución es fácilmente encontrado en los Andes. Ver: Sainges, Therry. El Ifea en el valle de Ambana, Diario, Diciembre 15, 1976, la Paz.

Nación Aymara en la zona. Los grupos de habla quechua y uru fueron lentamente absorbidos por el aymara. Algunos testimonios orales indican que hasta principios del siglo XX todavía alguna gente hablaba quechua. Estos mismos testimonios orales también dan cuenta que la diversidad de características étnicas de la zona tomaron mucho tiempo en uniformarse. Al interior de algunas comunidades el tipo de vestido y la trenza estaba ligada a criterios étnicos. En Kerabaya la historia oral cuenta que en la zona Qata, las personas vestían en forma diferente al resto de la comunidad y los varones tenían cabello largo y eran una isla en términos de los standards étnicos de Ambana..

Durante el Estado español, las nociones de poder en Ambana funcionaron bajo la idea de las dos repúblicas. Es decir una República de Indios y otra de españoles y que gradualmente construyeron una idea de comunidad imaginada que habría de influir en forma clave en la historia contemporánea de Ambana. El Estado colonial promovió la aparición de este tipo de sistemas para facilitar la administración colonial, sin embargo para el mundo indígena de la zona esto significó consolidar una comunidad imaginada, la república de indios de la región. Tarea que fue en gran parte facilitada por el glocalismo Aymara existente en la zona..¹³

La gradual consolidación del Estado colonial español fue asegurada con la llegada de los españoles a la zona y que desató cambios políticos y económicos profundos en la zona, y Ambana se convirtió en un territorio de frontera y puesto de avanzada para conquistas territoriales tropicales en corto tiempo. Entonces, emergieron prósperas haciendas en los suelos de estos cuatro ayllus que jugaron un importante papel en la estructura del Estado colonial. En los siglos XVI y XVII, Ambana recibió un importante contingente de españoles entre comerciantes y nuevos hacendados deseosos en hacer [su nueva vida] en estos territorios llamados ahora de frontera. Los jesuitas poseían importantes haciendas y organizaban la conquista de las tierras tropicales. Este proceso termina socavando el mundo indígena en muchas formas. Un ejemplo fue la autoridad del mallku aymara surgido de la reagrupación de ayllus de Toledo. Manuel Alavi fue destituido de sus funciones por mucho abuso a las poblaciones indígenas, que se suponía debía proteger en 1770. Era una muestra de la distorsión que estaban sufriendo las organizaciones indígenas.

Sin embargo la resistencia no tardó en aparecer en la región. Los hermanos Palli organizaron un importante movimiento político que buscaba el retorno al culto a las Wak'as en 1650. Los hermanos Palli eran parte del Ayllu Chipuspuri y estaban ligados a los macro- Ayllus localizados en las cercanías de Cusco, Perú¹⁴. La iglesia tuvo que actuar con rapidez para acabar con este movimiento, y los hermanos Palli fueron encarcelados por largo tiempo. Un siglo más tarde, concretamente entre 1780/2, la región volvió a levantarse y esta vez en el movimiento de Tupac Amaru y Tupak Katari. En Ambana y el resto de pueblos de los valles del norte andino fue única, porque no quedó español con vida después de la rebelión. Todas estas acciones fueron encabezadas por el sobrino por Andrés Amaru, sobrino de Tupac Amaru, que ocupó el pueblo de Sorata en donde murieron todos los españoles de la región que no se habían refugiado en la ciudad de La Paz.¹⁵

De acuerdo a información proporcionada por Therry Sainges¹⁶, el sistema de las dos repúblicas se habría erosionado en su sentido dual luego de las rebeliones de Amaru y Katari, y en su lugar, se habría impuesto una hegemonía étnica surgiendo un segundo tipo de comunidad imaginada o Nación Aymara que al menos se habría extendido entre fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX. Esta nueva hegemonía aymara no hubiera sido posible mantenerla sin las consecuencias de la desaparición temporal de la población española en los años inmediatos a la rebelión de Tupak Katari. Así por ejemplo, el ayllu de Chipuspuri, y en particular las comunidades de Moxsahuma y Capawaya quedaron libres de la presencia de hacendados extranjeros.

Si bien no se conoce con exactitud la duración de esta hegemonía aymara en la región, Therry Sainges establece que las haciendas se habrían extendido nuevamente en los años posteriores a la fundación de la

¹³ Glocalismo es una dimensión cultural donde conviven culturas locales y culturas quasi-globales. Véase Glocalismo y quien habla por el pasado Aymara (Ari 00).

¹⁴ Saignes 1976.

¹⁵ Andrés Amaru también fue responsable por comandar las tropas indígenas para inundar el pueblo de Sorata en el siglo XVII, donde muchos españoles de la zona se había refugiado.

¹⁶ Saignes 1976.

República de Bolivia, 1825. A finales del siglo XIX, llegaron controlar nuevamente el 40% de las tierras cultivables. Fue particularmente, intenso durante el gobierno de Melgarejo entre 1876 y 1879, cuando llegan nuevos patrones a la zona y que se establecen en comunidades como Comaptia y Copusquia.¹⁷ Sin embargo esta situación expansionista tuvo sus contratiempos; así por ejemplo, muchas de estas comunidades volvieron a recuperar sus independencia frente a la hacienda en 1878. Finalmente entre 1904 y 1925 las haciendas volvieron a extenderse en la zona, en este caso, Saignes señala que crecieron en un 10%

De esta manera surge una tercera forma de Nación Aymara en el sentido de comunidad imaginada, caracterizada por el hecho de que las comunidades originarias volvieron a ser sometidas a otra forma de la noción de la dos repúblicas. En este nuevo contexto, en la perspectiva de los peones de haciendas, la noción de Estado-nación era entendida como perteneciente al patrón y sólo por medio de éste se vivía la experiencia del Estado-nación. El trabajo para el patrón marcaba las vidas de estas personas y en las cuales muy poco o nada intervenía el Estado. Incluso la misma experiencia de ir a la Guerra del Chaco (1932 - 1935) entre Bolivia y Paraguay estaba marcada por la experiencia de ser peón. Los peones de las haciendas de la región casi no fueron a la guerra por que los patrones se encargaban de ocultarlos para que no perjudicaran sus intereses. La patria del patrón¹⁸ era algo extraño y que no tenía ninguna referencia o evidencia en el mundo cultural de los peones. Los peones entendían que vivían en la patria del patrón. La noción de dos repúblicas pasaba por la mediación del patrón en ese proceso.

