



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO

POSGRADO EN ANTROPOLOGÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS

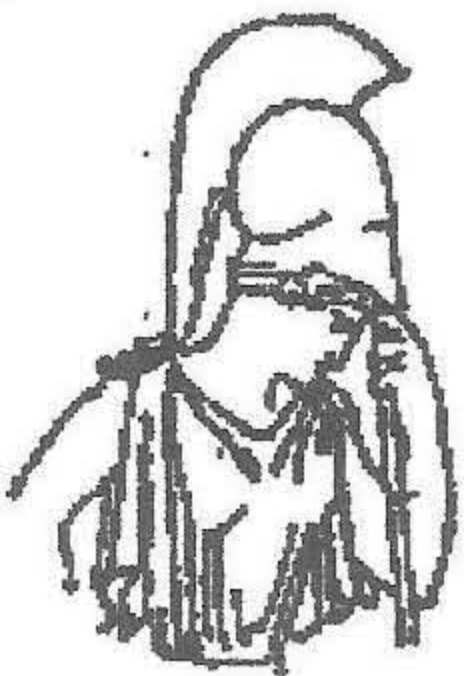
LOS SONIDOS DEL VIENTO
LA OBRA CORAL INAUDITA
DEL ALTIPLANO A LA CHIQUITANÍA

T E S I S

QUE PARA OPTAR AL GRADO DE
MAESTRO EN ANTROPOLOGÍA
P R E S E N T A

ALBERTO ADHEMAR CARVAJAL GUTIÉRREZ

TUTOR DE TESIS
DR. MARÍA DEL PILAR MÁYNEZ VIDAL



CIUDAD DE MÉXICO, 11 DE MAYO DE 2011



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Índice	Pag.
Introducción	1
La escena inaugural	2
La revelación	3
El iluminante <i>trabajo de campo</i>	7
La pregunta	8
Y por qué no? <i>Una hipótesis... siempre la tibieza</i>	8
Primer Capítulo	
Naciones Indígenas	
1.1 Introducción	9
1.2 Nacionalismo ¿polarización o complementariedad?	12
1.2.1 El salto evolutivo	12
1.2.2 La continuidad del <i>mito</i> motor	15
1.3 La América <i>étnica</i>	16
1.3.1 Perú	19
1.3.2 Ecuador	20
1.3.3 Alto Perú	21
1.4 El recurso al territorio	24
Territorio, autonomía, autodeterminación	26
1.5 Un alto... para concluir	29
Segundo Capítulo	
El barroco amazónico	
2.1 Introducción	32
2.2 El acto de interpelación de la identidad	35
2.2.1 Nivel descriptivo	35
2.2.2 Nivel funcional	36
2.2.3 Nivel estructural	37
2.3 Apuntes para pensar otra ontología	41
<i>El mundo Ama (s)ónico</i>	
2.4 La Gran Chiquitanía 1691 – 2009	43
<i>Una imposición en la llanura</i>	
2.4.1 Chiquitos tiene una <i>misión</i> o una <i>identidad</i>	47
¿Dónde quedó el barroco?	
2.4.2 La constatación del barroco amazónico	49
... <i>la otra ontología</i>	
2.4.3 La desbandada chiquitana	51
<i>La inauguración de otros territorios... autónomos?</i>	
2.5 Lo musical...viene desde su nacimiento	55
2.5.1 Imposición (f)eroz	
una lengua, una escritura, una religión ¿ <i>una música?</i>	58
<i>Las partituras una crónica de la guerra musical que fue</i>	
2.6 El barroco amazónico. Un acto político sónico	61

Tercer Capítulo

Así sabe como a limón

3.1 Introducción	64
3.2 El horizonte de una pregunta	65
3.3 Encuentro con dos nuevos eventos	67
3.3.1 La Puerta del Diablo	68
<i>o la astucia/saber del tío</i>	
3.3.1.1 El canto del minero	73
3.3.1.2 La música: política/cohesión/cultura	76
3.3.2 El canto andino o <i>así, sabe como a limón</i>	77
3.4 Conclusión	79

Consideraciones finales

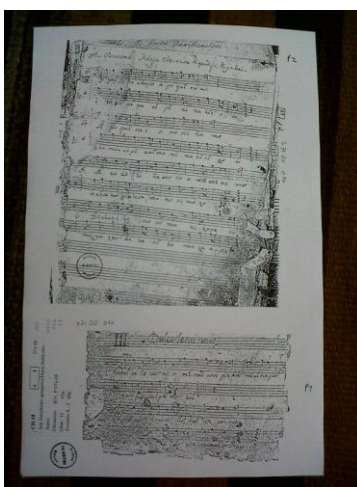
...el sonido del viento ...el sonido de la tierra	84
<i>Imposición – explotación: los significantes de una (f)eroz conquista</i>	87
... <i>los ecos que traemos y así sabe como a limón</i>	
<i>La tibieza...</i>	88
Un paso más	88

Bibliografía	91
---------------------	----

Apéndice	98
-----------------	----

Introducción

Hace unos años (2002), me entero de un rescate musical. Se trata de las partituras escritas en la época misional (1691-1767) en la Chiquitanía,¹ Santa Cruz, Bolivia. Es en 1989 que se da a conocer públicamente la noticia. Quedo impactado de lo que escucho. Fue un disco grabado en uno de los festivales que cada dos años, desde 1990, se realiza en esta región. Varios musicólogos, entre ellos Piotr Navrot (1998), transcribieron algunas partituras y fruto de ese trabajo era el disco que me puse a escuchar.² En particular, fueron dos piezas las que llamaron/colmaron mi atención, ambas interpretaban el *Dulce Jesús Mío* en versiones distintas.



Archivo Misional de Concepción, Santa Cruz (Fotografía Alberto Carvajal)

Una, la versión al violín y canto a cargo de Juanuario Sorio, Primer Capilla de la iglesia de Santa Ana de Velasco, Chiquitanía, Santa Cruz, Bolivia; la segunda, una adaptación para orquesta de cámara y soprano, la voz cargo de Adelina Anori, nativa de Urubichá, región guaraya, Santa Cruz, Bolivia. La primera tenía una afinación distinta y el registro de la voz

¹ La Chiquitanía comprende varias provincias del departamento de Santa Cruz: Chiquitos, Velasco, Ángel Sandoval y Germán Busch. A partir de la lectura en algunos documentos encontrados en el Archivo Nacional de Bolivia, localizado en Sucre, se puede desprender que la Chiquitanía fue una invención de los colonizadores, particularmente de los misioneros que redujeron a los grupos humanos que habitaban esta zona selvática amazónica, a una lengua (el chiquitano, lengua construida por los misioneros para *comunicarse* con los indígenas que si bien contiene sonidos de las lenguas que se hablaban en la zona, derivadas algunas del guaraní, también incorporó sonidos de la lengua alemana como la *ü* del *topüsh*, nombre de un instrumento aerófono; sonido que no se encuentra en ninguna lengua amazónica), a una zona, a una música (barroco americano, que tampoco impidió la continuidad/discontinuidad de instrumentos aerófonos, posiblemente también desde la época prehispánica, aunque aún no hay evidencia arqueológica descubierta) y a una religión.

² Disco que recogió la memoria sonora de uno de los primeros Festivales de Música Renacentista y Barroca Americana.

de Soriocó me pareció que tenía que ver con otra estructura musical/cultural, con otro tiempo y espacio. Era (es) evidente que esta versión era la zaga de una época suspendida en la voz y el sonido de un violín.³

La versión de Adelina Anori muestra otra cara de una fineza armónica. Una voz brillante, bien colocada, dulce y su interpretación a la altura de los sonidos de los instrumentos de la orquesta de cámara que la acompañó. La sorpresa fue el verla en un video-memoria del Festival en su VI edición. Es una mujer amazónica cuyo cuerpo y expresión facial muestran una jovialidad y frescura que contrasta con el escenario de una cierta seriedad y parsimonia occidental europeo. La voz, sin embargo, es catedralicia.

La escena inaugural

Cinco años después hice un breve viaje a Bolivia. No fui al Oriente, no estaba en el itinerario. El Amazonas simplemente me parecía un lugar lejano. Recorrí un tramo del Altiplano andino. De acuerdo al mapa que llevaba conmigo, Santa Rosa Taraco⁴ quedaba cerca de Tiwanaku a donde había llegado de visita esa mañana del primero de Agosto del 2007. Sin embargo para recorrer el camino que dista entre Tiwanaku y Santa Rosa Taraco⁵ hubo de transcurrir seis horas. La primera hora a pie para encontrar un transporte que me llevó al cruce donde tomaría otro y llegar al pueblo elegido. Pasaron varios minutos y no hubo tal y ni noticias que eso pudiera ocurrir pronto. Un transportista me acercó al poblado próximo, Catavi y de ahí tomé un taxi colectivo que me llevó al siguiente punto del mapa en donde *posiblemente* hubiera algo que me llevara a Santa Rosa. Se trataba de un día laboral pero en Lacaya no había movimiento hasta que llegó el camión. Del pueblo semiabandonado que minutos antes se veía, de pronto apareció la gente, mujeres, hombres, niños: los que venían a recibir a quienes llegaban, los que a empujones nos arremolinábamos a la puerta de entrada/salida, los que llegaban y traían bultos, animales (gallinas, puercos), muebles que con toda prisa los asistentes del chofer y entre gritos de

³ El “Pero además es música” de Illari (1998), rebela el contexto social, digamos mejor aún, el *paisaje social* que sostiene y no deja de ser musical.

⁴ *Taraku*, según Marof (1934), fue escenario de una de las últimas luchas en defensa de latifundios en la segunda década del siglo pasado (Cf. *infra*, n. 3, III Cap.).

⁵ Santa Rosa Taraco, Provincia Ingavi, La Paz, Bolivia (Cf. *infra*, n. 1, III Cap.).

cuáles sí y cuáles no, bajaban del techo hecho un zeppelin. Ya trepado al camión se impuso *una realidad* que no estaba en el mapa. Estaba incursionando en un territorio *particular*. Y lo que así lo establecía eran los sonidos, los colores, la vestimenta, los aromas. Después de varias paradas en las que ocurría lo mismo que en Lacaya, arribamos finalmente a Santa Rosa Taraco. Eran casi las 7 de la noche. Recordé la hora de salida de Tiwanaku, distante tan sólo unos 60 kms; fue a la una de la tarde. Fui al lago Titicaca, casi a la orilla del pueblo, oscurecía. Un niño me llevó a dar una vuelta en su lancha de remos. Así, tenía en frente mío al azul mediterráneo del lago sagrado y al blanco espectral de los Andes que se unían en el horizonte. Convine con mi pequeño acompañante, a iniciativa de él, que me daría alojamiento en su casa, pues en el pueblo no había hotel ni nada parecido y me llevó con una señora que cocinaba en su casa, dispuesta a recibir comensales propios y extraños. Después de unos minutos llegaron los propios y resulté siendo el único extraño. El espacio, un cuarto oscuro con una puerta de madera que da a la plaza, se llenó de gente. Reconocí al chofer y su ayudante, con quienes había acordado al llegar, estar a primera hora al día siguiente, pues ese día ni ellos ni nadie regresaban a La Paz. Había otros hombres y mujeres y un par de niños que se acercaban y me preguntaban por mi nombre. Todos alrededor de la misma mesa: un par de tabloncillos con un mantel de plástico, una vela y por sillitas, otras tablas. Aymarés y, de vez en vez, alguno que otro sonido en castellano. Risas, la plática colectiva se notaba entusiasta, de pronto ocurrió algo que me llamó la atención, una señora platicaba con la anfitriona/cocinera, estaba de pie y, sin más, se puso a cantar. Los demás continuaban enfrascados en la plática, los niños ya cansados dormitaban al fondo del cuarto donde había un camastro, los olores y el humo del fogón llenaban el espacio. Esta escena ahora me parece estar sostenida de un hilo sonoro, el canto de una mujer.

La revelación

Al día siguiente, en La Paz, me dirigí al Conservatorio de Música, estaba interesado en una grabación, cuál que no sea sino otras obras más de la recuperación musical que tomó mi

interés hace cinco años y con la que inicié esta introducción. Orientado por la máxima de Picasso *no busco, encuentro*, doy con el siguiente fragmento:⁶

En los días, q' aquesto de Operaba
Con setenta bailes en que disvirtieron
Tarde y mañana siempre se bailaba;
Y admiraban los hombres que los vieron
Como en edad tan chica se efectuaba
Habilidad tan grande; ê infirieron,
Que solo de los Padres la paciencia
Pudiera doctrinar tanta indolencia.

Cita que se coloca al nivel de la comprensión⁷ a la que intenta constreñir la *habilidad tan grande* descubierta, para la que, en todo caso, no había explicación.⁸

En el camino de esta breve indagación en la biblioteca del Conservatorio de Música en La Paz, encuentro dos fragmentos más:

Los indios de los colegios jesuíticos en Potosí, Cuzco y Lima aprendieron a cantar los dramas musicales con tanta suavidad que los españoles viendo 'la gracia y habilidad y buen ingenio [de los actores y los músicos] trocaron en contra la opinión que hasta entonces tenían, de que los Indios eran torpes, rudos e inhábiles.⁹

Y el otro, del Inca Garcilaso¹⁰:

(escribieron obras)...para que las canten y representen los Indios, porque supieron que las cantaban y representaban en tiempos de sus reyes Incas, y porque vieron que tenían habilidad e ingenio para lo que quisieran enseñarles, y así un padre de la Compañía compuso una Comedia en loor de Nuestra Señora la Virgen María y la escribió en lengua Aymará, diferente de la lengua general del Perú...¹¹

⁶ Fragmento de la Relación hecha por militares de las Fiestas Reales, Cuartel Sn. Borxa (1760).

⁷ Jaspers en su *Psicopatología General* (1993), convoca a la comprensión, es decir, a la introducción de un sentido ante la angustia que la *discordancia* inaugura.

⁸ Propone Wittgenstein (1980) en su opúsculo *Comentarios a la Rama Dorada*, que de lo que se trataría es no de explicar: *a quien le intranquiliza el amor, una explicación hipotética le sirve poco, no lo tranquilizará*. Sino de ubicar las secuencias que median entre un evento y otro.

⁹ Lohamann Villena, G (1945:278).

¹⁰ Inca Garcilaso (1829:171) citado por Lohamann.

¹¹ En el libro de Arzans (1965:211) se lee lo siguiente: *Pidieron los venerables padres de tan bien ordenada Compañía que los regocijos y fiestas humanas no se mezclasen con las del culto divino. Por esto, pasado el novenario se comenzaron con notables gastos de toda esta Imperial Villa, que en todas maneras duraron 15 días. Lo primero se representaron cuatro famosas comedias [una de estas comedias ¿será la que documenta el Inca Garcilaso?]; después se hicieron muy vistosos saraos y otras danzas de artificio de las que llaman habladas. Entretanto se disponían y levantaban en la plaza del Regocijo seguros tablados y andamios para ver los toros y demás regocijos que tenían prevenidos.*

En estas dos últimas citas ya no hay la convocación a una explicación posible, simplemente queda allanada la circunstancia de que *tenían habilidad e ingenio*. Es decir, que se acusa recibo de cosas que ocurren sin detenerse a la explicación causal que nos lleva a otros horizontes que, en todo caso, no es el propósito de este proyecto entrar a su polémica.

12/05/10

Roma, Italia

Intrigado por estos fragmentos, recurrí a las fuentes. No fue posible localizar la obra traducida al aymara en ninguna fuente: Archivo de la Casa de Moneda, Potosí, Bolivia; Archivo del Arzobispado Lima, Perú y Archivo del Arzobispado Cusco, Perú (archivos consultados en el 2009) . El texto que cita Lohamann de Garcilaso, tampoco lo encuentro en los *Comentarios...* pero a mi vez localizo dos textos, en el Archivo Histórico de la Compañía de Jesús (Cf, *infra*, n. 16, p. 65), uno del propio Garcilaso y otro del padre Arriaga (Cf. *infra*, pp. 65-66). El primero:

Los indios de cada repartimiento pasaban con sus andas con toda su parentela y acompañamiento, cantando cada provincia en su propia lengua particular materna y no en la general de la corte por diferenciarse las unas naciones de las otras.

Llevaban sus atambores, flautas, caracoles y otros instrumentos rústicos musicales. Muchas provincias llevaban sus mujeres en pos de los varones, que les ayudaban a tañer y cantar.

Los cantares que iban diciendo eran en loor de Dios Nuestro Señor, dándole gracias por la merced que les había hecho en traerlos a su verdadero conocimiento. También rendían gracias a los españoles sacerdotes y seculares por haberles enseñado la doctrina cristiana. Otras provincias iban sin mujeres, solamente los varones; en fin, todo era a la usanza del tiempo de sus reyes (Garcilaso, 1960:128)

Y, el segundo:

Y para que mejor se vea si tienen avilidad diré lo que me pasó en cierto pueblo: no estuvimos en él cinco días y en éstos cantó el ciego que venía con nosotros muchas canciones y cada una con su tono diferente de la otra. En solos estos cinco días un indiecito entre otros aprendió no sólo la letra de las canciones de memoria desde el principio hasta el fin de sólo cantar al ciego, sino la tonada de cada canción, y eran ellos seis o siete en todo diferentes, y a la vuelta, pasando por este pueblo, vi a este niño que con otro compañero las cantaba con mucha mejor gracia que el ciego de quien las aprendió. Era esto de suerte que si yo no lo viera no lo creyera, especialmente que tengo experiencia que niños españoles tubieran bien quehazer muchos días y semanas en aprender cualquiera de las tonadas con letra y punto (Arriaga, 1599:33 en Egaña, 1970).