Mientras que las autoridades aymaras de las comunidades estaban obligadas a coordinar su trabajo con el corregidor, este último era generalmente un criollo del pueblo. Las autoridades de las comunidades estaban obligadas a proveer mano de obra gratuita para reparar caminos y proveer servicio doméstico al corregidor, así como también ayudar en tareas de correo. El corregidor no estaba interesado en cómo las autoridades originarias administraban justicia al interior de la comunidad ni tampoco qué lengua o qué concepciones regían la vida cotidiana de los comunarios. La experiencia de la nación-Estado de las dos repúblicas pasaba por los servicios que se prestaba al Estado.

Esta vivencia se expresó en un documento que los comunarios enviaron al corregidor de Ambana, en 1932. Nosotros los jilacatas de la comunidad ayllu de Moxsahuma, Capawawa, Parete y Comaptia queremos cumplir lo mas antes posible con el pago de los tributos y protestamos que ya son dos años que no llegan nuestras tasas. Como jilacatas estamos puesto para hacer cumplir estos pagos”.¹⁹ Aunque no tenían apego a las nociones de nacionalismo boliviano, las autoridades originarias se preocupaban del pago de tributos, más tarde impuestos, porque entendían sus relaciones con el Estado como un pacto de reciprocidad, mediante los impuestos y otros servicios al Estado, este último respetaba la autonomía de estas unidades.²⁰ La preocupación de pagar los impuestos y otras obligaciones con el Estado eran vitales para las autoridades de las comunidades indígenas porque preservaba ciertos márgenes de autonomía para la comunidad y en donde existía un discurso de los ayllus basado en lógicas culturales de raíz aymara.

Por tanto, ésta es la historia previa en la que se asentó la Revolución Nacional en Ambana. Es decir una versión “postcolonial” de las dos repúblicas previa a 1952. Los ayllus y comunidades tenían un poder étnico en esa dimensión local y esto justificaba todas las obligaciones que cumplían frente al Estado. Sin embargo si esta República de Indios aunque permitía la autonomía local no tenía la capacidad de proteger a sus miembros de los abusos del Estado central y provincial.

La revolución nacional y la vida cotidiana en Ambana.

Cuando llegó el discurso de la revolución de 1952 no solamente encontraron uniformidad lingüística aymara, sino que un casi completo monolingüismo en las comunidades y haciendas de Ambana. Las mismas escuelas educativas que promocionaban intensamente la castellanización no se extendieron en la zona ampliamente sino hasta la década 1970. Esto no niega que las familias mestizas y en muy raros casos niños indígenas asistían a la escuela rural en Ambana. Aunque las primeras escuelas rurales en las

¹⁷ Saignes 1976

¹⁸ Memorial de los Jilacatas de la hacienda de Comaptia ante el corregidor de Ambana, 1934, Archivo privado de Pedro Aliaga, Ambana., La Paz.

¹⁹ Archivo del corregimiento de Ambana.

²⁰ Platt, Tristan. Estado boliviano y Ayllu andino. Tierra y tributo en el norte de Potosí. Lima, IEP, 1982.

comunidades se extendieron en la década de 1960, éstas no se consolidaron hasta la segunda mitad de 1970²¹, la primera promoción de bachilleres fue en 1978. Aunque las mujeres empezaron a graduarse mucho después, la primera mujer graduada lo hizo recién en 1985. Es decir la revolución nacional verdaderamente actuó en una zona de dos repúblicas y en donde el lenguaje aymara y su visión del mundo eran una fuente para la vida social.

Al principio de la revolución nacional, Ambana reacciona con cautela, acostumbrados a frecuentes cambios de gobiernos en Bolivia, la cautela fue un importante ingrediente y en ese tipo de contextos el futuro de la revolución resulta algo incierto. Por estas consideraciones se explica que el proceso de transformaciones avanzó lentamente en Ambana. El comando revolucionario se estableció en 1955 cuando éstos ya se habían organizado en el altiplano de La Paz y en el valle de Cochabamba. En Ambana como en todos los pueblos de los valles andinos fueron los mestizos los que tomaron la iniciativa de organizar las nuevas estructuras de la revolución nacional.²²

El mestizo, Celso Monroy organizó el comando revolucionario de Ambana y gradualmente buscó reclutar miembros indígenas²³. Los peones de las haciendas eran afiliados como requisito para lograr títulos de propiedad de la tierra que ocupaban. Aun así en la Hacienda de Santiago Pampa sólo treinta peones o colonos de los ciento veinte lograron ser reclutados para el comando. En el caso de las comunidades, el caso fue aun peor, en Moxsahuma, la pertenencia al comando revolucionario tenía mucho menos respuesta, nueve personas frente a ciento setenta. Mientras que el comando tenía setenta y cinco miembros mestizos del pueblo, el reducido tamaño de la población de Ambana en esta época. Esta cantidad debió ser el número total de familias mestizas del pueblo²⁴

Cuando llegó el proceso legal de la Reforma Agraria, el Estado revolucionario en manos de mestizos pronto mostró nuevas formas de subalternización de los aymaras. En las ex haciendas, cuando las brigadas móviles pasaron por Ambana, los patrones declararon que sus haciendas eran 'industriales' y para consolidar su argumento tuvieron el apoyo de los mestizos locales, ahora líderes de la Revolución Nacional en Ambana. El comando del MNR, en noviembre de 1961, declaraba en nota dirigida a uno de los patrones más poderosos de la región, Juan Peñalosa: "la tarea principal del comando revolucionario es apoyar la conciliación, que no sea cometida ninguna injusticia contra los señores propietarios".²⁵ En efecto cuando llegaron las brigadas móviles estas eran seducidas bajo diferentes métodos por los jefes del comando para fallar en favor de los patrones. Hemeterio Vargas de la ex-hacienda Santiago Pampa recuerda este episodio en las siguientes palabras: "Las brigadas de la reforma eran convencidas con un montón de regalos y otros mimos y en las audiencias públicas los dirigentes del MNR defendían a los patrones para que les declararan propiedad mediana."²⁶ A consecuencia de esto propiedades que de acuerdo a la ley de reforma agraria

²¹ Fue el primer gobierno del general Banzer que bajo el programa Alianza contra el progreso financiado por el gobierno de los Estados Unidos se construyó miles de escuelas en el mundo Aymara, escuelas cuya principal función era castellanizar las comunidades Aymaras. Ver: Almaraz, Sergio. Réquiem para una República. La Paz: Los amigos del libro, 1985; Smith Peter, Talon of the Eagle, Dynamics of US-Latin American Relationship, New York, Oxford University Press, 1996.

²² A pesar que Ambana no era una región de macro-ayllus como el norte de Potosí, los mestizos en Ambana jugaron el mismo papel que en el Norte de Potosí, es decir de tomar el liderazgo y poder de la revolución nacional. Por lo tanto el caso de Ambana pertenece a la clasificación "norte de Potosí" que Silvia Rivera Cusicanqui ha señalado para la historia de del campesinado Aymara/qheswa en el siglo XX. Ver Rivera Cusicanqui Silvia. Oprimidos pero no vencidos. La Paz, Hisbol, 1984.

²³ Estos últimos habían empezado a emerger como segmento social en la década de 1930 en la zona. Ellos eran en realidad indígenas en algunos casos en otros casos mestizos y en otros blancos pobres que eran catalogados en esta categoría de mestizos. El papel de ellos en la revolución nacional, particularmente en el caso de Achacachi esta muy explicado en Albo. Ver: Albó. Xavier. Medio siglo de lucha campesina. La Paz, CIPCA, 1979.

²⁴ El pueblo de Ambana tenía 380 habitantes. Censo nacional de Bolivia, 1950. La Paz, INE 1951.

²⁵ Archivo local del sindicato de Moxsahuma., Ambana, La Paz.

²⁶ Testimonio oral de Asunta Soria, Chipuspurí., Agosto de 1994.

debían ser declaradas en afectación total fueron declaradas propiedades industriales y con derecho a afectación parcial.²⁷

Estas nuevas formas de subalternización entraron a las comunidades aymaras mediante la legalidad del discurso nación-Estado y el empoderamiento económico de la nueva élite local mestiza. En efecto, fue la primera vez en cuatrocientos años que el Estado-nación ingresaba efectivamente a nivel local para establecer por ejemplo la idea liberal de derechos propietarios individuales contra los comunales. Tareas de esta índole eran hasta ese entonces potestad de las autoridades aymaras: Jilaqatas y Mallkus. Juan Huanca expresa así este pasaje en las comunidades originarias de Ambana. Taqipi titulunixapxanxa, ukhamatxa nanaqa katurakinhani sasin sapxayatwa. Lo que significa: por que todos empezaban todos ha tener títulos en la zona, entonces nosotros pensamos que también deberíamos igualmente tenerlos.²⁸ En el contexto de la historia de Ambana había nacido un cuarto tipo de Estado y este empezaba a funcionar como hegemonía referencial de la región.

A medida que la nueva élite política se consolidó buscando ampliar su poder económico en el proceso de la reforma agraria, el poderoso jefe del comando del MNR, Celso Alarcón en 1965, empezó a apoderarse de varias tierras de comunidades en Capawaya, a cambio de favores o prestamos de dinero a campesinos aymaras de la zona. Lo mismo sucedió en la comunidad de Kerabaya donde la familia Pavón buscó apoderarse de importantes tierras bajo los mismos argumentos²⁹.

La formación de sindicatos campesinos entre 1959 y 1975, agudizó este proceso de subalternización en diferentes etapas³⁰. La primera fase fue un ensamblaje entre organizaciones sindicales y las organizaciones originarias. En Moxsahuma, al principio funcionaban de acuerdo a las lógicas aymaras de organización, pero gradualmente no existían lugares para las mujeres en esa nueva estructura. En la primera fase, las carteras del sindicato aparecen en la modalidad indígena. Por ejemplo, la huella digital de la esposa aparece junto a la firma del secretario general de la comunidad, pero esta situación va desapareciendo entre 1965 y 1975.³¹ Además los Jilaqatas y Qamanas locales al menos en los actos públicos en Ambana ya no estaban acompañados por sus esposas, y las nociones de que el Thaki se realiza en pareja, fue desapareciendo.³²

Es posible entender éstos cambios en el contexto de los programas de capacitación sindical que los líderes de la Revolución Nacional llevaron en la zona. En 1964, Enrico Callisaya asistió un seminario donde aprendió que el cargo es personal y que no tenían que incluir a sus esposas. De acuerdo a su propio testimonio, le habían dicho: Las mujeres no saben nada de sindicalismo, ustedes no tienen que llevar los sindicatos como de los antiguos. Por qué están incluyendo los nombres de sus esposas³³.