Lo anterior nos permite resituar y destacar el carácter de bisagra del episodio en Santa Rosa Taraco.¹² El canto de la mujer de Taraco establece, por lo pronto, dos puentes. El primero: la continuidad/discontinuidad de un canto a través de las épocas, el andino/aymara que no renuncia a hacerse radicalmente presente. El segundo: la conexión de un hacer musical/canto a través de los territorios (Occidental andino y Oriental chiquitano), el acto musical performativo que irradia/convoca a un hacer social y territorial. Se trata de un canto que ha sostenido/sostiene una memoria a pesar de diversos avatares:¹³ la invasión colonial: *el hecho colonial*, mestizaje, cambio de la elite gobernante: independencia de los países latinoamericanos, modernización, exclusión, derechos¹⁴ de los pueblos indígenas.¹⁵

Restan de estos hechos algunos interrogantes: ¿cuáles fueron las condiciones que hicieron posible el *hallazgo* (~ 1972) de las partituras de la música barroca misional? ¿Quién, o quiénes las resguardaron? Por otro lado, en la zona andina ¿cuál fue el devenir de la *habilidad y la gracia* en su relación con la música barroca? ¿Cuál es el presente de *a la usanza del tiempo de sus reyes*?

De esa lejanía a donde tenía depositado al oriente boliviano, llegaban noticias de la escritura musical encontrada y a las voces de Don Juanuario, de Adelina convino incorporar la voz de la mujer de Taraco.

Ya para el 2009 llegaron más noticias. Contábamos con una nueva Constitución que dio lugar a un Estado y Multiétnico. Se visibilizaba a la mayoría indígena de un país clavado en el corazón de la América del sur. Convenía para el trabajo de campo que estaba en el horizonte un acercamiento a la discusión del surgimiento de naciones indígenas y su relación con el Estado, su devenir y posibilidades actuales: la música, los cantos colectivos, no sólo son parte del social convulsionado, consideramos, y de esto trataremos en el presente trabajo, que es uno de sus elementos estructurantes.

¹² Es posible que sea este elemento “bisagra” el que fue escuchado y carácter iluminante fue aprehendido a través de los datos que posteriormente se incorporaron.

¹³ La denominada *Identidad de resistencia por* Castells (1999).

¹⁴ Declaración aprobada en las Naciones Unidas el 13 de septiembre de 2007. Declaración que confirma que a dichos pueblos no se les reconocían tales derechos desde la colonia hasta hace cuatro años.

¹⁵ *El pensamiento occidental caracterizado por un etnocentrismo atrapador, devorador –todo lo hace suyo- y, si se quiere, culturalmente depredador en tanto paraliza a otras formas de pensamiento para predominar solamente él. Pero además, impositivo y por lo tanto... generador de violencia.* Benavides (2003:45)

Movimientos semejantes también se había gestado al menos en dos países vecinos: Perú y Ecuador cuya composición social guarda grandes semejanzas: territorio, mestizaje, grupos indígenas mayoritarios en algunas regiones. El ubicar también la discusión sobre las autonomías me permitió ubicar también la situación del oriente boliviano.

El iluminante *trabajo de campo*

Es con estos lentes que llego al trabajo de campo.

El primer encuentro es con la inexistencia de la música barroca. Se despliegan los sonidos de la selva, la historia de los pueblos reducidos, de la desbandada posterior a la expulsión de los jesuitas. Y entonces el *hallazgo* de las partituras se muestra con toda su fuerza: son la crónica *musical* de una imposición: la escritura de una *conquista amorosa*: el (f)ero(s) sonido: la función de la música.

En San Rafael se conservan todas las partituras correspondientes a todas las voces del canto y a todos los instrumentos de la orquesta que, copiadas y usadas entonces por maestros de capilla y músicos indígenas, todavía las utilizan hogaño sus descendientes con imperfección que entenece, por lo que tiene de irremediable en la amorosa conservación de tradiciones otrora florecientes

Hans Roth, s/f (~1972)

Por otro lado, en mi incursión a otro polo comunitario del trabajo de campo, el occidente andino, aparece de manera fulminante la obra de los jesuitas y inserción histórica un acto performativo fundamental que desplazó a un dios aymara por un santo. Acto colectivo inmensamente musical. Junto con este hallazgo, un musicólogo nos comparte el tramo de su investigación en los sonidos de los instrumentos aerófonos y por esa vía y trabajo, damos con el canto andino, con las voces del viento, con el sonido que *sabe como a limón*.

La pregunta

De esta manera, contábamos con estos dos materiales etnográficos y sonoros en la posibilidad de acercarnos a una respuesta, o bien, un campo de respuestas a la pregunta que nos llevó a dicho país andino/amazónico.

¿Podrá el contexto sónico y performativo actual reseñar/enseñar lo que fue el contacto y las dos épocas coloniales en el Altiplano (cultura aymara) y en el oriente (cultura chiquitana) bolivianos?

Y ¿por qué no? *Una hipótesis... siempre la tibieza*

Avanzamos de manera tibia una hipótesis que al cabo mostró su timidez dada la fuerza de los eventos y testimonios encontrados.

Consideramos, en un primer momento, la posibilidad de un diálogo, inadvertido, entre las formas musicales (nativa y barroca) que inauguró un tiempo que no ha dejado de ser presente, un no tiempo, testigo de los hechos, testigo de la barbarie.

Primer Capítulo

Naciones indígenas

1.1 Introducción

Si la música es un elemento estructurante del hacer sociedad y no sólo su efecto, conviene, antes de su constatación o no, hacer un recorrido por la situación político social de las dos regiones en las que se realizó el trabajo de campo. Ambas regiones mantienen diferencias dada la diversidad geográfica y orográfica en: lengua, costumbres, creencias, producción de textiles/colores, alimentación, ganado, etc. Sin embargo, sus habitantes originarios no han renunciado desde, al menos, los tiempos del contacto, en reivindicar no sólo sus derechos territoriales sino la defensa de sus recursos que no son otra cosa que la defensa de sus valores ancestrales que otorgan a la tierra y sus recursos una perspectiva social, cultural e histórica. Ahora bien, esta relación/defensa del territorio y, en consecuencia, de la vida social que en él y junto con él se gestó/se gesta a través de los tiempos, conformó amplias zonas geográficas que la división política a propósito de la llamada independencia de los países sudamericanos en el s.XIX, no ha impedido cierta continuidad, especialmente en la resistencia/defensa territorial, como lo veremos en el presente capítulo. Una evidencia de lo anterior es lo que ocurre con los movimientos de resistencia indígena tanto en el Perú como en Ecuador de cuyos procesos hablaremos de manera sucinta.

Desde la última década del siglo pasado los movimientos en defensa del territorio y la autodeterminación de los pueblos han marcado a estas regiones y al superar los estrechos espacios jurídicos de los llamados estados nacionales que restringían en sus derechos a sus habitantes originarios, han inaugurado una vía para pensarse, definirse y recuperar procesos culturales y devenires políticos puestos en suspenso ora por la colonia, ora por la vida independiente y han sido los actores directos en poner en práctica la construcción de naciones, naciones indígenas. El fondo de estos movimientos, de las dos marchas (1990 y 2002) no ha sido sino fundamentalmente musical/sonoro; es lo que hace contexto/pivote del momento de la acción social/colectiva. Las naciones indígenas no podrían pensarse sin este soporte sonoro/ruido/canto/grito.

El presente capítulo pretende incorporar nuestro trabajo al campo de discusión de su posibilidad: ¿Es posible hablar de naciones indígenas? Dejemos que la discusión de las consideraciones conceptuales al respecto, nos arroje luces para dilucidar el estado de las cosas.

Las comunidades de las que hablamos están situadas en dos extremos geográficos del territorio boliviano. La primera en la zona de la Chiquitanía, en el Oriente amazónico, corazón de la *Media Luna* (Garcés, 2008:144) que enarbola la inquietud de la *autonomía departamental* en cuya vanguardia está el Comité Cívico Pro Santa Cruz. La segunda se encuentra en el Altiplano aymara, Potosí.

Ambas comunidades fueron evangelizadas en la época colonial, en el siglo XVIII, por la orden de los jesuitas. En este proceso de supuesta conversión, la música barroca fue elegida para tal fin, no sin motivos.¹⁶ La música barroca fue inculcada aunque de manera diferenciada: en la Chiquitanía los niños cantaron en español y latín. En Potosí, se incluyó la traducción al aymara, puesto que descubrieron que sus hablantes eran los cantores y actores de los *reyes* (Garcilaso,1829:128) incas. Hace dos décadas, en la Chiquitanía, se hace oficial el descubrimiento de un acervo musical; partituras de un barroco escrito en la época de las Misiones (1691-1767). Desde entonces se realiza un Festival de Música Renacentista y Barroca con la participación del los chiquitanos que no sólo interpretan la música barroca, sino que *la viven* (Miguel Sánchez, 2006). El coro de niños continúa siendo el baluarte de la comunidad. En el altiplano ese trazo barroco, e incluso la traducción al aymara de al menos una pieza,¹⁷ no tuvo, al parecer, ninguna consecuencia. Si ahora se reconoce la producción musical¹⁸ del altiplano es por la sonoridad de las percusiones e instrumentos de viento, mas no por el canto.¹⁹ En el mundo aymara los cantos juegan un papel menor (Albó,1989:23).

¹⁶ Cf. *supra*, p.4.

¹⁷ Cf. *supra*, p.4.

¹⁸ Conviene observar que la música no es sólo una expresión cultural, o bien, lo que expresa no es sino la estructura de un grupo social, así, la música produce en su materialidad sonora un lazo que permite la cohesión social, podríamos decir junto con Pablo Vila (2001:333) que la música *es* cohesión social.

¹⁹ Alan Lomax (1977) sostiene que cada comunidad, cada grupo cultural tiene una singular forma –estilo- de canto. El canto es performativo (Bauman, 2003) de la lengua que es un elemento estructural de una etnia.

Sin embargo, el aymara se habla²⁰ y es un elemento estructural y estructurante del lazo social. Propicia la *cohesión social*, en términos gellnerianos.²¹ *El aymara andino es el que muestra una mayor lealtad étnico-lingüística...* (Albó, 1989:19)

A doscientos cincuenta años de distancia de la obra misional jesuítica, cada una de estas comunidades, pertenece a la fórmula que ahora las define: *naciones y pueblos indígenas originarios y campesinos*. La Chiquitanía forma parte de los *pueblos indígenas* debido a la población reducida que la conforma y, en el altiplano, los aymaras se autoreconocen en tanto *nación originaria*. Sin embargo, y de manera paradójica, los territorios que ambas comunidades habitan se encuentran situados en cada uno de los polos de la tensión política y administrativa en la que está sumida Bolivia.

Con el presente capítulo pretendo acercarme al proceso de descolonización (Ticona, 1995) que no es otra cosa que la desestructuración de la historia colonial al destacar la resistencia de los pueblos indígenas, para después, y de acuerdo con Garcés (2008:153), ya en el *terreno*, localizar los elementos propositivos que están perfilados en las prácticas de autodeterminación de dichos pueblos. Se trata de analizar cómo, en lo cotidiano, están haciéndose cargo de las decisiones en relación a sus *propias vidas, territorios y sueños*.

Así, este acercamiento al proceso de descolonización y las prácticas de autodeterminación, nos permitirá encontrar algunas vías de respuesta a la pregunta por las naciones indígenas. Considero que esta interrogante podría ser el inicio y a su vez la inspiración, del desenlace, del final posible, del proceso de descolonización y, el corolario de las prácticas de autodeterminación.

El localizar el debate de los enfoques que estudian al nacionalismo y la propuesta de Gutiérrez Chong (2000), respecto a una posible complementariedad de los enfoques que parecerían contrapuestos, me permitiré destacar algunos puntos de dicho debate y la propuesta de la autora citada.

²⁰ Según el Censo de 2001, en Bolivia hay 1'009.156 habitantes aymara, y representan el 12% de la población del país, y el 33% de los departamentos de La Paz y Oruro. En La Paz aproximadamente el 35% de la población (815.438) habla aymara, y es la principal ciudad donde se habla la lengua. No hay ninguna otra ciudad con una población aymara mayor a 22.000 personas. Instituto Nacional de Estadística, 2001.

²¹ Cf. *infra*, p. 12-3.

En el siguiente apartado destaco la discusión abierta por los trabajos que hablan de la situación actual de la América Latina, en particular de tres casos Perú, Ecuador y Bolivia, pues son notables, consideran sus autores, los vínculos estrechos entre sus movimientos indígenas y los contextos sociales, políticos y geográficos. Esta discusión introduce por primera ocasión en la época moderna un cuestionamiento y exige una redefinición de cada uno de los Estados-nación que aún los integra.

Y finalmente, a propósito de la descolonización y las prácticas de autodeterminación, en el marco de los casos de la América étnica destacados en el segundo apartado, intentaremos discutir si dicho proceso y prácticas nos llevarían a responder la interrogante por las naciones indígenas, como apuntábamos líneas arriba, e incorporar a nuestra discusión los estudios del nacionalismo.

1.2 Nacionalismo ¿polarización o complementariedad?

En el estudio del nacionalismo se abrió un debate ¿cómo entender su aparición? Por una parte está la escuela modernista que propone, en el marco del evolucionismo, que el Estado-nación surgió como consecuencia de una etapa de la evolución, particularmente del desarrollo industrial. Por otro, está el enfoque culturalista histórico que recupera el carácter étnico en la generación del Estado. En este debate recuperamos los señalamientos precisos realizados por Gutiérrez Chong (2000) respecto a los aportes de estas dos visiones a las cuales incorpora las *facetas mitológicas y étnicas que añaden especial significación a la conceptualización de la nación, diferenciándola del Estado.*

1.2.1 El salto evolutivo

Gellner (1986) sitúa la cuestión nacional en tanto evento no natural ni universal. No habría así, cabida para ningún primordialismo. Ninguna aspiración crea nación, sino, es el nacionalismo quien crea naciones. Si bien el estado surgió sin ayuda de la nación, es

producto del nacionalismo. Y es éste, a su vez, el resultado de la cohesión social generada por el progreso y el bienestar colectivo, ocurridos por el desarrollo industrial.

El marco evolutivo de su propuesta está organizado por dicotomías en progresión: agrario/rural; industrial/urbano. La dicotomía agrario/rural por su carencia de medios para extender la cohesión social, no podría generar, por lo tanto, nacionalismo. Lo rural puede prescindir del nacionalismo.

De la mano del evolucionismo, el Estado-nación representa una etapa de la evolución humana que ocurre en tanto la educación se generaliza por una acción estatal.

¿Qué ocurre cuando llega un día en que la intelectualización se generaliza y llega a ser común a toda la sociedad, y no por sus propios medios, no por algún tipo de Jihad interna heroica o milagrosa, sino por un impulso social profundamente enraizado y mucho más efectivo, por una transformación total de la naturaleza de la división del trabajo y de los procesos productivos y cognitivos? [...] ¿Qué ocurre cuando un orden social se transforma fortuitamente en otro en que por fin se generaliza la cultura, cuando la alfabetización ya no es una especialización, sino un requisito previo para otras especializaciones? (Gellner, 1986:33).

Más adelante, ya en el plano de las posibles respuestas afirma Gellner:

Algo extraordinario debió de suceder para engendrar una expectativa tan grande y fuera de lo común. Y realmente, algo poco corriente, algo único, había sucedido. La concepción del mundo como algo homogéneo, sujeto a leyes sistemáticas e indiscriminadas y abierto a una exploración inagotable, ofrecía infinitas posibilidades de realizar nuevas combinaciones de medios sin expectativas ni límites firmes previos: ninguna posibilidad se desecharía y al final sólo la evidencia decidiría cómo eran las cosas y cómo podían combinarse para asegurar los efectos deseados (ibídem:39).

Tal parece que la aparición del Estado, sucede en el mismo momento en que el llamado nacionalismo *impregna* al cuerpo social y un sistema legal, jurídico, indiscriminado y abierto, sería su desenlace.

Una cultura avanzada impregna toda la sociedad, la determina y necesita el apoyo de una política. Ese es el secreto del nacionalismo (ídem). Este *secreto* daría quizás alguna luz al dilema localizado por Gutiérrez Chong (2000:39) cuando trata el tema de la cultura institucionalizada: las culturas dominantes son las que están en condiciones de convertirse en Estado. Sin embargo, es por la fuerza monopólica del Estado que se desarrolla una cultura institucionalizada.

Se trata de una educación que traspasa los límites locales, familiares y comunitarios. De tal manera, que la tradición, *el folk* y los saberes que se producen en estas esferas no son material generador de nacionalismo, ni éste requiere de ellos para sostenerse.

El nacionalismo surge de la ruptura con el pasado agrario. Las comunidades pequeñas y aisladas y por ello, sin estado, serán unificadas y moldeadas por un Estado central urbano organizado por una división del trabajo y por una acción educativa homogenizante. El nacionalismo en tanto ruptura con el pasado, *no tiene raíces muy profundas en la psique humana*, afirma Gellner (1983:35, citado por Gutiérrez, 2000).

Las culturas institucionalizadas son las que pueden sobrevivir a la época industrial; las culturas, tradiciones y lenguas vernáculas lo hacen gracias a la preservación de sociedades *ad hoc* que las conservan en *empaquetado de celofán* (retomaremos este punto para nuestra discusión).

De la misma cita anterior, apunta Gellner al respecto:

[...] el nacionalismo alega defender la cultura vernácula, aunque de hecho está forjando una cultura institucional; dice proteger una sociedad autóctona antigua cuando en realidad está ayudando a construir una sociedad anónima de masas (1983:124).²²

El nacionalismo está en el campo del ejercicio moderno de un poder monopólico, exento de componentes étnicos pretendidamente motores de nacionalismos por la vía de la autodeterminación.

La propuesta de una lectura crítica realizada por Gutiérrez Chong, (2000) retoma las dificultades en la formación de una cultura institucionalizada, si hablamos de naciones multiétnicas, y más aún, si hablamos (como en los casos del Ecuador y Bolivia) de Estados plurinacionales, donde los reclamos de no-asimilación, no-homogenización y el reconocimiento de elementos identitarios étnicos es el ejercicio cotidiano de las comunidades. Segundo. No hay grupo étnico por pequeño que sea, desprovisto de importancia e historia (el caso peruano denota esta inquietud). Tercero. Subestimación de la

²² Bien podría ser un ejemplo de esta tesis, la aparición en la Europa central del nacional socialismo.

capacidad de afirmación de las culturas vernáculas. Éstas pueden tomar apoyo, y de hecho eso sucede, en las condiciones modernas: movilidad, comunicación, educación y la división del trabajo para reproducir las diversas etnicidades. Y, por último, la producción homogénea fallida de la sociedad, podría deberse a la aceptación o rechazo de la política educativa por parte de los grupos étnicos.

1.2.2 La continuidad del *mito motor*

Veamos ahora lo que propone Smith (1976). Si la propuesta de Gellner se basa en etapas de la evolución, aquella destaca un *continuum* desde los elementos previos a la *ethnie* (un nombre, una historia, un territorio), pasando por su reproducción etnocéntrica y subjetiva en la memoria colectiva a través de las generaciones, hasta su devenir en nación. Los componentes cívicos (bandera, himno, etc.) fueron aderezados en la historia reciente de los Estados-nación.

El nacionalismo lo define, entonces, en tanto movimiento cultural y político que pretende el *ideal de independencia, unidad e identidad* (Smith, 1991a:51, citado por Gutiérrez Chong, 2000:43). *El nacionalismo es el equivalente moderno, secular, del mito premoderno de elección étnica* (Smith, 1991a:84). Es la territorialización de un sentido anterior de etnocentrismo (Gutiérrez Chong, 2000:43-44).

Hay dos rutas para la conversión de la etnia en nación: la ruta territorial y la ruta étnica. El estudio de cada caso nacional, no nos mostrará una u otra ruta, de lo que se trata es de localizar *el proceso de transformación mediante el cual una ethnie puede aspirar a llegar a ser una nación mediante el concepto del 'complejo mito-símbolo' o mythomoteur*. Así, para Smith, ninguna nación podrá ser tal sin un *núcleo* étnico o ideología y en consecuencia, sin conceptos, y símbolos de nacionalismo (*ídem*).

El *mythomoteur* es el componente principal de la comunidad étnica, el cual se ha desarrollado en el transcurso de las generaciones, y si no existe dicho *mythomoteur* la

comunidad no puede definirse a sí misma como si no tuviera la capacidad de inspirar la acción colectiva. (*idem*)

El nacionalismo como proceso integrador consiste en [...] *crear los mitos de descendencia, la memoria histórica y la cultura común que conforman los elementos ausentes de la composición étnica junto con una solidaridad mutua* (Smith, 1986:147, citado también por Gutiérrez Chong, 2000:44). Así, la religión, la etnicidad, el simbolismo o la mitología, son vitales e incluso necesarios para el avance del nacionalismo.

A diferencia de Gellner, Smith le atribuye un valor morfológico de nación a la producción artística e intelectual y no sólo a la transmisión educativa base del planteamiento del primero.

Gutiérrez Chong (2000) propone una visión de complementariedad de los planteamientos de las dos visiones:

El Estado es el organismo central del nacionalismo integrador que opera mediante el sistema educativo, pero esta integración no expresa una ausencia de significación cultural (ibíd:50).

1.3 La América étnica²³

Región cuyo denominador común en los países que la componen es la discriminación y la exclusión de los pueblos indígenas de los ámbitos de la vida de cada una de esas naciones. Conviene señalar que esta situación se agudiza con el surgimiento de los Estados-nación, en el siglo XIX y no es sino hasta la modernización de los mismos, ya en el siglo XX, que ese común denominador se devela –paradoja histórica- en tanto motor de nacionalismos, al ser incorporadas las demandas indígenas de inclusión y de reconocimiento. Por ello, resulta valioso localizar los vínculos estrechos entre los movimientos indígenas, sostenidos por performances sonoros, y los contextos sociales y políticos.

²³ Entendemos a lo étnico como lo que logra conformar *subgrupos dentro de los marcos del Estado, cuyos miembros utilizan el subgrupo para promover su interés colectivo* (Adams, 1995:81). Grupos de interés que compiten por recursos y movilizan lengua, rituales y otros aspectos culturales para alcanzar sus objetivos” (Urban y Sherzer, 1994:5). *...un grupo particular reconocible de gente sustancialmente incluida dentro de una sociedad mayor... cuyo inventario de rasgos culturales distintivos ha sido producido en grado significativo a partir de la interacción con otros sectores de la sociedad* (Jackson, 1994:141).

Tal vez lo más importante de esto es que los movimientos indígenas demandan no sólo la restitución de sus bienes materiales, como la propiedad y el goce real de la tierra y los recursos naturales por la relación primaria (y eminentemente sónica) que de manera singular han mantenido a través de las épocas, sino también la autonomía territorial y autodeterminación, derecho a expresar y mantener sus identidades colectivas, educación bilingüe intercultural, reconocimiento constitucional como pueblos indígenas, participación política, y derechos preferenciales sobre las aguas y el subsuelo, entre otras demanda (Bello, 2004:14)



El Altiplano y las montañas andinas (Fotografía Alberto Carvajal)

Del Tawantinsuyo,²⁴ imperio multiétnico y plurilingüe a la colonia y su construcción del indio,²⁵ de la República de Indios a los *Comentarios Reales* del Inca Garcilaso, queremos ahora destacar un elemento que nos permitirá acercarnos al horizonte de una posible respuesta a nuestra interrogante inicial.

La imagen *étnica*:²⁶ pregnancia de las pinturas cuzqueñas que exhiben la genealogía de los curacas desde el siglo XVI, reinventan tradiciones²⁷ y rescatan símbolos que hacen evidente el acto de imaginación de los curacas que siglo y medio después le servirán a Anderson (1990:50) para aderezar a los criollos independentistas de los inicios del siglo XIX, la capacidad de *imaginar comunidades* nacionales inclusivas.

²⁴ Mito del Tawantinsuyo no era sólo de los indígenas, sino de los criollos y mestizos que derivaría en el mito identitario actual del incaísmo propuesto por Tamayo Herrera (1995:52).

²⁵ La condición de colonizados igualó a todos los grupos étnicos desde la llegada de Colón, según Bonfil Batalla (1978)

²⁶ Cfr. *supra* n. 8.

²⁷ Hobsbawn (1983) le llama *la invención de la tradición*.

De ahora en adelante lo aborígenes no deberán ser llamados indios o nativos; ellos son hijos y ciudadanos del Perú, y serán conocidos como peruanos.

José de San Martín, 28 de julio de 1821, Lima, Perú.



Monumento a San Martín, Lima, Perú (Fotografía Alberto Carvajal)

Ni la declaración de San Martín ni las leyes liberales de Bolívar impidieron, sin embargo, que durante décadas se estableciera el usufructo de las tierras indígenas a través del tributo²⁸ y, a finales e inicios de los siglos XIX y XX respectivamente, se realice la expansión de la gran propiedad terrateniente, lo que en el Perú se llamó *gamonalismo* (Degregori, 2002:166). Basta ubicar en los enfoques de los intelectuales criollos, la situación adversa para la América étnica y la visión profundamente racista de esta época, que aún hasta nuestros días no deja de fluir e influir. Alejandro Deustua (1937) afirma que *el Perú debe su desgracia a [la] raza indígena*. José Salmón Ballivián reconviene enderezar los destinos de una raza...

es que los indios son de otra raza, raza tejida con células y fibras de consistencia casi metálica y cuyo cerebro y sistema nervioso deben tener la misma estructura de las finas bobinas radio telefónicas que reciben las ondas hertzianas...[si esto no es del campo sonoro...?] Es una gran raza a la que la civilización no le ha producido morbosas hiperestesias ni histerismos ¡Cuánto partido podría sacar de ella esta nación. (1981:29)

La expansión terrateniente y la supresión de los derechos indígenas se realizaba en aras de la igualdad. En el siglo XX, se evidenciaría esta expoliación territorial, con las reformas agrarias que intentaron ser un paliativo de la escasez de tierras y la pobreza rural. El reparto devino en un despojo más.

²⁸ En Perú se suspende el tributo en 1954 y en Bolivia en 1966.

1.3.1 Perú

Degregori (2002) muestra cómo en el Perú los movimientos sociales no han enarbolado la bandera de la etnicidad. Distingue tres factores que han impedido nombrar *étnico*, a las movilizaciones indígenas. Desde el rechazo al indio en tanto campesino pobre, y la salida posible de este lugar de servidumbre, en tanto lucha por la recuperación de tierras y una educación/castellanización (así el reclamo por la *integración nacional* también devenía desde la base), y su integración temprana que el Estado alentó a través de una *legislación tutelar* que protegiera a las comunidades indígenas (1920) y dos décadas después (1940) con el Plan Nacional de Integración de la Población Aborigen,²⁹ pasando por la homogeneización o etnocidio ordenado por una variante de la cultura occidental: los criollos, los cholos,³⁰ hasta la influencia del marxismo y el desplazamiento de la imaginación étnica por una de clase.

De esta manera propone Degregori, localizar en la situación peruana descrita, si bien no la bandera de la etnicidad, otras formas de expresión de las identidades³¹ diversas, regionales, clasistas, étnicas, ciudadanas que apuntan también a la conquista de derechos democráticos, pluralismo lingüístico y cultural, contra la discriminación étnica y racial. Hidetaka (2002:182), incorpora a este panorama el proceso de la globalización³² y sus relaciones con la modernidad, y prevé que los estados-nación habrán de modificarse hacia un estado regional que estaría formado por varias naciones donde se respetaría la diversidad cultural, de conceptos y de valores distintos. Veremos cómo en este punto convergen los planteamientos realizados en Bolivia. Lo tradicional y lo moderno encuentran en el Perú un campo para fusionarse; así ni lo uno desapareció ni lo otro se impuso sin transformarse.

²⁹ En México como bien señala Gutiérrez Chong, N. (2000) *La mexicanización o la pluralidad de México*, las políticas integracionistas fueron el nódulo del llamado indigenismo.

³⁰ Lo que llamará Uriel García (1930), el *nuevo indio*.

³¹ García Canclini (1990) nos advierte que muchos pueblos mueren por su identidad o son discriminados por ella. Las identidades forman parte de un ámbito politizado de la vida social indígena, que da sentido a su acción colectiva y sus relaciones con el Estado y el resto de la sociedad, pero que también se asocia con la vida cotidiana y las prácticas sociales de los sujetos.

³² Giddens (1990:30) plantea que es la modernidad la que tiende a la globalización.

Si bien aún falta analizar, en el caso peruano, la relación entre la “plebe urbana” esa otra modernidad (Franco, 1991)³³ y los indígenas que aún viven en el altiplano andino, podríamos adelantar, junto con Bello (2004:29) que el otro componente estructural de los pueblos indígenas que es la migración a las grandes ciudades: Lima, La Paz, México D.F. o Santiago, no ha roto sus lazos con las comunidades de origen, los vínculos se mantienen:

La migración está creando nuevas realidades, comunidades transnacionales o extraterritoriales a través de las cuales se construyen puentes simbólicos, mercantiles, culturales y sociales (Franco, 1991:95).

1.3.2 Ecuador

A mediados del siglo pasado se produce el desplome de un *status quo* de la organización social, particularmente en el horizonte agrario. Después de las reformas agrarias del 64 y 74 las relaciones de poder organizadas por las parroquias serranas se modifican. El eje organizador: hacendado, cura, teniente, político, ya no conforma el andamiaje social y quedan rebeladas las relaciones de dominación blanco-mestiza y el aislamiento de los grupos indígenas (Hidekazu, 2002:149).

Es destacable el carácter étnico del movimiento indígena y su relación con una identidad regional o territorial; desde este asidero es que se relacionará con el Estado en su acción política.

Así, por un lado, tenemos el rescate de la cultura propia, la lucha contra la discriminación y la pobreza y, por otro, la formación de organizaciones autónomas a propósito de un discurso, una intelectualidad y representación étnica propios.

Se forma la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (1986): CONAIE, interlocutor con el Estado en 1990, lugar al que accede luego de movilizaciones y actos de protesta que buscaron insertar en el escenario político tres nociones: la del pueblo como nación poseedora de derechos socioeconómicos y políticos; del territorio

³³ Para ampliar el debate de la modernidad y su relación con la etnicidad, nos dirá Gutiérrez que *la modernidad no erradica a la etnicidad, por lo contrario, la ha hecho resurgir, volverse visible y presionando a la transformación del Estado-nación.*

indígena como espacio de vida y reproducción y, por último, la de autonomía o autodeterminación para su territorio.

De esta manera lo que se perfila con la cuestión indígena es el problema del Estado. El logro más importante fue la declaración constitucional del carácter plurinacional del Estado ecuatoriano con lo que quedan reconocidas varias nacionalidades indígenas y negras o afroecuatorianas.

El debate se centra en la construcción de una sociedad pluricultural y el arribo a una nueva democracia. Se establece el quichua como lengua oficial, la legalización de las prácticas científicas y artísticas indígenas entre otras prácticas que generalizan la presencia india en el conjunto de la sociedad.

Las dificultades para la participación indígena, sin embargo, no dejan de mostrarse; para ello la democratización de las estructuras sociales racializadas es imprescindible.

Conviene ubicar la situación ecuatoriana en cuanto a sus avances en relación a la democracia plurinacional y la relación indígena-estado en el marco del paisaje de la América étnica y de los movimientos nacionalistas en otros continentes, como también al referente normativo internacional que puede perfilar el difícil sostenimiento de experiencias inéditas y profundamente contradictorias.

1.3.3 Alto Perú

Por nuestro descuido o incompetencia, el indio escribirá mañana la historia de Bolivia.

José Salmón Ballivian (1931)

El fenómeno migratorio que veíamos en el caso peruano, ha marcado en Bolivia, otrora Alto Perú, la transición de un modelo minero-estatal a una economía de alta informalidad urbana. Nuevos actores, nuevos códigos han surgido: los cocaleros; los trabajadores y vendedores urbanos y movimientos indígenas cuya legitimidad es otorgada por su identidad³⁴ e historicidad.

³⁴ *Las identidades no sólo son un estandarte o una estrategia instrumental enarbolada por sujetos hiperreflexivos, sino también formas de comprender y organizar la realidad* (García Canclini, 1990:58).

Ya en el siglo XX, el evento que develará la incapacidad y corrupción del gobierno y con ello la radicalización de sectores oprimidos: mineros, clases medias urbanas y sectores del ejército y campesinado, fue la Guerra del Chaco con el Paraguay (1932-35). Este hecho tendrá como desenlace, por una parte, una andanada de golpes de estado militares y, por otra, el surgimiento de movimientos indígenas que culminarán en la realización del Primer Congreso Indígena Nacional en 1945, convocado por el General Villarroel, en un intento por incorporar a la mayoría de la población que era indígena. Sin embargo, la crisis de este sector no pudo contenerse con esta intervención estatal, y estalla la revolución de 1952. Es en esta época que surge el movimiento indígena katarista,³⁵ liderado por jóvenes aymaras que estaban estudiando³⁶ en La Paz. Al igual que en el Perú, abrevó este movimiento del descontento por el pasaje de indio a campesino y, la reducción a una clase social de la condición de pueblo aymara.

No se han respetado nuestras virtudes ni nuestra visión propia del mundo y de la vida. La educación escolar, la política partidista, la promoción técnica no han logrado la participación campesina porque no se ha respetado su cultura ni se ha comprendido su mentalidad. Los campesinos estamos convencidos de que solamente habrá desarrollo en el campo y en todo el país, cuando seamos los autores de nuestro progreso y dueños de nuestro destino.

Manifiesto de Tiwanaku, La Paz, 30 de julio de 1973

El katarismo tuvo una influencia, dada su etnicidad,³⁷ en el espectro político desde la izquierda hasta la derecha.