Los sindicatos campesinos tuvieron la importante tarea de propagar las ideas “civilizatorias” mestizas de la época. Cuando el secretario general de la comunidad de Moxsahuma, Zacarías Mamani, organizo una visita del miembro de la federación provincial Camacho, Pascual Condorena, en noviembre de 1970, para testimoniar la importancia del hecho civilizatorio inscribió en las actas de la comunidad: Están obligados

²⁷ La ley de reforma agraria reconocía tres categorías de tenencia de tierra. Los latifundios eran afectados totalmente pero si tenían inversión industrial entonces se salvaban. Las propiedades medianas con inversión de capital podían salvarse. Fondos pequeños no eran afectados. Ver Antezana, Mauricio y Hugo Romero. La Reforma Agraria en Bolivia. La Paz, SNRA 1979.

²⁸ Juan Huanca, mejillones, Ambana, La Paz, Junio de 1995.

²⁹ Archivo judicial de Ambana, prov. Camacho, La Paz.

³⁰ La organización de los sindicatos en Ambana no siguió un proceso diferente del proceso de formación de sindicatos. La central campesina fue creada poco antes del proceso agrario y estaba igualmente compuesta por representación mestiza. Los mestizos argüían su condición de productores agrícolas para poder dirigir el sindicato.

³¹ Archivos históricos del sindicato de moxsahuma, Ambana, La Paz.

³² *Thaki* es la designación para la carrera de servicios que hombre y mujer presentan en la comunidad desde cargos pequeños y que muchos casos llega a cargos mas sofisticados. En la actualidad esta misma noción es para referirse a la prolongación de servicios para cargos provinciales, departamentales y nacionales. En los cuales preferentemente los hombres tienen predominio. Ver: Ticona, Esteban, y Xavier Albó, Votos y Wiphalas: Campesinos y pueblos originarios en Democracia, La Paz, Cipca, 1995.

³³ Archivo privado de Pedro Machicado, Ambana.

los jefes de familia traer el almuerzo no como los antiguos en agüayos, sino en manteles blancos³⁴. Todo esto era constantemente reforzado por los mestizos de Ambana que visitaban las comunidades, el discurso era constante en el sentido que había llegado ‘la hora de civilizarse’ y que los comunarios ya no podían seguir viviendo como antes. Esta asociación entre los textiles andinos con lo tradicional e incivilizado era una lucha constante durante las décadas de 1950 y 1970³⁵.

La hegemonía comunal permitió a los aymaras participar de algunos derechos de ciudadanía, pero a su vez fortaleció el papel de los mestizos en la zona. Como consecuencia de la hegemonía comunal, los mestizos tuvieron la oportunidad para expresar su solidaridad racial con los ex-patronos y los protegieron de una afectación total y mediatización de la reforma agraria. Frente a este tipo de situaciones las comunidades originarias reforzaron la cohesión comunitaria. Cuando los familiares de Celso Alarcón, encarcelaron a Jorge Mamani en 1960, el hecho cohesionó fuertemente a los comunarios de muchas localidades, especialmente Capawayá y Moxsahuma. En estas circunstancias el carácter de las decisiones comunitarias se volvió casi un secreto. Jiwaskamaki amuyasiñani. Debemos pensar sólo entre nosotros,³⁶ En 1978, durante una audiencia legal se preguntó a un miembro de la comunidad por qué Jorge Mamani había sido detenido. La respuesta fue: No podemos hablar de eso. Tenemos una acta para no hablar de eso³⁷.

Además, la organización sindical local había posibilitado la conexión entre las experiencias de los ex-peones y comunarios y esto había generado una importante dinámica en los sectores subalternos de Ambana. Los comunarios y ex-peones a pesar que compartir una misma cultura y lengua no tenían hasta la reforma agraria, contextos comunes para compartir sus perspectivas y que ahora las organizaciones del sindicalismo campesino estaban dándoles. Ezequiel Mamani, ex peón de Copusquia, recuerda ese proceso de esta manera: “Cuando había reuniones del comando, todos juntos nos reuníamos, de las ex-haciendas y de las comunidades originarias, reunidos en la plaza. Hablábamos como podemos levantarnos, ahí los de las comunidades nos orientaban bien. Ellos habían caminado desde antes y entonces era bien ir a esas reuniones. Solo que cuando llegaba los jefes del comando como Alarcón, o Virreina nos callábamos, por que no preguntaban que están hablando ustedes. No tenemos que conflictuar con los ex-patronos, eso es mejor nos decía. Por eso sabíamos que los dirigentes del comando no nos favorecía. De frente nos decían una cosa, pero hacían otra por atrás”

De este modo, los ex-peones de Santiago Pampa entre 1970 y 1975 entraron en un largo proceso de resistencia al pagar rentas por cultivo de tierras que la Reforma había concedido a los ex-patronos, como una alternativa de hacer justicia frente a la mediatización que sufrió la Reforma Agraria en la región. Este tipo de resistencia era algo que fue decidido por las comunidades en reuniones donde se resolvía—en asambleas de la comunidad—a tomar este tipo de medidas. Las reuniones tenían que ser en lengua aymara: jiwaskamaki parlasiñani .aka tantachawitxa janiw kuns mistkaniti, jiwasaki parthawatanwa, ukataraki. (Solamente debemos reunirnos entre nosotros, y lo que salga de esta reunión no deberá diviugarse y de esto hay que tener extremo cuidado). Este tipo de reuniones eran nuevas en las haciendas en la década de 1960 y 1970 y lograron cohesionar a la comunidad para enfrentar los intereses de los patronos en la zona³⁸.

Cuando Ezequiel Mamani acertadamente afirma “nos callábamos” está expresando la dimensión oculta de la hegemonía comunal: primero, los aymaras de Ambana forman parte de la construcción de una hegemonía comunal, pero a la vez ésta hegemonía comunal reproduce la subordinación étnica de los aymaras en relación a los mestizos. Segundo, en la hegemonía comunal radica un poder que refiere a la

³⁴ Libro de actas correspondiente a 1970-1975.

³⁵ En algunos casos el atropello a que habían llegado los sindicatos en contra de elementos étnicos llegó a situaciones extremas. Algunos dirigentes sindicales salían en comisiones especiales para civilizar a los comunarios y esto en regiones de los valles andinos principalmente consistía en cortar las trenzas de los varones. Ver: Arias, Juan Félix. Historia de Una Esperanza. Aruwiri, 1994.

³⁶ Historia de vida de Carlos Condori, Khapawayá, 1992-1994

³⁷ Testimonio oral de Jorge Canaza, Capawayá, 1988.

³⁸ Los expedientes judiciales de Ambana están llenos por demandas en donde los patronos se quejan de reuniones donde se habla contra de ellos. Por ejemplo en memorial de fecha 23 de junio de 1970, Juan Peñaloza al corregidor de Ambana pide que ordene a la central campesina que “se sirva abstener de hablar contra nuestros intereses”.

capacidad aymara de usar la lengua para articular y unir sectores subalternos como los comunarios y ex colonos en una nueva comunidad imaginada que vive sumergida en la hegemonía comunal. Es decir la hegemonía comunal se convirtió en un contexto para reproducir la comunidad imaginada aymara bajo las figuras narrativas de la lengua Aymara. En otras palabras la hegemonía comunal encierra una contra-hegemonía y el poder aymara [de resistencia u oposición] que en momentos extraordinarios de la historia de Ambana actúa como fuerza contra-hegemónica y en momentos regulares actúa como cimiento de la hegemonía comunal.

Enfoque Aymara sobre subalternidad:

Analizando esta narrativa aymara encontramos un discurso de la subalternidad que expresa la manera de relatar la historia oral de la región. Los comunarios utilizan el pasado, en este caso el pasado inmediato para hablar y representar una situación de subalternización del presente³⁹. En ese mundo narrativo particularmente el concepto de Jisk'achataña resulta clave. Así por ejemplo Felipe jilaquita representaba este concepto mientras hablaba de un pasaje de esta historia: Jiwasarux sapxirinwa... jumankax wali qhiparataptax. Ukham parlirinakax sum pripart'at'apxiri, ukharux amuyañaxam ukhamachi sasin. Ukham amuyañaxamachi kastillanut. Ukharux jiwaxax parlasipxarakiritu arusata amuyapwiritu, jiwaxax jiskachata purtanxa uñxastanxa, jupanakix jukampi nayrankamxi, amuyasyanhaspaw sasina. A nosotros nos decían pues que estamos bien bajo siempre y que nos falta civilizarnos, con eso nos tapan la boca. Como tanto nos decían eso y como están personas eran bien estudiadas, nosotros pensábamos que así era siempre, estaremos siempre atrasados. En castellano así siempre será decíamos. Pero en nuestras reuniones discutíamos, en aymara, y nos damos cuenta que mas bien diciéndonos así ellos más estaban adelantando y nosotros estamos quedando “más atrasado”.

En otras historia de vida, Hilario Willca dijo: Jiwasax ukham arxayatax yaw sapxakiritux. Ukham arxayatat yaw sañakiw, kamacharakamsti, kicht'amtí, ukharux jiwaxaw amuwaskañani sapxaripi jilirinakax. Ukhat jiwax purax sum, aruskipasipxarixta. Jiskachataña chamaw. Cuando nos hablaban de esta manera, [negativo respecto a los Aymaras] yo se aceptar superficialmente por que mi padre y los mayores me recomendaron bueno nomás hay que decirles, después entre nosotros vamos a discutir y vamos ver como arreglar. Ser subalternizado es duro.”

En ambos casos Jiskachataña, literalmente, jiska=chico, chata= sufijo para expresar conversión o Estado, ña=sufijo para expresar una situación plural “nosotros”, significa en el idioma aymara ‘disminuir o empequeñecer’, las categorías toman cuerpo de acuerdo al contexto histórico, esto porque el idioma aymara no hace énfasis en las esencias de los conceptos sino se concentra en los tipos de usos para los cuales se utilizan los conceptos. Es por esto que todo esta palabra Jiskachataña significa: ‘ser subalternizado’.

En este caso, y de acuerdo al testimonio de Felipe Hilaquita e Hilario Willka; los aymaras de Ambana se representaban como “bajoneados” por que se les comunicaba un discurso según el cual ellos eran “atrasados”. Estos aspectos fueron los que les ayudaron a representarse como una “comunidad imaginada”. Este hecho de presentarse como una comunidad “bajoneada” por lo tanto subalternizada sólo era posible descubrirla en el contexto de los conceptos aymaras de la realidad social como Jiskachataña. Por lo tanto la visión aymara a través de la lengua es un vehículo para plasmar un discurso de la realidad.