El sector que recibe con mayor fuerza el discurso étnico katarista es el de la Confederación Indígena del Oriente, Chaco y Amazonía de Bolivia (CIDOB). Se funda en Santa Cruz (1982) con los representantes de cuatro pueblos indígenas del oriente boliviano: Guraní-izoceños, Chiquitanos, Ayoreos y Guarayos.

³⁵ Tupac Katari, caudillo aymara de fines del siglo XVIII quien organiza una de las más grandes rebeliones indígenas que ocurrió en la altiplanicie. Es capturado el 14 de noviembre en la localidad de Chinchaya y el 15 de noviembre de 1781 es descuartizado en forma horrible por cuatro caballos de carrera, antes de morir nos deja su predicción que hoy se va cumpliendo:

Naya saporukiw jiwypaxitaxa nayxarusti, waranqa, waranqanakaw tukutaw kut'anipxani... Solamente a mi me matan... Volveré y seré millones.

³⁶ *...el intelectual indígena no sólo está dedicado apasionadamente a la búsqueda, reconstrucción o fabricación de su herencia cultural sino también es consciente, denuncia y se moviliza contra la usurpación que muchos otros hacen y han hecho de esa herencia.* (Gutiérrez Chong, 2000:53).

³⁷ La etnicidad está asociada con la marginalidad, la inferioridad y la subordinación. Toda nación busca la inidad, la estabilidad y la seguridad. Así, la construcción del Estado –nación del siglo XX en gran medida ha propiciado la etnicidad en su sentido excluyente: todo aquello que no pudo ser integrado o incorporado a la nación y su nacionalismo se ha denominado *étnico*. (Gutiérrez Chong, 2000:51)

En 1993, el líder de los kataristas Víctor Hugo Cárdenas³⁸ asciende a la vicepresidencia del gobierno. Una de las acciones que se realizó a propósito de esta alianza indígena-MNR (Movimiento Nacionalista Revolucionario) fue la reforma a la Constitución Política (1994); la ley de Reforma Educativa (1994) que incorpora el carácter bilingüe de la educación; la Ley de Participación Popular (1994), y la Ley del Servicio Nacional de Reforma Agraria (1996) INRA.

La Ley de Participación Popular (LPP) propone a los *ayllus* la posibilidad de manejar sus propios recursos y participar plenamente en la gestión y planificación del municipio. También permite la gestión territorial sobre la base de los usos y costumbres por medio de los distritos indígenas.

Del movimiento katarista³⁹ que se dividió al paso del tiempo, destaquemos dos figuras más: Felipe Quispe y Evo Morales. El primero propone recuperar los símbolos aymaras en la figura del héroe colonial Tupak Katari y su objetivo refundar el Kollasuyo y el ayllu⁴⁰ juegue de pivote para un socialismo organizado por el trueque y no en el mercado. Autogobierno y elección propia de autoridades, policía y ejército. La propuesta está lanzada hacia un nacionalismo separatista y una recuperación radical de lo aymara. Quispe rebela esta posición en una declaración que hizo a la prensa peruana:

la lucha en Bolivia es racial entre blancos e indígenas (y que en esta región) siempre ha habido guerra, tiene que haber guerra a como dé lugar. Tiene que haber y así vamos a ver quién maneja este país (Periódico La Prensa, 090605).

Evo Morales accede al poder en el 2006 luego de haber alcanzado en las elecciones del 2002, la segunda mayoría. Ha logrado cambiar las formas de hacer política, con un discurso claro y sencillo también modificó, o bien, tuvo la habilidad política de construir alianzas como también lealtades entre los grupos que se disputan el poder. Sin abandonar la cuestión indígena que se encuentra en el corazón de las prioridades del MAS (Movimiento al Socialismo), logró incidir en otros sectores, urbano marginales, espacios que fueron anteriormente influidos por los sindicatos mineros y campesinos. Su propuesta fue llevar a

³⁸ Cárdenas es aymara nacido en Sank'ay Jawira, hijo de un profesor rural que había cambiado su apellido original Choquehuanca por Cárdenas. (Shigeto, 2002:143)

³⁹ Sin entrar al debate de la fragmentación del katarismo, señalemos con Shigeto, que este movimiento no es de los campesinos indígenas sino un movimiento indianista reivindicador de las culturas indígenas. Y su composición social la integran los migrantes indígenas, los cholos y las comunidades indígenas, composición que perfiló precisamente su fragmentación.

⁴⁰ Cf. *infra*. n. 53 III Cap.

la toma de decisiones a intelectuales indígenas y su política hacia el exterior también se definió por una línea simple: ser socio comercial y no subalterno:

Necesitamos socios, no patronos, no dueños de nuestros recursos naturales.⁴¹

En esa ocasión también se realzó el tema de los derechos humanos al cuestionar la vigencia del modelo económico neoliberal, que, dijo:

Ha prolongado la marginación de nuestros pueblos, continuado el saqueo de nuestros recursos naturales y ha llegado a privatizar los servicios básicos, que indicó, es la peor forma de violación de los derechos humanos.⁴²

Con el tema de la coca, de nueva cuenta se destaca el elemento central de lo que en este apartado estamos discutiendo, la condición étnica, el carácter político de la etnicidad.

Con las políticas implementadas, condicionadas hablaron de cero coca, pero hablar de cero coca es como hablar de cero quechuas, aymaras, mojeños, chiquitanos en mi país. Eso se terminó en nuestro gobierno, por más que seamos un país subdesarrollado, un país que tenemos problemas económicos, producto del saqueo de nuestros recursos naturales.

Quiero decir con mucho respeto al gobierno de Estados Unidos, no vamos a cambiar nada, no necesitamos chantajes ni amenazas, las llamadas certificación o descertificación de la lucha contra el narcotráfico simplemente son un instrumento de recolonización o colonización a los países andinos; eso no aceptamos, eso no permitimos (idem).

1.4 El recurso al territorio

*Que nos devuelvan lo que es nuestro
Que nos devuelvan nuestro territorio
Que se vayan los que se han apropiado de la tierra y los
recursos naturales
Tenemos que luchar por nuestro territorio para garantizar
el futuro de nuestros hijos en nuestras propias
comunidades*
Marcha Indígena por el Territorio y la Dignidad, 1990

⁴¹ Declaración ante la ONU, 200906.

⁴² Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los pueblos indígenas, 13 de septiembre 2007, artículo 8: b) Todo acto que tenga por objeto o consecuencia enajenarles sus tierras, territorios o recursos.

De acuerdo con la propuesta de Smith, habrían dos rutas en la generación de una nación: la ruta territorial y la étnica. Como el mismo advierte, no se trataría de aplicar de manera mecánica una u otra de las vías para reconocer el proceso nacional. Por ello señala que el estudio estaría orientado por *el proceso de transformación mediante el cual una ethnía puede aspirar a llegar a ser una nación mediante el concepto del complejo mito-símbolo*, proceso aderezado con los elementos simbólicos que advendría en la generación de un nacionalismo.

En este sentido veamos lo que está colocado en el escenario boliviano en relación a la cuestión territorial (cuya relación con lo social, con lo colectivo, con sus habitantes está sostenida no por elementos simbólicos sino, presimbólicos como el campo sónico, como veremos en los siguientes capítulos). En 1990 se realiza con los testimonios del epígrafe, la *Marcha Indígena por el Territorio y la Dignidad*. Dos años después se instala la *Asamblea de Nacionalidades Originarias* con el mismo propósito.

En el 2000, un componente más se incluye a estos movimientos: la *Guerra del Agua* que culminará con una propuesta recibida como descabellada y que, a la postre, tomaría cuerpo: en el 2006 queda inaugurada la *Asamblea Constituyente* que le otorga al Estado la capacidad de decidir sobre sus recursos naturales. Por otra parte, y para tener el mapa complejo boliviano, una voz que lanza la cuestión autonómica se incorpora en la escena. Los departamentos Beni, Pando, Santa Cruz y Tarija votan a favor de la autonomía, en el Referéndum para las Autonomías Departamentales cuya ley de Convocatoria fue promulgada junto con otra: la Ley Especial de Convocatoria a la Asamblea Constituyente (2006). La intención de la votación por la tal autonomía puede leerse un año antes en la pregunta que elabora el Comité Cívico para una controvertida recolección de firmas:

¿Está usted de acuerdo que se defina y establezca en el país la constitución de autonomías departamentales con transferencia efectiva de competencias y atribuciones, las mismas que tendrán por objeto, en su jurisdicción territorial, disponer libremente de sus recursos, elegir a sus autoridades y darse su propia administración?

Es evidente que las dos mociones legales no hacen más que poner de manera clara, hasta donde la escena política lo permite, los dos planteamientos en relación al control de los recursos productivos: agua, bosques, tierra e hidrocarburos.

La tendencia que sostiene la vía de la Asamblea Constituyente logra en agosto 5 del 2006, signar un documento: *Propuesta para la nueva Constitución Política del Estado. Por un Estado Plurinacional y la autodeterminación de los pueblos y naciones indígenas, originarias y campesinas*. Conviene anotar que entre las organizaciones del Pacto de Unidad constituido en septiembre 2004 que lanza esta propuesta constituyente, se encuentra la Coordinadora de Pueblos Étnicos de Santa Cruz (CPESC) y la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG), ubicadas precisamente en la *Media Luna*.

El punto referente a los recursos naturales, localizado en el capítulo de Ordenamiento Territorial y en el de Tierra y Territorio de la citada *propuesta*, pretende hacer explícita una visión política plurinacional y comunal. En el segundo capítulo, se aborda la constitución de autonomías territoriales indígenas y autonomías interculturales urbanas que reordena territorialmente al país.

Detengámonos en estas dos perspectivas que apuntan a construir una política autonómica, veamos cuál es el *motor* que las impulsa: por un lado, la autonomía territorial indígena y, por otro, el referéndum para las autonomías departamentales.

Territorio, autonomía, autodeterminación

Desde una perspectiva autonómica departamental, sin punto de continuidad con la propuesta de la *Asamblea Constituyente*, encabezada por el Comité Cívico del agroempresariado cambia, el propósito es mantener un cierto *status quo*. Vale decir, autonomía departamental para continuar con un ordenamiento latifundista del territorio y, *disponer libremente de sus recursos* con la transferencia efectiva de las esferas político-administrativas en una reivindicación, como le llama Máiz (2008:17) *en clave insolidaria*.

Podríamos decir, junto con Garcés, que esta perspectiva guarda una relación con el capital nacional y global en una cierta modernidad que no deja de sostenerse en dos vectores: la desigualdad y la exclusión (Santos, 2006, citado por Garcés), dentro de un esquema de poder instaurado desde la Conquista por la idea de la *raza*. Quijano (1993) ubica en este punto lo que él llama *colonialidad del poder* que no es otra cosa que una

...construcción mental que organiza la distribución de poder de manera asimétrica y que se rearticula permanentemente a lo largo de la modernidad. (Citado por Garcés, op.cit.:152)

Ahora bien, desde una perspectiva vinculante entre el *Referéndum* y la *Asamblea Constituyente*, la Autonomía Departamental se encuentra normada por la nueva constitución: “los gobiernos departamentales autónomos se dotarán de un estatuto departamental para organizar sus instituciones de autogobierno y normar sus competencias asignadas por la nueva Constitución” (Urenda, 2008:156). Entre sus principios ordenadores encontramos a diferencia del hecho de *disponer libremente...* el de la *Solidaridad interregional* que permite la creación de un fondo compensatorio que disminuya las desigualdades económicas de los departamentos que conforman el país.

En cuanto a la existencia de pueblos indígenas en la llamada *Media Luna*, se propone una protección y garantía de sus derechos y personería jurídica en tanto *organizaciones territoriales de base* (OTB), *comunidades territoriales de origen* (TCO) y *municipios autónomos*. Regresaremos al final a este punto, pues considero que el motivo, o bien, en términos de Smith, el (mito) *motor* es distinto en el Oriente del Occidente bolivianos, con un punto de continuidad. Afirma Urenda, que los derechos indígenas ya sea en el horizonte de la autonomía o bien del autogobierno, no están contrapuestos al que se plantea en los llamados Departamentos Autónomos, según los proyectistas de las autonomías indígenas; dilema zanjado desde la Constitución que otorgaría competencias a los gobiernos departamentales como la facultad de insertar en los estatutos autonómicos normas que perfeccionen las OTB y TCO con el fin de que satisfagan los derechos sociales, culturales y económicos de sus habitantes:

Estos municipios deben tener la potestad de mover los límites municipales en los casos en que éstos hubieran alterado la continuidad de una comunidad indígena, a efecto de lograr una más eficiente utilización de los derechos autonómicos de las municipalidades (op.cit.:161).

En relación al punto nodal de los recursos naturales, su legislación básica es competencia exclusiva del poder central y la ejecución de dicha legislación corresponde a los poderes autonómicos.

La concepción del mundo como algo homogéneo, sujeto a leyes sistemáticas...

(Gellner, 1986:39)

Así, concluye Urenda, que la autonomía departamental es la profundización de la democracia donde no caben manejos oligárquicos ni apropiaciones departamentales sino una autonomía solidaria que permitiría aliviar las desigualdades territoriales.

Es en este punto donde encuentro una coincidencia con la propuesta de Máiz (2008:17) y la de Paz (2008:125). El primero con su *teoría normativa de la autonomía* nos llama la atención hacia la construcción de un cuerpo conceptual que no sólo haga *viable y estable* una solución autonómica, elementos propios de una visión empírico-positivista, sino que se perfíle hacia la búsqueda de la *justicia* y la *equidad* en la distribución territorial del poder. *La autonomía o es política o no es autonomía* (*op.cit*:18), es la reestructuración pluralista del Estado. Discute la lógica de la autodeterminación y equipara su radicalidad al proponer un *gobierno compartido*,⁴³ sin jerarquías, un proceso abierto que permita la producción de identidades, que integren e incorporen identidades locales.

Y es esta la arista que nos lleva a la propuesta de Paz. La producción de identidades conlleva, y es su móvil estructural, un proceso de subjetivación, de autocomprenderse y resignificar a la nación. La autonomía podría permitir la eficiencia administrativa a propósito de un proceso de descentralización y, otro camino, el que la autora destaca, es el que se abre en tanto la autonomía nos lleve al *ethos* de una nación. Apoyada en Zavaleta (1986:15) se pregunta por los sujetos que conducen un proceso autonómico, es decir, cuáles son las condiciones subjetivas de una nación que podrían tomar a su cargo una profundización democrática en el camino de la autonomía. Y cita un texto de la APG (Asamblea del Pueblo Guaraní):

La autonomía es un paso en el camino a la autodeterminación de nuestros pueblos, objetivo final de nuestros planteamientos de reconstitución de nuestras naciones. Para poder concretar este objetivo grande es preciso descolonizar el pensamiento indígena y también de aquellas personas que forman parte de la ‘nación boliviana’, por lo que el camino, no es inmediato, sino un recorrido largo (APG, 2006:8).

Y en sus conclusiones señala que la salida al atolladero, a la tensión citada al principio de este trabajo, sería la combinación del poder constituyente y el poder originario *como parte*

⁴³ También en un pie de página Garcés (2008:147) cita un texto suscrito a la CSUTCB: *La autonomía indígena originaria y campesina es la condición y el principio de libertad de nuestros pueblos y naciones como categoría fundamental de descolonización y autodeterminación; está basada en principios fundamentales y generadores que son los motores de la unidad y articulación social, económica y política al interior de nuestros pueblos y naciones y con el conjunto de la sociedad...*

de la fundamentación de un Estado plurinacional que acepta un régimen autonómico de gobierno (2008:138).

1.5 Un alto... para concluir

En un contexto de movimientos sociales cuyo marco mayor aún es la globalización y la velocidad de la información, es la etnicidad en sus diversas facetas y en particular con una imagen *étnica*, un *mithomoteur* colocado en un advenir: el regreso a los territorios usurpados, y con ellos sus simbologías y héroes míticos, reclama una vez más su lugar. Así vemos un Perú crítico con lo étnico por los diversos usos de lo indígena desde el momento del contacto hasta la experiencia del Estado moderno, experiencia que resulta incluyente de una etnicidad en la que la concepción de ciudadanía se vea ampliada, donde haya lugar para la fusión de lo tradicional con lo moderno y una reconsideración del elemento migratorio.

La puesta en cuestión del Estado nación en el Ecuador, llevó al reconocimiento del racismo que desembocó en la ampliación constitucional hacia un Estado plurinacional que aún continúa evidenciando sus asimetrías.