Por estas razones para los y las historiadores aymara, las categorías aymaras sobre la subalternidad social son un dispositivo teórico para tratar la conciencia étnica y para abordar los discursos de la subalternidad que estos discursos encierran. Por otra parte, mi tarea de investigar la historia es una manera de llenar necesidades del presente que tiene el mundo aymara, pues con frecuencia la negación de la cultura aymara es un tema de actualidad. Así por ejemplo un jesuita y generador de opinión pública en La Paz, Bolivia, en julio del año 2000 propuso que no se enseñe aymara en las escuelas rurales por que esta lengua, según él es una lengua de “analfabetos”. Por lo tanto producir historia sobre la subalternidad es una manera de contextualizar la actual subalternización que sufrimos los aymaras .

El discurso de la subalternidad indígena expresada en nociones como Jiskachataña permite además descubrir la articulación con las nociones de clase, género, sexo, raza y etnicidad. Por una parte permite descubrir la asociación del discurso racial expresado en la noción de mestizaje y permite ver que el grupo

³⁹ Ver: Howard-Malverde, Rosaleen. The Speaking of History: “Willapakushayki” or Quechua Ways of Telling the Past. Londres: University of London, Institute of Latin American Studies, 1994.

de mestizos de la zona utilizó nociones como civilización /atraso para apropiarse de la región y subalternizar a los aymaras de la región. En este caso, mestizos practicando la apropiación de las tierras de comunidades en plena reforma agraria, y al mismo tiempo practicando un pseudo-discurso de igualdad, permitía además develar la solidaridad racial entre mestizos y patronos en contra de los intereses de los ex-peones aymaras.⁴⁰ En ese contexto la lengua aymara y sus formas de representar el discurso de la subalternidad dotaron un dispositivo organizativo que funcionó como fuerza contra-hegemónica frente a la dimensión racial del discurso mestizo promovido por la revolución nacional.

Al encontrarse rechazadas por la revolución nacional las características étnicas del mundo Aymara ambaneño, los comunarios de Ambana habían descubierto en las categorías de *jisk´achata* que las causas de todo ese proceso era precisamente el mundo étnico en el cual ellos se representaban y que, ese rechazo, ocultaba en realidad una nueva manera de dominación mediante la noción de Estado-nación.⁴¹ Así por ejemplo las asambleas de la comunidad y al hablar el idioma subalternizado se convierte en acto de *Amtañataki*, es decir de retrotraer la memoria. Ahora, la visión aymara transmitida en el idioma es una manera de articular y provocar el rescate de la memoria colectiva y la memoria histórica de la comunidad.⁴²

Conclusión:

La versión de una noción de las Dos Repúblicas sucumbió en Ambana en 1952 y emergió una nación dividida en dos y englobada en la nación de hegemonía comunal. Se constituyó en Ambana un Estado-nación basado en la hegemonía comunal construida por mestizos del pueblo, y la movilización de los comunarios y ex-peones de haciendas. Esta hegemonía comunal fue sucesivamente transformándose y guardando formas de poder indígena, actuando en momentos intensos de la historia de Ambana como fuerzas contra-hegemónicas.

Como en el caso analizando por Guha⁴³ referente a la historia de la India, la construcción del Estado-nación en Bolivia registra insólitas contradicciones e ironías. En este caso, el significado de la hegemonía comunal es que se constituye en un campo donde se producen las fuerzas contra-hegemónicas. Es decir la hegemonía comunal se constituye en un campo flexible que juega diferentes roles en diferentes circunstancias de la historia de Ambana. En otras palabras esconde una lógica dual, una hegemonía que sostiene al Estado nación y por otra una que sostiene un mundo étnico, un mundo aymara construido en el contexto de la diferencia cultural y bajo las fuerzas de lo híbrido.

Finalmente sólo es posible llegar a esta dimensión si entendemos que la noción de hegemonía no es sólo un proceso donde las gentes son condicionadas para reaccionar en forma de consenso, sino que éstos tienen una forma en la vida cotidiana que a su vez esta basada en una historia previa del Estado nación. En el caso de Ambana la historia de la nación-Estado de la noción de las Dos Repúblicas evolucionó lentamente primeramente dando forma a la República de Indios en base a la idea de uniformidad lingüística y luego en las lógicas de reciprocidad indígenas. Por lo tanto la noción de hegemonía comunal más que una alternativa forma de construcción del Estado nación es un contexto para descubrir y analizar formas de subalternidad y las formas de poder que estos encierran.

⁴⁰ La Ley de la Reforma Agraria establecía que los patronos que tengan instalaciones industriales podrían acogerse a la ley de propiedad intermediaria y por tanto podían adjudicarse el total de las tierras que ellos administraban directamente. Esta era una afectación parcial. Ver: Antezana y Romero, 1979.

⁴¹ Además muestra el gran problema de fuentes que parcialmente puede ser salvado por el método de las historias vida. Descubrir las formas de conciencia indígena requieren un trabajo de reconstrucción de esas vidas en el contexto de los procesos históricos. También permite descubrir que como todo grupo subalterno, los aymaras en Ambana, tenían que aparentar que asimilaban los discursos dominantes de la época. Pero sin duda es una estrategia para descubrir la visión interna en el contexto de la hegemonía comunal.

⁴² Estas nociones de como funciona la hegemonía comunal étnica, es conocida en la cultura boliviana. Así por ejemplo uno de los ex-cancilleres de Bolivia y que pertenece al partido derechista boliviano, ADN, durante una visita realizada en este mayo, en Washington, dijo que el problema de la democracia boliviana era justamente estas decisiones colectivas que los indígenas toman. Ronald McLean considera algo primitivo seguir ésta práctica.

⁴³ Ver: Guha 1994.

...Y LAS TORTUGAS LLEGARON

Por: Erika Bruzonic

Erika Bruzonic(1968), boliviana. Licenciada en idiomas con mención en Traducción y Filosofía; diplomada en Estudios Latinoamericanos, periodista y maestra. Cuarto año de abogacía en la Universidad San Francisco de Asís, La Paz.

Ha publicado Ecos de guerra (1987), cuentos premiados en distintos eventos literarios; la novela El Color de la Memoria, (R.M. 0199/89, programa de literatura para el ciclo medio escolar) (1989). Cegados por la luz, cuentos (1992).

En 1994 obtuvo el Primer Premio Nacional de Cuento “Franz Tamayo” con su libro Historias inofensivas; Ediciones Simón I. Patiño (1996). Figura en Antología del cuento boliviano moderno, Bolivia; en la Antología del Cuento Femenino Boliviano, Bolivia; en Cuentos bolivianos, antología para gente joven, Alfaguara, Bolivia; Fire from the Andes, University of New Mexico Press, E.U.A.; Líneas Aéreas, Editorial Lengua de Trapo, Madrid, España; La otra mirada, Alfaguara, Bolivia; Memoria de lo que vendrá, Editorial Nuevo Milenio, Bolivia; Antología del cuento latinoamericano, Universidad de Sofía, Bulgaria. Néstor Taboada Terán ha dicho de ella: “es la nueva Adela Zamudio.” (NdE)

Es una madrugada azulina, matizada de gris acerado. El cielo y el suelo se confunden y se unen a través de la raya gorda del mar. ¡Cuán oscuro está el amanecer! Cuán callado ...y cuán oscuro, dueño de una oscuridad profunda y lenta.

No hay gaviotas para soñar violencia, ni para despertarla con sus voces que, de tan estridentes, suenan a angustia. Su estado mental no es del Ostional. Es de Westport, Connecticut, pero un enorme esfuerzo la trae de vuelta al gris azulino, a la ausencia de voces casi angustiadas, como de mujeres haciendo el amor.

Está ahora aquí, donde las mañanas son hondas como el agua honda y clara, y el cielo pare azul en abundancia ...rebotando fluorescencia. Hasta ella se siente fluorescente. Está fuera del mundo en donde vive. Lejos. Fuera de las calles donde camina a diario, y de los tejados a los que trepa para llegar a los guindales. Lejos de las puertas de su casa y de la cama donde ha amado.

Ha cambiado. Está sola y está lejos.

Lejos de los otoños soleados. De los paseos bajo los árboles de olmo y de las hojas que crujen al pisarlas. De la lechería que sirve la leche fresca con un añadido de café caliente. La estación se aleja, con él. Está sola y está en el Ostional.

Se alista para ver un milagro. Se siente testigo y se maravilla. El horizonte comienza a palidecer, quitándose de encima todo el gris; tal vez ellas lo asimilan. Gordas y también medio grises, cargadas de un millón de huevos, ellas son cientos de miles. No, son cientos de miles. Una vez más, el milagro de la flota se produce. No se sabe desde dónde llegan —si sabrá el cielo— cargadas del carapacho por arriba y de un montón de huevos por abajo. Con cada arribada, el Ostional se tiñe de loras listas para el desove.

Fantásticas, las loras vienen hacia la playa. Lentamente, se mecen con el agua y se dejan arrastrar, un poco nadan y otro poco se dejan llevar, flotando su enormidad en el colchón de las olas mansas de estos lados. Hay que verlas ...y creer. Siente la compañía de todas ellas, tal vez porque el mismo propósito las une.

Hay olor a tortuga en ese aire tan puro. Hay nubes que amenazan, encendidas de gris metálico. Hay aroma de vida que se aproxima. Es bueno vivir, cree ella.

Es mediados de noviembre. En Westport las calles se repantigan al calor del último sol de otoño. Aquí, en el Ostional, ella recibe un sol menos benéfico, más mordiente. Comienza a insinuarse en el lomo de las loras, mezclando el verdegris del caparazón con un dorado intenso. Cuando el sol esté alto, ellas saldrán del agua.

Veán, se ha desnudado ante el sol durante horas, para verse hermosa cuando el momento llegue. La marca del sol cae bien sobre toda ella: sus hombros, su espalda, el frente y hasta su cara; aunque sus pechos permanecen de un blanco invierno; y debajo de su vientre, donde ella se siente suavemente blanca y oscura a la vez.

Incorporándose, ve venir a los del pueblo. Todos ellos corren a la playa para ver desembarcar a las loras. Escucha un ruido un tanto vago. Es como un zumbido, pero ni tanto. Las siente cerca, las loras llegan.

Parada allí, piensa que por unas pocas horas ha conseguido olvidar de donde viene, lo que hace, lo que hizo. Y con quién. De todos modos, ni el sueño, ni la esperanza, ni el estar terapéuticamente enamorada del Ostional le permiten olvidar totalmente esas marcas de nacimiento oscuras al interior de los muslos de él; ni su elasticidad de pitón al enroscarse en torno al cuerpo de ella. O las escapadas a Compo Beach, para juntar caracolas. Tampoco olvidaría ese último grito: “Lillian, ¡mira!” O su propia respuesta: “¡Ella! ¡Soy Ella!”

Las loras comenzaron a moverse fuera del agua y la gente a mirarlas, boquiabierta. Algunas están muy pesadas para salir solas del agua. Chapoteando, una docena de chiquillos ayudan empujándolas hacia la arena. Ahora las ayudan. Antes, los huevos de a docena en fondo alimentaban a mucha gente de por ahí; toda esa carne se salaba y el caparazón iba a una pared, previamente lustrado con aceite de limonero. Hoy se las deja por lo menos descargar sus huevos; luego se ve.