En Bolivia -de cuya independencia renegara justamente Bolívar, fue nombrado, para el colmo, su primer presidente, pues su ideal era la integración de las ex colonias españolas y no su fragmentación-, nos encontramos con una realidad también compleja. Por una parte, con un movimiento indígena en la región occidental, cuyo planteamiento inicial es el reconocimiento de ser una *nación originaria* y, por otra, de un movimiento igualmente indígena, esta vez en el Oriente, que pretende el reconocimiento en tanto *pueblo originario*. El matiz que hace la diferencia está dado por los procesos del *mithomoteur* y, quizás aún más por la visibilidad de sus luchas/carácter/significante de resistencia/existencia como lo veremos en los capítulos subsiguientes. En el Altiplano, el mito de la resistencia rebelde encabezada por Tupac Katari y un temperamento de bronce musical que *sabe como a limón*; en el Oriente, el *largo caminar* de la descolonización del pensamiento indígena y el significativo igualmente sonoro de una *no imposición*. El punto de continuidad, el territorio y sus recursos. Vía que propone Smith, y ha devenido en bandera que enarbolará la Marcha

Indígena desde el Oriente al Occidente, en 1990. Es en este contexto que se incorpora al escenario, una exigencia de autonomía que pareciera tomar la iniciativa al poner en cuestión al Estado-nación⁴⁴ en los momentos previos a su declaración de Estado plurinacional⁴⁵ e incluso, haciendo de la misma declaración una oportunidad para asentar su exigencia autonómica y separatista.

En este estado de cosas hablar de naciones indígenas, por un lado, nos lleva a la rasgadura del *celofán* y destacar una etnicidad que no estaría colocada de manera estática en un pasado, sino en una tradición. Si habría la posibilidad de hablar de tradición en Bolivia, sería de la tradición de lucha, de una lucha social que no deja de actualizarse y, por qué no, incluso de modernizarse, siendo de ahí, su puesta en cuestión al Estado. Es por ello que vemos la concreción de Leyes (educación bilingüe⁴⁶; de participación popular) que fueron pugnadas desde la base y dictadas por el Estado. Con ello vemos la anatomía capilar de aquello que a Gellner se le impone en tanto *secreto*:

Una cultura avanzada impregna toda la sociedad, la determina y necesita el apoyo de una política. Ese es el secreto del nacionalismo.

Por otro lado, si bien ubicamos una diferencia en cuanto a los elementos simbólicos en ambos movimientos indígenas (oriental y occidental) conviene destacar el elemento común de donde deviene su fortaleza y acción política: el recurso al territorio. El retorno de los territorios y la defensa de sus recursos naturales es realizada por los que fueron y no dejan de ser sus habitantes, llámense nación originaria o pueblo originario. Ellos son en última instancia, los defensores de la tierra (se trata de la ruta territorial que apunta Smith, ruta, como ya señalamos antes, radicalmente primaria), el territorio y de sus recursos y de la vida que ahí se alberga y a la vez lo constituye en tanto territorio. Si bien la sociedad agraria no extiende la cohesión social para construir nacionalismo, como afirma Gellner, es innegable que la defensa de los recursos toca y cimbra la piel del corazón de las ciudades. Así, la declaración de Estado plurinacional no sólo podría sostenerse en tanto finque su fuerza en una homogenización amplia en los *mithomoteur/temperamento/significante* singulares de

⁴⁴ Estado nación cuya solidez desfalleció en una “crisis de legitimidad” el “vaciamiento de la soberanía” (Habermas, 1997) cuyo eje es el Estado nacional, uno de los fundamentos de la modernidad.

⁴⁵ Las naciones se están transformando... cuestionan la legitimidad del Estado (Guibernau, 1991:2)

⁴⁶ Carmelo Anori, padre de Adelina, la soprano amazónica, maestro de primaria, es un defensor de la educación bilingüe. El pueblo de Urubichá, donde se gestó el movimiento musical amazónico, se distingue por su lengua: “a unos kilómetros antes de llegar a Urubichá, no había nadie en el transporte colectivo que no se pusiera a hablar en guarayo” Diario de Campo. (Cf. *infra*. p. 56)

cada etnia, sino también en el resguardo del territorio: a la etnia y territorio entonces, conviene incorporar la educación bilingüe, la participación social y la autodeterminación que construyen los ejes de la declaración de la nueva constitución, y así consolide su estatuto jurídico en tanto órgano sistematizador, paradójicamente, más allá de las fronteras étnicas que, a su vez quedarían reforzadas. Tampoco podemos negar las voces que anuncian el tránsito hacia nuevas formas de nacionalismos regionales, es decir, de estados regionales,⁴⁷ conviene ir al paso de estos movimientos que orientan hacia nuevas formas de organización social, otras formas de subjetivarlos; movimientos cuyos ríos sonoros los colocan en relación orgánica, conviene pues, escucharlos. Los sonidos del viento no son otra cosa que los ecos de la tierra, sonidos que sólo pueden convocarse con la precisión de un *Topüsh*, instrumento aerófono oriental, con la *fineza infinita* de los sonidos que *saben como a limón*, arrancados a unas *tarkas*, con el canto-violín de un Juanuario o el canto-palmera de una Adelina.

⁴⁷ Hace dos años, el 5 de junio del 2008, se reconstituyó la nación Qh'ara Qh'ara, en la región occidental, es aquí que se localiza una de las reservas más importantes de litio <http://www.eldeber.com.bo/2008/2008-06-05/vernotanacional.php?id=080605000949> (visitado el 13 de mayo de 2011).

Segundo Capítulo

El barroco⁴⁸ étnico

Una apropiación identitaria musical

2.1 Introducción

Este texto intenta ser el resultado de una lectura de aquello que parece haber pasado desapercibido a los ojos de los musicólogos y estudiosos que se han acercado al fenómeno del *barroco misional*⁴⁹ como se ha dado en llamar a la obra musical producida en las reducciones jesuíticas de la Chiquitanía. Visité cada uno de los pueblos de esta zona y fue evidente la insistencia de un matiz que adorna la escena de lo que hubo de haber sido un *desenlace logrado* del encuentro asimétrico, voraz, violento y desgarrador de dos culturas, o mejor dicho de una cultura que ostentaba una cierta hegemonía aunque en decadencia, la del imperio español y las diversas culturas amazónicas que convivían en una situación de pugna y sin aparente hegemonía de ninguna, ni siquiera lingüística. Encuentro que considero, no está en el pasado (¡elemento de inquietud para la historia y los historiadores!) sino que es profunda y *repetidamente* presente, en particular por su carácter asimétrico y por ello, inasimilable, más aún, porque *no* fue *tal* y, éste es uno de los temas que será un hilo conductor del presente texto, el encuentro de estas culturas fue revelador de su imposibilidad, lo cual no quiere decir que no

⁴⁸ Uno de los cambios más notables en la vida diaria del período barroco donde se desarrolló lo que en [teoría de la música](#) se llama Música barroca, fue el paulatino pero sin pausa reemplazo de la religión Católica por la Protestante. Como consecuencia de este cambio, el lenguaje empleado para los servicios religiosos, que hasta ese momento era el latín, se reemplazó por el alemán. Ya que la mayor parte del pueblo no hablaba latín, el compositor podía adornar las misas con su música como él deseara. Pero si el lenguaje era entendible por la mayoría de las personas, la música debía ser lo suficientemente simple para que fuera posible entender las palabras. Como resultado de estas novedades, se escribieron nuevos himnos corales para proveer música a las misas alemanas. En un principio, dichos himnos eran de naturaleza homófonas, entendiéndose por ello a una estructura coral simple cuyas voces interpretaban todas, el mismo sonido, en contraposición a la [polifonía](#) que se siguió utilizando para los trabajos instrumentales y las misas en latín (<http://www.pianomundo.com.ar/teoria/barroca.html>) (visitado 13 de mayo de 2011).

⁴⁹ *El elemento (dosis) europeo, es decir el modelo y compositor, junto con el elemento autóctono, a saber, los intérpretes de las obras, instrumentos producidos por ellos mismos, textos, inclusión de sus lenguas, respeto de sus gustos, etc., resultó en la creación de un nuevo repertorio del barroco misional los indígenas no fueron pasivos en esto, sino que filtraron y modelaron las dos realidades, la europea y la autóctona. Lo viejo y lo nuevo, lo enseñado y lo adoptado debe ser más bien entendido como una manifestación de la catolicidad (universalidad) de la Iglesia y no del dominio forzado de un estilo sobre el otro* (Navrot, 2000:4).

haya ocurrido, en todo caso, el *hecho*⁵⁰ no es sino la constatación de que *aquello* no pudo ocurrir.

A este devenir me incorporo autorizado por mi interés, convocado a su vez por lo que una colectividad hizo público desde hace casi dos décadas: su producción musical *barroca*, o, ahora podemos decir, simplemente, musical, y, de manera particular, por los cantos de un *Primer Capilla* Don Juanuario Sorio y una mujer Adelina Anori⁵¹ cuya voz cautivó a los músicos que asistieron al VI Festival de Música Renacentista y Barroca Americana en la Chiquitanía (1996). Esto quiere decir, que la elección del campo de mi investigación fue construida también por dicho campo. Más aún, fue gestada por dichos cantos, por su manifestación pública, a la cual se puede responder de muchas maneras: ora escuchándolos, ora cantando con ellos, apreciando su música y su canto, en lo que a mí respecta, intento responder con una pregunta: ¿Cuáles son las condiciones que hacen posible que el *barroco se viva*⁵² y se haya constituido en un rasgo identitario de la Chiquitanía?

Para arribar a una posible respuesta, o bien, un campo de respuestas realizaremos un breve recorrido por las propuestas teóricas que indagan el fenómeno de la identidad.

Veremos así, al objeto *identidad*, desde el plano descriptivo, etnoanalítico, y la propuesta de Lacan y Žižek para una lectura del acto de apropiación de esa imagen en su atravesamiento y arropamiento como ejercicio de resistencia política. Consideramos que hay una apropiación musical de una pincelada identitaria, es decir, de aquello que quedó condensado en un significante. Se trata en particular del matiz señalado al inicio, matiz que no es otro que el significante que se repite una y otra vez y por ello revela su contradicción: *no veo por ningún lado que se haya tratado de una imposición* (Piotr Navrot⁵³). El significante negativo: *no-imposición*, parece no ser otro que la revelación de aquello que niega. Es esta *no-imposición* la imagen de la que se reapropia la comunidad chiquitana, no sin motivos, como veremos en el presente capítulo.

⁵⁰ *El protagonismo de los naturales en este proceso se evidencia a menudo, mientras que el paternalismo de los Padres y Hermanos más pareciera ser una ficción* (Navrot,2000:6). *La verdad tiene estructura de ficción* (Lacan, 1975).

⁵¹ *...ella ha sido invitada allá cuando vinieron los ministros, tanta veces le decían que para ella iba a llegar el ítem [plaza laboral oficial], ...ella es independiente y se va, busca...* (Carmelo Anori, padre de Adelina, palabras que hacen evidente el poco apoyo que ha recibido la hija, Diario de campo, 2009).

⁵² Cf. *supra*, p. 10.

⁵³ Diario de campo, 2009.

Luego de la discusión del campo identitario, retomaremos algunos señalamientos de la perspectiva de otra ontología que se construyó en la experiencia singular que los habitantes de la selva amazónica han transitado a través de las épocas.

Destacaremos la cuestión territorial y la discusión de la propuesta autonómica y veremos cómo, tanto la desbandada de los pueblos reducidos hacia tierras inhóspitas y de difícil acceso (los lomeríos), como el regreso a la selva y la repartición colectiva de terrenos familiares para la siembra, son hitos en los que parece construirse los derechos de los pueblos del Oriente en relación a sus territorios de origen.

Recuperaremos una parte del mapa de la Chiquitanía trazado en el capítulo anterior e incorporaremos fragmentos de los testimonios: *los ecos, lo que uno lleva*, de sus habitantes y sus contextos. Proponemos un horizonte de discusión de la vida en las reducciones/campos de concentración. Desbrozamos el tema de las partituras y, a lo largo del texto, se podrá leer no sólo la capacidad interpretativa de los Chiquitanos y Guarayos, sino su producción creativa. Esta cuestión nos lleva a incorporar una arista diversa a la consideración oficial de *recuperación* de las partituras de la época reduccional jesuítica.

Localizaremos en el performance musical la huella de las relaciones sociales que no se reducen a los humanos sino que se extienden hacia los animales, la selva amazónica, los ríos, es decir, veremos el surgimiento de otra ontología, o bien una ontología del Otro. En ese sentido ubicaremos indicios de las fuentes de la *Marcha Indígena por el Territorio y la Dignidad*, cuyo desenlace acuñó la siguiente frase que conmocionó al país: *vamos a hablar de Presidente a Presidente, yo soy presidente de mi etnia, vos serás de Bolivia* (Entrevista con Miguel Cárdenas, Diario de campo, 2009). La selva amazónica llegó a tocar los rascacielos de la capital andina: *nunca imaginé ver esos edificios que suben hasta las nubes* (Javier Chacón, músico chiquitano, San Fermín⁵⁴) y escribir así, las notas para un capítulo que aún no está en ninguna historia de Bolivia.

⁵⁴ *Ibíd*

Y, finalmente, en el trance de concluir, intentaremos ubicar al acto musical al que, si bien no sumo una voz, incorporaré una lectura que por su temporalidad se ubica en tanto acto inaugural de una evidencia: el barroco amazónico.

2.2 El acto de interpelación de la identidad

Y sin embargo estaban cerca. Lo supe antes de esto, antes de ser un axolotl. Lo supe el día en que me acerqué a ellos por primera vez. Los rasgos antropomórficos de un mono revelan, al revés de lo que cree la mayoría, la distancia que va de ellos a nosotros. La absoluta falta de semejanza de los axolotl con el ser humano me probó que mi reconocimiento era válido, que no me apoyaba en analogías fáciles. Sólo las manecitas... Pero una lagartija tiene también manos así, y en nada se nos parece. Yo creo que era la cabeza de los axolotl, esa forma triangular rosada con los ojitos de oro. Eso miraba y sabía. Eso reclamaba. No eran animales.

Julio Cortázar, *El Axolotl*

Considero que las aproximaciones al fenómeno *identidad* permiten constatar su complejidad, en el entendido que de alguna manera, cada una de ellas incorpora una arista en la lectura de la cuestión. Complejidad que pudiera llevarnos a un espacio de confusión al colocarlas en un mismo plano. Por otra parte, conviene destacar que habría niveles de análisis sin que ninguno sea privilegiado. Uno, *descriptivo*, que intenta definir como objeto de estudio y sus elementos. Otro, *funcional*, que nos señala su devenir y dinamismos y, un tercer nivel, *estructural*, que nos advierte, digamos así, sobre la red de relaciones que lo organizan, sus límites e incluso, su dimensión política.

Sin pretender una exhaustividad en este bosquejo, pero con el ánimo de precisar el fenómeno, veamos algunas aproximaciones.

2.2.1 Nivel descriptivo

Uno de los espacios colectivos donde podemos localizar a la identidad en tanto lazo social, cohesión social, está en el campo de la religión. Martínez Assad (1989:92) configura ahí un interrogante para ubicar los elementos de la identidad mexicana al preguntar *¿cuál será el*

vínculo que a través de lo religioso permita encontrar algunas señas de la identidad del mexicano? Las nuevas creencias tienden hacia lo tradicional. Pero si entendemos lo tradicional con la propuesta de Giménez (2002), tenemos que reconocer que hay una asimilación de lo contemporáneo y la recuperación de lo histórico, o será, pregunto, que la asimilación de lo contemporáneo no es sino la invisibilización que efectúan algunas sectas, de la realidad.

A la inquietud de visibilizar los elementos que nos muestran de qué está hecha la identidad, tenemos (Pérez Castro, 1995) que la identidad es compartir lugares, experiencias, ciertas situaciones comunes, un universo simbólico común.

Giménez, coloca al término, un matiz:

Identidades étnicas [son] un conjunto de repertorios culturales interiorizados, valorizados y relativamente estabilizados, por medio de los cuales los actores sociales se reconocen entre sí, demarcan sus fronteras y se distinguen de los demás actores dentro de un espacio históricamente específico y socialmente estructurado (Giménez, 2002:108).

2.2.2 Nivel funcional

Devalle (2000) incorpora un elemento temporal en la construcción de identidad, así nos introduce en el ámbito de los procesos. Sulca Báez (1992) incorpora el móvil interaccional y relacional (Portal, 1989) del elemento identitario y con él, una lucha simbólica por las clasificaciones. Lucha de estratificación (Pujada, 1993) donde se revela un ejercicio de poder cuyo propósito es un cierto *status quo*, vale decir, la añorada, adaptación social. Gutiérrez Chong (2008) destaca, al respecto, el lugar preponderante de una educación generalizada, operada desde una visión nacionalista, donde se pone en juego elementos identitarios cuyo desenlace produciría la tan anhelada, desde el poder, identidad nacional

¿Qué ocurre cuando llega un día en que la intelectualización se generaliza y llega a ser común a toda la sociedad, y no por sus propios medios, no por algún tipo de *Jihad* interna heroica o milagrosa, sino por un impulso social profundamente enraizado y mucho más efectivo, por una transformación total de la naturaleza de la división del trabajo y de los procesos productivos y cognitivos? [...] ¿Qué ocurre cuando un orden social se transforma fortuitamente en otro en que por fin se generaliza la cultura, cuando la alfabetización ya no es una especialización, sino un requisito previo para otras especializaciones? (Gellner, 1986:33)

Y agrega... *Una cultura avanzada impregna toda la sociedad, la determina y necesita el apoyo de una política. Ese es el secreto del nacionalismo (ídem).*

Velasco (2003) en la veta señalada por Smith (1976) con el concepto de *mithomoteur*, ubica a la identidad en el campo de la etnicidad, en tanto baluarte de resistencia (al que también se adscribe la propuesta de Curiel, 2002) y motor en un continuo movimiento de las reivindicaciones de los movimientos indígenas.

Es desde un campo asimétrico que el proceso identitario se constituye. Campo en el que se opera en ciertas circunstancias, como en el caso de la fiesta (Portal, 1989), un desvanecimiento, una *pequeña muerte*: las diferencias sociales quedan suspendidas, es la ocasión del encuentro, como dicen en el Oriente boliviano, el encuentro respetuoso, es el momento, como apuntaría Zizek (2008), del develamiento de la fantasía en tanto fascina la imagen de su realización y unicidad.

2.2.3 Nivel estructural

La identidad, si continuamos con el planteamiento anterior, podemos ubicarla en un plano imaginario, es decir, en aquel que produce sentido, como la imagen regional de paisaje en lontananza que destaca Anderson (1990) en sus *comunidades imaginadas*, devenida de las visiones de los criollos libertadores de la América étnica. En este plano de sentido nos encontramos con el aspecto fascinante de la identidad, la imagen de la unidad, de la posible homogeneidad y su correlato político, la hegemonía. Es el plano del acallamiento de los planetas (Lacan, 1955) por el sistema de sentido, por un sistema unificador (la ley de la gravedad de Newton) como el lenguaje en tanto muro que anula la emergencia de la palabra diversa, o de la palabra, simplemente. Lo imaginario cobra su falsa realidad, que sin embargo es una realidad verificada, a partir del orden definido por el muro del lenguaje. Advierte Lacan un inconveniente al señalar que el sujeto no sabe lo que dice, porque no sabe lo que es. *Pero se ve*, y este derrotero puede llevarlo a la consumación imaginaria de la identificación con el otro, el yo del analista.

Aquí ubicamos al juego de poder y sus diversas posibilidades de clasificación/estratificación. Imagen pregnante morfogénica de un cuerpo social, colectivo. Imagen, a la que regresaremos más adelante.

En el plano simbólico encontramos un fenómeno dispuesto a su contradicción. Así, al planteamiento de Bourdin (2009) a *fuerza de hablar una lengua, hablamos otra*, podríamos agregar y decir que a fuerza de ser hablados por una lengua, hablamos de nosotros mismos. Es el campo del engaño, del amor, de la mentira y de la posible simbolización del Otro. Se trata de la inquieta incorporación de la alteridad. El análisis debe apuntar al paso de una verdadera palabra, que reúna al sujeto con otro sujeto, del otro lado del muro del lenguaje, del otro lado del sentido unificado. Es la relación última del sujeto con un Otro verdadero, aquél que le da la respuesta que no se espera, que define el punto terminal de un análisis. *El análisis consiste en hacerle tomar conciencia de sus relaciones, no con el yo del analista, sino con todos esos Otros, que son sus verdaderos garantes y que no ha reconocido* (Lacan, 1955).

Vayamos a un plano más, aquel que toca al cuerpo, a la inserción del cuerpo en un plano presimbólico, digamos en un campo sónico. Cuando aún no se accede a la palabra y el cuerpo presimbólico, materia encarnada, goce materializado, es nombrado, tomado por una trama significativa (Zizek, 2008:167).

Si el Otro, lugar de los significantes, interpela al sujeto, éste, en el acceso a la palabra se dirige a ese lugar cuyo carácter es, a diferencia de la imagen (y por lo tanto de la identidad), no unificado, es un lugar en falta, esta falta en el Otro da al sujeto, por así decirlo, un espacio de respiro, le permite evitar la enajenación total en el significante, no llenando su falta, sino permitiendo que él mismo -su propia falta-, se identifique con la falta en el Otro. (*op.cit.*:168)

Sin embargo, el recurso a la imagen, no deja de ser vigente. La imagen, o bien, ese guión imaginario (Laplanche y Pontalis, 1981:138) que es la fantasía que representa la realización del deseo. Zizek (2008) destaca la ambigüedad de esta definición y propone que es en la escena de la fantasía que el deseo no se cumple, no se *satisface*, sino que se constituye (dados sus objetos y demás) –*mediante la fantasía, aprendemos a ‘como desear’*. (*op.cit.*:163) ...la función de la fantasía es servir de pantalla que encubra la falta en el Otro, esta incongruencia, la fantasía funciona como *significación absoluta* (Lacan, 1955); constituye el marco a través del cual tenemos *experiencia* del mundo como congruente y significativo –el

espacio *a priori* dentro del cual tienen lugar los efectos particulares de la significación. (Zizek, 2008:169)

Desde la perspectiva de la teoría de la ideología lo que importaría es el modo en que los mecanismos discursivos constituyen el campo del significado ideológico; según esta perspectiva, el goce-en-el-significante (cuerpo presimbólico entramado en el significante fálico) sería simplemente preideológico, sin pertinencia para la ideología como vínculo social. Sin embargo, las lecciones del llamado *totalitarismo* demuestran lo que se aplica a toda ideología, a la ideología como tal: el último soporte del efecto ideológico (del modo en que una red de significantes nos *sostiene*) es el núcleo insensato, preideológico del goce.

Dos procederes complementarios de la *crítica a la ideología*:

Uno es discursivo, la *lectura sintomática* del texto ideológico... de cómo un campo ideológico determinado es el resultado de un montaje de *significantes flotantes* heterogéneos, de la totalización de éstos mediante la intervención de ciertos *puntos nodales*; el otro, apunta a extraer el núcleo de goce, a articular el modo en que –más allá del campo del significado pero a la vez interno a él– una ideología implica, manipula, produce un goce preideológico estructurado en fantasía (Zizek, 2008:172).

Veamos de manera breve un ejemplo que propone Zizek, el antisemitismo, que desplazó el antagonismo social (la lucha de clases) a un antagonismo del cuerpo social y el judío. Desplazamiento y condensación: el judío era sucio e intelectual; voluptuoso e impotente.

La fantasía es básicamente un argumento que llena el espacio vacío de una imposibilidad fundamental, una pantalla que disimula un vacío. *No hay relación sexual – no hay relación de clases*, y esta imposibilidad se llena con el fascinante argumento de la fantasía –por eso la fantasía es siempre, en último término, una fantasía de la relación sexual, una puesta en escena de ella.

No hay relación de clases, la fantasía ideológico-social es construir una imagen de la sociedad en la insistencia de que sí existía una sociedad que no estaba escindida por una división antagónica, una sociedad en la que la relación entre sus partes es orgánica, complementaria, imagen, digamos, que no es sino la versión de la llamada *identidad nacional*,

se trata de la fantasía ideológica fundamental. El *judío* es un fetiche que simultáneamente niega y encarna la imposibilidad estructural de esa *identidad*. He aquí, la irrupción ominosa por su existencia real palpable que marca la irrupción del goce en el campo social.

La identidad entonces en términos de *fantasía es el medio que tiene la ideología de tener en cuenta de antemano su propia falla*. La tesis de Laclau y Mouffe (1985) de que *la Sociedad plena no existe*, de que lo Social siempre es un terreno incongruentemente estructurado en torno a una imposibilidad constitutiva, atravesado por un *antagonismo* central –*esta tesis implica que todo proceso de identificación que nos confiera una identidad socio-simbólica fija está en definitiva abocada al fracaso* (Zizek, 2008:172).

Lejos de ser la causa real de la negatividad social, el ‘*judío*’ *es un punto en el que la negatividad social adquiere existencia real*. La sociedad no está incapacitada para alcanzar su plena identidad a causa de los judíos: lo que se le impide es su propia naturaleza antagónica, su propio bloqueo inmanente, y *proyecta* esta negatividad interna en la figura del *judío*. En otras palabras, lo que está excluido de lo Simbólico (del marco del orden corporativo socio-simbólico) retorna en lo Real como la construcción paranoide del *judío*.⁵⁵

Ahora también podemos darnos cuenta de que *atravesar* la fantasía social es asimismo correlativo a la identificación con el síntoma.

...el ‘*judío*’ es un intruso que introduce desde fuera el desorden, la descomposición y la corrupción al edificio social –como si fuera una causa real exterior cuya eliminación hará posible la restauración del orden, la estabilidad y la identidad. Pero al ‘*atravesar* la fantasía’ nos hemos de identificar en el mismo movimiento con el síntoma: hemos de reconocer en las propiedades atribuidas al ‘*judío*’ el producto necesario de nuestro sistema social; hemos de reconocer en los ‘*excesos*’ que se atribuyen a los judíos la verdad sobre nosotros mismos (Zizek, 2008:175).

⁵⁵ Aquí se podría usar la distinción elaborada por Kovel (Kovel, 1988, citado por Zizek), entre racismo *dominativo* y *aversivo*. En la ideología nazi, todas las razas humanas forman un Todo armonioso y jerárquico (el *destino* de los arios, en lo más alto, es gobernar, en tanto que los negros, los chinos y otros han de servir) – todas las razas, *excepto los judíos*: ellos no tienen un lugar asignado; su *identidad* es un fraude, consiste en trasgredir las fronteras, en introducir la inquietud, antagonismo, en desestabilizar el tejido social. Los judíos conspiran con otras razas y les impiden ponerse a la altura del lugar que les corresponde –los judíos funcionan como una especie de Amo oculto que aspira a la dominación del mundo: son la imagen contraria de los arios, una especie de doble negativo, perverso; por eso han de ser exterminados, en tanto que a otras razas únicamente se les ha de obligar a ocupar su propio lugar.

2.3 Apuntes para pensar otra ontología

El mundo Ama (s)ónico

Me asaltan varias preguntas al iniciar este breve texto dedicado al pensamiento devenido del Nuevo Continente, del que se esbozan tímidamente algunos textos de lo que hubo de haber ocurrido hace más de 500 años. ¿Para quién era nuevo? Prácticamente se inventó un continente allí donde se suponía, había animales fabulosos o simplemente una nueva ruta a las Indias. Se podría decir que lo que hoy se llama América, no existía. Y conviene dar lugar al hecho que, a algunas concepciones simplemente no tendremos acceso jamás; como ¿qué era? ¿Cómo se llamaba esta tierra para sus moradores? Quizás como una zaga de ese saber sea el nombre de Pachamama, en quichua, madre tierra. Así, todo un continente fue inventado al borde de un cuasi naufragio de las naves de Colón. Hay varias voces que hablan de nuevas cosmovisiones y, al mismo tiempo, nos sorprendemos de que en zonas arqueológicas o no, se comercie con objetos; que los llamados lugareños los vendan y con ello vendan, decimos,⁵⁶ su identidad. ¿Y no será que los venden porque hay quienes los compran? Finalmente, no son otra cosa que productos/fetichismo/mercancía, como cualquier otro del mercado de consumo. Hablamos del otro, de las comunidades, de los informantes, de los indígenas, de sus tradiciones; en esas condiciones, en éstas ¿estaremos a la altura de escucharlos? ¿No se produce en el mismo momento de hablar de *ellos* una hiancia? ¿No se opera en el mismo momento de un rescate posible, su destrucción? ¿Así, estaremos en condiciones de escuchar al otro? ¿Tendrá el otro algo para decirnos... aún?

Con estas preguntas, por ahora sin respuesta, entremos al campo de una propuesta, la del perspectivismo de Viveiros de Castro (2003). La noción cosmológica amerindia, propone este autor, permite otorgar otra consistencia a las categorías naturaleza y cultura. Tienen otro sentido, otro contenido que la visión occidental y, además, tampoco tienen el mismo estatuto, no está el *ser* convocado sino *configuraciones relacionales, perspectivas cambiantes, en resumen, puntos de vista* (2003:193). En este sentido las referencias a como son *vistos* los seres humanos, los animales y otras subjetividades (dioses, espíritus, muertos, habitantes de otros niveles cósmicos, plantas, fenómenos meteorológicos, accidentes geográficos, objetos e instrumentos) evidencia precisamente otro mirar, otra perspectiva. Los animales (no todos) son vistos como personas. Cada especie es una envoltura *que*

⁵⁶ Esta fue una de las conclusiones del XXXII Congreso de Americanística, Perugia, Italia, 10/05/2010.

esconde una forma humana, normalmente visible tan sólo a los ojos de la propia especie o de ciertos seres transespecíficos, como los chamanes (2003:194). De acuerdo con los estatutos en la ontología amazónica regulada por las relaciones de predador y presa, los jaguares ven a los hombres como tapir o pecarí (presas comunes de los humanos) a quienes están en condiciones de matar y percibir a *la sangre como cerveza de mandioca*. Los chamanes que pueden atravesar perspectivas, están en condiciones de comunicar y regularlas *transforman en sensibles los conceptos o en inteligibles las intuiciones* (*op.cit.*).

El perspectivismo no denota una propiedad fija de alguna especie, depende por lo tanto, una cierta actualización de esa potencialidad. Algunos no humanos actualizan de manera más completa, así se puede decir, que son más personas que los humanos: *la experiencia personal, propia o ajena, es más decisiva que cualquier dogma cosmológico sustantivo* (2003:196).

En un estado originario, digamos así, mítico, según los preceptos amerindios, es aquel donde los humanos y los animales no se distinguían.

Discurso sin sujeto, dijo Levi-Strauss del mito, discurso ‘sólo sujeto’ podríamos igualmente decir, hablando no de la enunciación del discurso, sino de su enunciado. El mito, punto de partida universal del perspectivismo (2003:197).

Instante de interpenetración del yo y el otro: yo es *otro*. Acto inaugural de la imagen pregnante: el mito, su narración. Se podría decir que el mito es el discurso del sujeto del inconciente que fabrica colectividad. Sin hacer distingos entre especie animal o humana, en todo caso, según el pensamiento amerindio, se trataría de la condición de humanidad previa a toda distinción.

Con este mirar llegan otras preguntas. ¿Podrán convivir sistemas de pensamiento diverso? ¿No le estaremos haciendo el caldo gordo al actual estado de cosas, al hablar de otro sistema, sin develar las contradicciones de éste, y su virulencia? O, por el contrario, dada la situación actual de un antagonismo económico brutal ¿encontrar otra manera de simbolizar la vida no será una alternativa contestaria radical? ¿Hacer de los breves espacios, campos de conquista y que se conviertan en testimonio de que el poder hegemónico nunca será absoluto?

De tal manera, el convertirnos en secretarios, en escribanos de estos testimonios, permitirá de alguna manera, de ésta, escribir la historia. Quizás.

Un apunte más, surgido en una noche de insomnio. Lo que leeremos a continuación, tanto de este capítulo como del siguiente, son, me parece, una zaga de lo que fue y, una muestra de lo que es, apuntado líneas arriba: la construcción de una perspectiva y la defensa de subjetivarse colectivamente al contrapelo de la visión oficial, esto es, poner en práctica el proceso de descolonización. A estas dos vertientes conviene aderezar, decimos en algún momento, una tradición, cuál sino, la tradición de lucha, de resistencia de los pueblos y, ahora, naciones indígenas, la lucha por el *Territorio* y la *Dignidad* que así se llamó a la Marcha indígena que por primera vez en la Bolivia de la época moderna, mostró el rostro de los habitantes de la región del Amazonas. Así, veremos en el siguiente capítulo y en las conclusiones, que la música, campo del presente estudio, si bien nos permite una lectura de un indicio, digamos una lectura superficial de la estructura social, es a la vez, la que nos avista, dada su existencia perviviente -he ahí su materialidad- de aquello que de otra manera quedaría inadvertido: en la superficie se escribe la estructura que la conforma y de la que, ahora, de esta manera aparece a nuestra mirada.

2.4 La Gran Chiquitanía 1691 – 2009

Una imposición en la llanura

La primera misión jesuítica fundada en la región de la Chiquitanía es San Xavier (1691).⁵⁷ A finales de junio de cada año se realiza una fiesta religiosa. Cuenta la leyenda del dios Pillo que “unos cazadores vieron a un pillo (avestruz) y que le flecharon, cuando fueron por la presa que ya dejó de correr, no encontraron nada, ni animal, ni flechas y como ya estaba oscureciendo regresaron, miraron hacia el cielo y ahí vieron al Pillo, ahí estaba el cuerpo del Pillo en el cielo. Desde ese momento lo veneraron y le rindieron tributos. Cuando llegan los jesuitas, vieron que la fiesta dedicada a ese dios coincidía con la de San Pedro y San Pablo, les inculcaron a los nativos que entonces se trataba de la fiesta apostólica” (Diario de campo, 280609).

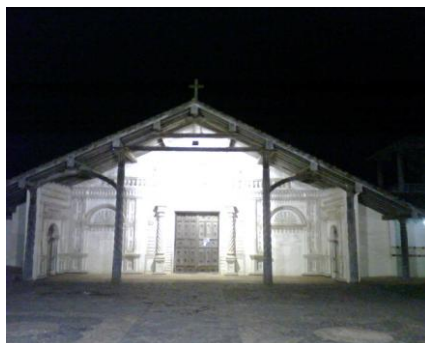
⁵⁷ San Xavier fue la primera reducción fundada por los jesuitas en 1691, con el nombre de San Francisco Xavier, y fue sede de una escuela de música y de un taller para la fabricación de instrumentos musicales. Hoy en día es un pueblo agrícola y ganadero, con una importante planta de producción lechera, que está desarrollando sus potencialidades turísticas. Su aspecto rústico, de calles de tierra y tradicionales casonas, con paredes de adobe decoradas con motivos misionales y sombreadas galerías con horcones de maderas, crea un entorno ideal que resalta la majestuosidad del conjunto misional.