Las loras no se apuran; andan al paso, cachazudas. No se apuran porque la vida no exige apuro, sólo vida. Hunden sus patas en la arena mojada, dibujan sus huellas y arrancan un fin desde la orilla; todo es parte de ese abundante desove. A poco, muy poco de la orilla, muchas se asientan contra la arena, lentamente. Se aplastan bien aplastadas para luego mecerse muy suavemente, derecha, izquierda, derecha, izquierda; han de dejar todos sus huevos.

Fascinada, ella las mira. El aire se ha puesto dulce, por hoy no se respira sal. ¡Son tantísimas tortugas que cuajan la playa de lomos ovalados! No parecen otra cosa que una resurrección. Con la boca abierta y la cabeza oscilante, la gente las deja pasar. Estas madrazas pesadas han venido a parir y partir.

Una mujer que las viene viendo desde niña dice que antes las flotas ponían huevos por las calles, en las plazas. De día, de tarde, a medianoche. De a tres loras enganchadas una con otra y otra más; listas para poner su carga delante de las puertas, en el pueblo.

La fantasía de la vida y de las loras ha sacado su mente de Westport por un momento. No hay más, su cabeza está de vuelta, mientras su cuerpo se contagia del gris acero y se recubre de sol y playa.

Connecticut, y las palabras de él, que le nacían ...no las decía. Palabras suaves y dimensionales, con música en las vocales; palpables al ojo y a la punta de los dedos. Y esa risa exquisitamente curva, tan joven como las flores y los animales que van a concebir. A menudo se fijaba en sus labios formando palabras, su lengua rosada dándoles un empujón hacia su voz. Su voz cuando le hacía el amor; cuando le contaba anécdotas saladas, como que Josephine Baker quería “adoptar” a Toquinho, porque decía que le faltaba un brasilerito; cuando la llamaba —aunque fuera por un nombre ajeno— cuando gritaba; cuando ella ya no podía escucharlo ...ni oírlo. Su voz como el zumbido de las loras; ellas, que le hablaban sin hablar. Ellas, que le avisaban que también estaba lista. Que la vida era igual para todos, hombres o bestias. Todos son iguales.

¿Cómo se aparean? ¿Cómo sienten sus huevos creciendo dentro? Ella no lo sabe. Qué le importa. Así, sin importarle mucho, despacito y tocando la arena mojada con su enorme vientre nuevemesino, se acuclilla a la orilla de la playa para depositar su propio desove. (FIN)

Comentario/Review por Erika Bruzonic

Cuentos recontados
Manuel Vargas
La Paz, s/e, 2001
61 pp.

La tradición oral es y será ese acto humano tan instintivo como el respirar. Desde el chisme hasta la historia familiar —larga y con visos de saga— todo es trigo para ese peculiar molino.

El cuento visto así, es tan universal como lo es personal. Con aquello que los bisabuelos omitieron contar a sus hijos; con lo que éstos decidieron agregarle; con la moderna óptica con la que los bisnietos los transmitieron a sus vástagos y con la memoria propia con que los tataranietos los recibieron, el enriquecimiento del género es infinito.

¿Qué sucedería, sin embargo si estas “historias verdaderas y extraordinarias” murieran en la boca de un último descendiente? Indudablemente, se perdería uno de los grandes regalos de la vida.

Por eso es que escritores como Manuel Vargas existen. Para resguardar, sin celo pero con sumo cuidado, esa tradición humana fascinante.

Cuentos recontados es un pulcro y muy grato resultado de recuperación que hace Vargas. Tiene una cualidad íntima, propia, que hace de cada cuento una historia que el autor cuenta personalmente desde las páginas del libro, como si estuviese sentado al sol con un menudo auditorio de mirada curiosa y rostro embebido en la trama, expectante.

La selección es, además, impecable. Hay mucho del escritor en los cuentos: su percepción actual combinada con el viaje hacia el pasado, para recuperar la memoria de lo que habrá sentido cuando escuchó unas y otras historias por primera vez.

Las ilustraciones son un toque final muy adecuado, que complementan perfectamente los textos.

La tenacidad y el cariño con que Manuel Vargas impide que uno de los géneros literarios más importantes vaya al olvido es merecedora de sumo respeto. Es un acto desprendido y generoso que todos quienes concebimos al libro como una herramienta de sabiduría debemos agradecerle.

Comentario/Review por Erika Bruzonic

Crónica secreta de la guerra del Pacífico
Germán Araúz Crespo
La Paz, Correveidile, 2002
117 pp.

A la manera de un presentador oral ante un público de calle. Así sería, en justicia, como tendrían que leerse los cuentos de Germán Araúz Crespo.

Son estos cuentos descriptivos, correspondientes al pequeño mundo local que habitamos o que conocemos aunque más no sea de oídas —pero lo conocemos al fin y al cabo.

El autor se acerca bastantes veces al discurso del localismo para crear ambiente. Metafóricamente, describe el paso aburrido del hombre “de aquí” por este país nuestro. Araúz tiene una forma rara de retratar a los personajes de Crónica... en sus hábitos. Tal vez sea una astucia moral la que lo empuja a hacerlo. Empero, el resultado es como ese híbrido que lograron los franciscanos en el siglo XVIII, cuando injertaron parras californianas con sarmientos mediterráneos.

Cada cuento comienza de manera más o menos similar. El núcleo no siempre trae novedad y el autor da cuenta de su existencia real en todas las historias. Araúz no se cansa de proponer personajes impenitentes y argumentables. Es más, los tiñe de esa pobreza ingeniosa y de mañas —recursos humorísticos habituales en la literatura que se pretende ya sea para pícaros o para marginados.

A veces, como en La fuga, el relato cobra un giro más bien utilitario que sirve a la ironía, pero social, no pura.

En suma, es la familiaridad más que la irreverencia, la que añade humor a unos cuentos que son casi un enunciado de filosofía estoica: no demasiado de nada.