El primer punto de incursión al terreno de nuestra práctica es San Xavier, el propósito es asistir a la fiesta de los Yarituses,⁵⁸ finales de junio de 2009. La información con la que contábamos anunciaba la participación de la orquesta misional del pueblo en dicho festejo.

Cuando uno incursiona en esta zona de la región oriental de Bolivia es evidente el cambio de paisaje. De la llanura en la que está situada la capital del Departamento de Santa Cruz que lleva el mismo nombre, a una zona de mucha vegetación, de árboles altos, frondosos, palmeras, matorrales. La luz del día queda eclipsada por la selva. El primer pueblo es San Xavier a unas cinco horas de la capital cruceña. Llego al atardecer y luego de dejar el equipaje en un alojamiento ubicado en la plaza del pueblo. Camino hacia la iglesia que, entre la bruma del atardecer, no dejaba de advertirse desde mi llegada.

270609

La iglesia que visito de inmediato me toma en la total impresión. Las fotos [de la iglesia] que por más de dos años veía y reveía, ahora se revelaban sin más, en una tarde neblinosa, húmeda. Entro a la iglesia



San Xavier, Santa Cruz (Fotografía Alberto Carvajal)

La iglesia fue construida por el padre Schmid en 1749-52 e íntegramente restaurada en 1987 bajo la dirección del arquitecto suizo Hans Roth. El frente está caracterizado por las imponentes columnas salomónicas de madera del pórtico y en la fachada, por la decoración en forma de concha que remata la portada y las ventanas ciegas.

Al igual que en el interior, la pintura mural adopta mayormente temas decorativos, vegetales y geométricos, pero se pueden observar algunos ejemplos de pintura ilusionista (como en el caso de las cortinas pintadas, al exterior, en correspondencia del portal lateral y, al interior, de la pared del presbiterio) y figurativa (los ángeles que sostienen escudos en la fachada). Caso único en las misiones, también las columnas salomónicas que sostienen el techo en el interior están pintadas, con decoraciones entrelazadas y en forma de rombo. Sobre las

⁵⁸ Uno de los grupos étnicos con los cuales los jesuitas lograron establecer una *encuentro respetuoso* (Diario de campo, 29/06/09).

paredes se disponen las pequeñas esculturas de ángeles, talladas y doradas, que son un motivo muy característico de las misiones chiquitanas: los querubines están en correspondencia de los arcos ciegos de las naves laterales, y los angelitos orantes sobre peanas en las pilastras del presbiterio.

El retablo mayor es el más sencillo entre los de las iglesias chiquitanas. Es de adobe, modelado y policromado, con una sola hornacina central para la imagen de San Xavier, la única original, mientras que los relieves perdidos han sido reemplazados por nuevos durante la restauración. También los retablos laterales son de adobe y repiten los temas comunes a todas las misiones: en la cabecera de la nave izquierda la representación del Calvario, con el Cristo crucificado circundado por los símbolos de la pasión, y, en la de la derecha, la Inmaculada Concepción. La particularidad de las representaciones de San Xavier es que los símbolos de la Pasión, así como el fondo de la Imagen de la Virgen, no son tallados en madera sino pintados.

y quedo tomado corporalmente, no es justamente una ascesis sino que un tiempo empezaba a cumplirse. Hay poca gente en las calles, esto será una constante durante toda mi estadía en este pueblo (Diario de campo, 2009).

280609

La fiesta de los Yarituses. Empezó en la noche a las 11 con unos ruegos en bésero⁵⁹ a los santos, y en esas, al dios Pillo. En la noche [la víspera] antes del canto de un señor a la puerta de la iglesia, entrevisto a dos chicos que pertenecen uno al coro y el otro a la orquesta. Me empiezo a dar cuenta que la música barroca como tal, no se vive en la Chiquitanía. Que no hay orquesta. Que ensayan en Santa Cruz, que no hay escuela de música que nada de lutería, que casi nada de nada con la música barroca (ibídem).



La víspera, el rezo en bésero (Fotografía Alberto Carvajal)

⁵⁹ Lengua establecida por los misioneros con base en las diversas lenguas que se hablaban en la región y al alemán. Hay algunas palabras donde se puede localizar sonidos de la lengua germánica como el nombre de uno de los aerófonos: *topiush* Cf. *supra*, n.1, Introducción.

290609

Las campanas tocan⁶⁰, comienza la fiesta. Hay un ambiente medio de fiesta, medio de abandono. Voy a la iglesia todavía con la sordera⁶¹ y con el video que no funcionaba porque no dí cómo. Voy nada más con el audio, las fotos del cel, y ya. Tomo el audio de los tamborines y flautas y cantos gritos de los Yarituses, los sigo cuando terminan su entrada a la iglesia que se abarrota de manera impresionante. Me doy la vuelta, al estar en la primera fila y me doy cuenta que la gente estaba en las naves laterales y que el centro estaba lleno y que nada más se veía gente. El padre Raúl Arzásola, invita a los niños a que se acerquen al púlpito y se llena de niños, el padre habla del encuentro respetuoso⁶² de los jesuitas hace 300 años y más. El estuvo en la restauración de la iglesia y cuando las partituras se encontraron (más de 5,000 partituras⁶³), algunas anónimas, se cree que fueron escritas por nativos que aprendieron los cánones de la composición. (Posiblemente mañana los vea, porque están en el Archivo de Concepción⁶⁴).



Los Yarituses, San Xavier, Santa Cruz (Fotografía Alberto Carvajal)

Al seguir a los Yarituses me encuentro en la casa del Cabildo Chiquitano. Hablan de recuperar las canciones y agradecen a todos los que participaron y que no se pierda esta tradición. A los que hablaron los entrevisto con aquello del barroco, pero a medida que les iba preguntando de esto, nada tenían que decir. Conocí al Alcalde, al Presidente del Cabildo, un chiquitano que se la pasa bebiendo (...). Después me invitaron a un evento oficial y fui con la comparsa. Se trató de un reconocimiento que se les hizo como baluarte turístico por parte del Consejo Departamental reunido *ex profeso* (ibídem).

⁶⁰ En cada uno de los pueblos misionales, las campanas de las iglesias son tañidas por jóvenes, casi niños, con una vitalidad tan fresca y delicada que el desenlace armónico es estremecedor. Cf. Material audio y video de la Práctica de Campo en Bolivia, 2009.

⁶¹ Desde mi llegada al aeropuerto de Santa Cruz advertí que una “sordera” iba a la conquista de mis oídos, a la par que lo poco que escucha llegaba en versión doble, ondulante. Retomaremos este punto en el tercer capítulo.

⁶² Una de las variantes del significante *no-imposición*, referido por Piotr Navrot cfr. nota 2, p. 29.

⁶³ *El encuentro de casi cinco mil páginas de música de las misiones chiquitana encaminó la parte esencial de la pesquisa a los pueblos de Chiquitos, mientras que los otros documentos sufrieron una disminución de la atención por parte del investigador común.* (Navrot, 2000:7)

⁶⁴ El segundo pueblo misional.



Cabildo Chiquitano, San Xavier, Santa Cruz (Fotografía Alberto Carvajal)

Detengámonos en esta vorágine de eventos y destaquemos al menos tres puntos. El barroco, al menos el que venía a encontrar, a pesar de mi sordera, ya no se escucha más. Lo que se escucha es un ruido de tambores, flautas, gritos y cantos en bésero y el significativo de un *encuentro respetuoso* ocurrido hace más de tres siglos. La fiesta a la que asisto es religiosa. Religiosa por partida doble: por una parte está la veneración al dios Pillo y el baile y canto a los santos católicos.⁶⁵ La convocación al campo del sincretismo puede rebelarse errónea. La síntesis de la relación de una cultura que llega para imponerse a otras que habitan, ora en guerra ora en paz, la región, muestra, al menos en este caso, su imposibilidad; es, quizás, la evidencia de una negatividad sin síntesis final. Así, en este primer momento, lo que se muestra son los fragmentos de una época pasada, suspendidos en el ruido.

2.4.1 Chiquitos tiene una *misión* o una *identidad*

¿Dónde quedó el barroco?

030709

Voy al ensayo con los chicos de la orquesta.⁶⁶ Maravilloso. [Después me acerco a estos niños y les hablo del motivo de mi presencia y les pido que hablemos un momento; emocionados de ser grabados, aceptan. Estos son algunos fragmentos de lo que me dijeron] María Victoria (cantante contralto, 14 años): La música es mi vida, es a lo que quiero dedicarme toda la vida. Ana Jazmín (violinista, 17 años): Yo pongo toditito lo que siento cuando toco, mis tristezas, alegrías, todo. María Victoria: me fui conociendo, con la música, en las diversas etapas de mi vida. (...)

⁶⁵ Diario de Cam,po 300609 (...) *ante la petición [de la ex Alcadesa del pueblo] que lleguen [los danzantes Yarituses] hasta adelante para venerar a los apóstoles, respondió uno de los danzantes, no venimos a venerar, venimos a bailar y cantar* (Diario de campo, 2009). Se trata de la respuesta desde una religión a otra.

⁶⁶ Se trata de la orquesta y coro de Concepción, sede del Vicariato de la Provincia Ñuflo Chávez. Se cuenta por ello con el apoyo de la iglesia. También se encuentra en esta sede el Archivo Misional con el acervo de las partituras *encontradas* y dadas a conocer en 1989-90.

Asisto a dos talleres corales, uno infantil y el otro juvenil. Las voces son de aves de este lindo paisaje. Asisto al ensayo general. Hay un aleluya estremecedor.⁶⁷

Lo que encuentro es una sonoridad que fluye con el paisaje, son sus sonidos. Los cuerpos de los niños y jóvenes vibran cual cuerdas dentro de un gran órgano musical en el que resulta estar convertida la selva.

040709

Finalmente llega el concierto.⁶⁸ Es lindo. Dice una alemana,⁶⁹ que hubo algunas cosas chuecas, mencionó algo de otro tipo de afinación que posiblemente se inyecte así a las obras. El director escucha la observación, el también quiere que la orquesta suene como la de Simón Bolívar, en Venezuela.⁷⁰ A mí me parece que habría que construir un estilo que permita dar cuenta de otro tipo de afinación, otras tonalidades, o atonalidades, o como se quiera decir...⁷¹

Al día siguiente por una equivocación mía doy con la dirección de uno de los músicos *tradicionales*, como suelen llamarlos. Pareciera que no hay familia donde no haya alguien dedicado a la música, ya sean las personas mayores o bien los niños o jóvenes que

⁶⁷ Diario de campo, 2009.

⁶⁸ Es el primer concierto al que asisto en la región chiquitana.

⁶⁹ Así como llegaron a la región misioneros jesuitas de habla germana, entre ellos Martin Schmid, durante y posterior a la segunda guerra mundial, llegaron familias alemanas para establecerse en la zona.

⁷⁰ De acuerdo a la entrevista que me concedió Javier Wengrovicz, director de la orquesta y coro (Diario de campo, 2009).

⁷¹ Esa misma ocasión *discuto con Javier lo que encuentro en el archivo y el lugar de Alejandro, un joven violinista, primer violín de la orquesta. Es profesor de la orquesta, es originario de Urubichá. A mí me parece que es un talento, un hombre mónada* [a decir de Benjamin: *Un materialista histórico aborda un sujeto histórico sólo cuando lo encuentra como mónada. En esta estructura, él reconoce el signo de un cese mesiánico de acontecimientos o, dicho de otra manera, una oportunidad revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido* (tesis XVII, Benjamin)] *que convendría orientarse por las cosas que atraviesan sus oídos, su oído, su odio, a la música* (Diario de campo, 2009).

participan en la orquesta y coro.⁷² Fui a su encuentro a la madrugada siguiente. Me había advertido la hija que su padre salía temprano para su chaco.⁷³

Con Javier Chacón, el músico del Limoncito veo abrirse de una vez por todas, las puertas de los sonidos de la selva. Me habla de los instrumentos de viento que toca. Son cinco⁷⁴ instrumentos aerófonos, más dos o tres de percusión. Destacó la precisión con la que tienen que tocarse, no sólo en cuanto a la melodía, al ritmo, a la estructura musical y la combinación con la percusión sino la temporalidad de los sonidos y la ubicuidad en las relaciones sociales extendidas, esto es, con el paisaje. Por ejemplo, el *topüsh* se toca al momento de cortar un árbol y así el sonido inmensamente melancólico, acompaña a su caída, a su muerte. Al final de la entrevista en la que se destaca que un hijo menor y una nieta, han aprendido a tocar la flauta como él aprendió al escuchar a su padre, me invita a la fiesta de San Fermín. Es al día siguiente, en una comunidad selva adentro. Acepto.

2.4.2 La constatación del barroco amazónico

...la otra ontología

070709

(...) Un cura dio la misa y comparó San Fermín⁷⁵ con Nazaret, estuvo interesante el rollo que les lanzó. Y entonces, los músicos tomaron el lugar de líderes en la procesión después del santo San Fermín y antes que los curas y demás mortales.

⁷² 050709

...en la fiesta [una fiesta familiar en Concepción] estaba sentado a la mesa, a lado de una mujer, hija de Don Antonio Supapí [músico tradicional] que ese día cumplía 57 años de casado. [al día siguiente] le pregunté a una mujer que supuse era la hija de Don Antonio [a la que encontré en la plaza vendiendo artesanía] por el padre y le comenté que quería entrevistarle, y agregué que, como me enteré que es músico, lo cual ella aceptó, y completó, es uno de los pocos músicos que quedan con toda la tradición de la música "típica", como aquí le llaman, me interesaría hablar con él, continué, la noche anterior no le dije ni hoy domingo pues quizás esté descansando. Y fue entonces cuando desplegó un tramo más de la selva. Me dijo que sí, que su padre era músico pero que no estuvo en ninguna fiesta. Que vivía en un pueblito, en una comunidad cercana, en el Limoncito, que se llama Javier José Luis Chacón. Pues, contento con el hallazgo me despedí.

⁷³ Parcela de tierra familiar que pertenece a la comunidad y ahora está incorporada a la reglamentación del TCO (1994): Territorio Comunitario de Origen.

⁷⁴ Coincide con esta clasificación la otorgada por Ángel Chuvé, Alcalde de San Antonio de Lomerio, otro pueblo musical: 180709 (...) *tocamos los cinco instrumentos: la flauta naturaish [en bésero o chiquitano] es el fífano, del año nuevo hasta el carnavalito tiene su periodo; después el secoseco, fiesta de los compadres, se toca de la resurrección de cristo hasta el 30 de junio, se toca, después en la época de la chaqueada, para tumbar los árboles, el topüsh, luego el seco sequillo o el yoresomanka en chiquitano, el 8 de diciembre en la fiesta de la inmaculada concepción, luego la flauta, el burish se toca durante todo el año, no tiene época. La flauta se utiliza para la parte ceremonial* (Diario de campo, 2009).

⁷⁵ Pueblo creado recientemente, no pasan de 500 familias. La única manera de llegar aquí desde Concepción es en taxi. Las taxis en Concepción son motos.

Misa, procesión y un concierto breve a las puertas de la pequeña iglesia: Chacón, Agustín (toca una caja), Pedro un violinista de Concepción que está dando clases en la Casa de la Cultura donde está Javier, y un músico aprendiz de Agustín. Luego llegaron las leyendas de Chacón de cómo los animales se hicieron animales,⁷⁶ cada uno tiene una historia de por qué es como es, y después, convocados por la música y el violín que se incorporó a la banda, bailó la hermana de Agustín y otra mujer, a la puerta de la iglesia que se convirtió en un teatro al aire libre, la gente se congregó y después nos fuimos a la casa de Agustín. En casa de Agustín, me invitaron chicha.⁷⁷ Chacón relató su participación en la Marcha del 90 hacia La Paz, de cómo se le entumieron los dedos y no podía tocar por el frío. Que su sueño se hizo realidad porque él quería conocer La Paz, contó de los edificios altos y todos se le quedaban viendo como si hablara de una ciudad que estuviera lejos y casi en las nubes. [habló] De cómo tocó y de cómo la gente que estaba escuchando cooperó, dice, la gente tiene dinero, en un ratito que no fue más de 15 minutos que fueron a tocar a la plaza Murillo [a la que fueron] llevados por un estudiante de cabello largo y [al relatar este evento] se me quedaba viendo, juntaron 640 pesos, caminaron hacia la plaza de San Francisco y cuando se acordaron del dinero ya nada había y a él, que estuvo tocando todo el tiempo sólo le dieron seis pesos (Diario de campo, 2009).

Habló de los líderes y su habilidad para hacerse de dineros devenidos de su corrupción *hasta cuándo seremos tan zonzos...*

Si San Fermín con Javier Chacón fue la entrada al Amazonas y a su música y leyendas, también lo fue a sus riquezas, a las maderas preciosas,⁷⁸ a los ríos y a los hidrocarburos, así como a la corrupción de los líderes; San Antonio de Lomerío fue el siguiente eslabón que permitiría responder a la pregunta por los chiquitanos después de la expulsión de los jesuitas (1767).

Ese día, el de San Fermín, a mi regreso a Concepción, fui nuevamente al Archivo Misional

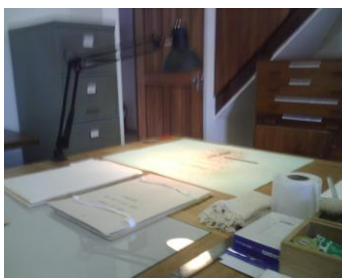
(...) Casi a las tres entré al archivo donde estuve registrando los documentos que me gustaría chocarlos y ver alguna argamasa entre una cultura y otra como cada día se me impone, los viejos quejándose que la cosa se está perdiendo, y me parece que lo que está ocurriendo es que en realidad se está viendo lo que ya fue una pérdida

⁷⁶ Dicho de otra manera, de cómo los animales devinieron de personas en animales. Cf. Viveiros de Castro (2003)

⁷⁷ Bebida fresca hecha de maíz. En el occidente también es una bebida popular, la diferencia es el grado de maceración y por lo tanto los grados de alcohol.

⁷⁸ A lo largo del tiempo hemos visto cómo se cae el paradigma de una relación armónica y una adaptación adecuada con el entorno físico. Un claro ejemplo es la feroz depredación realizada por españoles y posteriormente por mestizos (y que aún continúa, ahora ejecutada por la voracidad de los comerciantes de madera con la tala indiscriminada) de la zona selvática amazónica, donde se ubica la Chiquitanía.

desde los españoles. Ahora se impone ir a Lomerío para ver este evento que no deja de aparecer una y otra vez, este salto de tigre al pasado (*op. cit.*)



Archivo Misional de Concepción, Santa Cruz (Fotografía Alberto Carvajal)

Con las palabras de Chacón se develó el tiempo previo a la reducción/concentración; apareció la música del Amazonas. Convenía tener aquel eslabón que nos permitiera localizar un tiempo, otra detención musical de casi dos siglos y medio (1767-2009).

2.4.3 La desbandada chiquitana

La inauguración de otros territorios... autonómicos?

170709

[En San Antonio de Lomerío]⁷⁹ (...)Hablé con el Alcalde del pueblo, que por suerte lo encontré y me dijo que hablaría conmigo en unos minutos. Regresé y lo esperé y fue una entrevista donde se avistaba lo que me imaginé había ocurrido al término de las misiones, la desbandada de los chiquitanos.

190709

Ayer entrevisté a Julio Soriocó, un compositor nato, me habló de que quería tocar la flauta pero no pudo pero le gustó hacer o como dijo él, formar canciones, tiene como 40, tiene a su secretario que escribe y le pone música, o a la música que le

⁷⁹ San Antonio de Lomerío santuario de turismo indígena comunitario y patrimonio de la humanidad. (170709)

Etnia moncosh, una de las 8 etnias de la Chiquitanía, lengua bésero. Etnia reducida en las misiones... Después de la expulsión de los jesuitas, huyeron del patronaje y se escondieron de la esclavitud. Trajeron consigo la herencia cultural de las misiones de Chiquitos. Hace 70 años se reconoce como pueblo, San Antonio de Lomerío (SAL). Nuestra riqueza es la música autóctona, hablamos el moncosh. Las casas están reconstruidas según las Misiones de Chiquitos. Capital de la música y floklore autóctono desde hace (18/03/99) diez años. Es el primer Municipio Indígena Moncosh Chiquitano de Bolivia, riqueza y patrimonio cultural natural tangible e intangible de Bolivia, patrimonio de la lengua bésero de la nación. Pueblo reducto de las misiones de Chiquitos. Nuevo destino turístico, turismo indígena comunitario y solidario ...municipio autónomo moncosh chiquitano SAL. Música misional y música autóctona ...

En la parte de la música nosotros la utilizamos tanto en la parte religiosa como en las fiestas, de cumpleaños, en la fiesta de tradición lomeriana... (Alcalde de SAL, Diario de campo, 2009).

hacen escuchar él se imagina tal letra, tal tema, y van desde la esclavitud, el enamoramiento, la cocina, el chaco, en fin, relata cosas que le pasa, que le pasan a todos. Se confirma la huída de los chiquitanos y la esclavitud. Un momento antes hablé con Armindo Salvatierra, un hombre que vino de Concepción cuando tenía 15 años, conoció a una mujer y se quedó, aunque después se fue a Santa Cruz, 6 años y allí tuvo 6 hijos que están grandes, regresó y ahora tiene otra mujer con la que tiene otros 6. Me cuenta que trabajó para los patrones que llegaban a San Antonio para obligar a trabajar. Fue en una ganadería. Armaba postas. Por esa razón, que no quería que le obligasen, se fue a Santa Cruz. Regresó y el cura le propuso hacer su casa y trabajar para la iglesia, y tampoco quiso. Recuerda que no había nada, que la gente ahí en el Lomerío no tenía ropa. Era muy pobre. Comían sin sal. Con una barra de sal apenas tocaban los platos para darles una poco de sabor (*op.cit*).

Encuentro a uno de los músicos más viejos del pueblo, Don Pedro Chuvé Charupá, de 70 años de edad.

Nuestra música anteriormente era aquí nomás, no salía a ninguna parte ((Práctica de campo, audio, 2009:18/07/09, 2:55:38; 3:26:01).

Don Pedro: En 1984, en un festival en Santa Cruz, Festival Sombrero de Sao, los invitan y ‘fue una admiración para la gente en la ciudad con esta música y los instrumentos. (...) no dejen esa música, esos instrumentos’ [les dijeron], por eso volvimos y nos organizamos bien ya, como un grupo, como un conjunto... los jóvenes y las muchachas muy poco se interesan, hay algunos que se interesan...mi padre sabía tocar también, mi padre el que fundó este pueblo, el primer hombre que nació aquí, escuchaba lo que él tocaba y así seguí tocando, sólo uno escucha y aprende, escuela no hay, recién el año pasado...

- (...) el finado mi padre me contaba que el abuelo de él, Nicolás Chuvé, descendiente de San Xavier, tenía tres hijos, Nicolás, Ignacio y Juan, y aquí se quedó venía en búsqueda de un lugar para trabajar, porque en San Xavier no lo dejaban trabajar los patrones, esclavizaban a la gente. El que más trabajó aquí fue Ignacio, se casó con Rosa García. ...mi papá [Ignacio] nació 1907 murió a los 90 años. (...) San Antonio ahora ya es pueblo, antes nada más había 7 casas... no había ni plaza no había nada. En 1939 construyeron una capillita, nadie sabe cuándo llegó el abuelo de mi papá. Más o menos en 1870, más o menos por ahí.

- (...) No sé como le pusieron el nombre de San Antonio, había una chica que murió aquí y se llamaba Antonia, fue hija de Nicolás.

María [esposa de Don Pedro se incorpora a la entrevista]: mi padre se fue a los gomales. Me dejó, no conocí a mi padre, se lo llevaron obligado. Me vine a estudiar, tenía cuatro años, no me atendía mi padre, no me atendía mi padre por los gomales,...

Don Pedro: aquí habían personas que tenían plata y nos hacían trabajar obligatoriamente, venía el inspector de trabajo con quién trabajás, tiene que buscarse un patrón con quien trabajar, venía de Concepción...

María: (...) recién nosotros estamos aprendiendo [castellano]... ahora ya nadie habla bésero, antes no hablábamos castellano...

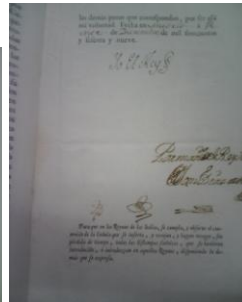
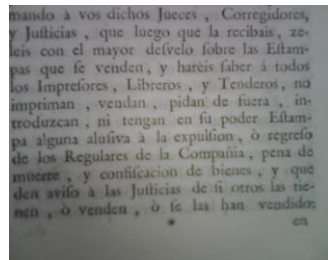
Don Pedro en 1955 no teníamos la libertad los campesinos... aquí terminó el 57, aunque la revolución fue el 52,⁸⁰ que ya no hay patrón, pero aquí seguía, porque a mi me llevaron hasta San José, obligado en el 56, vos tienes que ir con este señor. - - - (...) vino una comisión era el 4 de agosto [1957] era la fiesta en Salinas... y agarraron a estos tipos [a los inspectores] ahí terminó el abuso, el primero que desobedecía al corregidor era huasca, y hacerlo trabajar gratis... nadie lo apoyaba. Mientras ahora cambió la cosa, hay médicos, ingenieros, abogados, de aquí nomás, campesinos, por eso ya hay un cambio, además los chicos hablan castellano, cualquiera discute...

- (...) Hay gentes mayores no hablan bésero, no sé qué pasará con la reforma educativa bilingüe...

Al finalizar la entrevista que me otorgaron Don Pedro y María, les propuse que los resultados de la investigación se los haría llegar, fue entonces que hicieron una petición que no deja de ser el motor del presente escrito. María me dijo, *ojala que el libro hable de nosotros, porque nadie sabe, ya se está olvidando que nuestros padres y abuelos fueron los primeros en poblar estos lugares. En correr a estos lugares....*

Jamás se da un documento de cultura sin que lo sea a la vez de la barbarie.

(Benjamin, Tesis 7)



Carta Real de la expulsión de los jesuitas, Archivo Arzobispal del Cusco, Perú (Fotografía Alberto Carvajal)

Después de la expulsión de los jesuitas, los pueblos reducidos fueron habitados por los criollos y terratenientes. Los chiquitanos huyeron de la esclavitud (tanto hacia el trabajo de la extracción de la goma-caucho, o a la siembra y cosecha de caña o a la cría de ganado) hacia las lomas inhóspitas y de difícil acceso, o bien se internaron de nueva cuenta en la selva y hubo un grupo más, el que resistió la embestida de los tiempos y se refugió en los

⁸⁰ Cf. *supra*, p. 22.

mismos pueblos donde sus antepasados fueron reducidos, ya sea como servidumbre de los criollos o bien, en los oficios abandonados de la religión que se les impuso. Cada una de las tres alternativas muestra una relación orgánica con la tierra, de la gente originaria reducida, ya sea al inaugurar nuevos espacios, al transformar en cultivables terrenos agrestes, o bien, en la relación recuperada con la selva. Y la continuidad del trabajo agrícola que ocurrió en la época misional, que consistía en trabajar las tierras de la iglesia y también las que correspondía a la comunidad y a cada familia.⁸¹

La resistencia que inadvertidamente fue convocada por quienes se quedaron en los pueblos misionales, nos permitió la localización de un indicio a la inversa, en el que se ha construido la fragilidad de un significativo *encuentro respetuoso*.⁸² No es la fe inculcada, la meta vital de estos pueblos, sino herramienta de resistencia, de sobrevivencia ante la arremetida del mundo criollo y su voracidad. Hubo pueblos misionales que tras la expulsión de los jesuitas, terminaron la construcción de las iglesias⁸³ y fueron los caciques del Cabildo⁸⁴ quienes auspiciaban las misas durante al menos medio siglo. Una zaga de lo anterior pudimos constatar el día de la fiesta de Santa Ana. Es una misa en bésero realizada actualmente a las puertas de la iglesia.

La organización del Cabildo continúa con las mismas atribuciones de la época reduccional, ahora subordinada a las autoridades religiosas a cargo de los franciscanos.⁸⁵ Indicio en el que también se conjuga un elemento identitario que de manera paradójica muestra sin más el campo de contradicciones y de violencia religiosa. Este es el caso de una obra breve, escrita en las reducciones y que continúa interpretándose en la actualidad por la gente y, especialmente por uno de sus representantes, el Primer Capilla de Santa Ana, Don Juanuario⁸⁶ Soriocó: *Dulce Jesús Mío*. En su interpretación se constata lo apuntado líneas

⁸¹ Cf. *infra*, p. 57.

⁸² *El hecho de aprender y vivir la fe como pueblo generó una fecunda acción y contribución indígena en la creación de la nueva cultura, llamada misional, con la cual los habitantes de las doctrinas llegaron a identificarse plenamente. Las manifestaciones materiales de esta cultura fueron, a la vez, un auxilio y una consecuencia de la vida comunitaria de fe de la nueva sociedad.* (Navrot, 2000:9)

⁸³ Es el caso de Santa Ana de Velasco, ubicada ahora en lo que se conoce como circuito misional.

⁸⁴ Organización basada en la estructura de usos y costumbres prehispánicos y cuya incidencia política estaba reducida a los servicios religiosos católicos.

⁸⁵ La Orden de los franciscanos se hicieron cargo poco a poco de la zona misional a partir de la segunda mitad del siglo XIX.

⁸⁶ Nombre que hace evidente la presencia actual de la lengua alemana en toda la región. Juanuario es una derivación de Januar = enero, en alemán.

arriba, la letra e incluso la composición musical, no impiden, o mejor dicho, son vehículo para la expresión de los sonidos amazónicos.⁸⁷

Si San Antonio de Lomerío es la muestra de la desbandada ante la esclavitud impuesta por los criollos, Urubichá es uno de los lugares, selva adentro adonde llegaron grupos étnicos que habitaban la región chiquitana, los Guarayos y los Sirionó. La lengua de los primeros es una derivación del guaraní. Otro eslabón, otro fragmento del mapa que fue y se detuvo en el tiempo que bulle y que se alberga en relojes cantantes hechos de maderas finas.

150709

...el guarayo es otra etnia, nada que ver con los chiquitanos.... empezaron a enviar nativos guarayos a Europa... notaron que tenían una habilidad tremenda para la música, eso viene desde su nacimiento...[Edgar Rojas Barba, alcalde del municipio de Urubichá, 2009, municipio indígena de la provincia Guaraya]... el guarayo siempre vivió en un paraíso, porque en esta zona hay muchas riquezas naturales, tenemos diferentes, lagunas, bastante cacería, bastante pesca...

Guarayos y sirionó son las etnias que habitan esta zona. Los sirionó se encuentran en Salvatierra: *pueblo fundado por excombatientes de la guerra de Hitler que se convirtieron a la religión (ídem)*.

Esta zona y los pueblos que la componen, fueron fundados después de 1825, cuando surge un nuevo país fruto de las divisiones e intereses territoriales de los criollos, Bolivia.

2.5 Lo musical...viene desde su nacimiento

...*así ¿está bien?* Pregunta Adelina Anori, originaria de Urubichá, la otra puerta del paraíso *¿está bien?* Pregunta sorprendida una mujer que toca el cello. Se trata de un ensayo en el marco del VI Festival de Música Renacentista y Barroca Americana.⁸⁸ *Por supuesto que sí*, añade la cellista con vehemencia, una sonrisa amazónica se dibujó en el rostro de la cantante.

⁸⁷ Cf. *infra*, p. 72, donde se destaca la ejecución de un instrumento aerófono andino.

⁸⁸ Cf. *supra*, p.10.

150709

...nosotros que estamos bien alejados pero llegamos por intermedio de la música, eso me alegra...por intermedio de mi hijo⁸⁹ puedo conocer bastantes personajes que viven en las ciudades... en esa parte la música es [algo] integrador, no? De todos los que vivimos más alejados... materialmente no tenemos apoyo... no se si voy a ser mentiroso, cuando fueron a España, Alemania... a Suiza, a Francia, Inglaterra han recibido apoyo pero colectivamente, han recibido 60 cabezas de ganado pero están administrados por la iglesia, o sea directamente no reciben ellos... no se si se van a repartir, pero directamente está administrado por la iglesia y administra como cooperativa... eso lo siento un poco marginado, aprovechado, en esa parte estoy mal siempre... mi hijos ya aprendieron a sobrevivir y salir adelante... [Padre de Adelina Anori: Carmelo Anori Cara, 57 años, originario de Urubichá, maestro de educación básica, defensor del bilingüismo⁹⁰]

En Urubichá se encuentra una escuela de música que depende de la iglesia del pueblo (Orden Franciscana). Asisten la mayoría de los niños. Al egresar se les entrega un título: Técnico en Música, que tiene una validez a nivel nacional. Cuando uno recorre en las tardes las calles de este pueblo, se escucha junto con los cantos de mil aves, los sonidos de violines, cellos, flautas, oboes... no hay duda, se trata del barroco amazónico, aquel con el que se encontraron los evangelizadores en el siglo XVII. El barroco no llegó. El Amazonas ya lo era.

Es en este pueblo que también se ubican los únicos talleres de lutería de la región.

150709

Hablé con Eduardo Oriñai el mejor constructor, luterista, que hay en Urubichá, hace violines, violas y violoncellos. Me enseñó uno que está haciendo para el padre Piotr Navrot y está lindo, huele genial. En fin, de primera, con madera de primera, él los vende en dólares, éste está en 300 dólares, puede hacer de menos calidad hasta en 100 dólares. Me dio un teléfono, en fin, me habló de cómo seca la madera, una vez que la corta la pone en lo más alto de su taller después de lavarla en agua hirviente por 5 minutos para que se quite la resina. A este método llegó, al darse cuenta que cuando se hierven los alimentos, se les quite la grasa,...entonces él pensó que si esto mismo hace con su madera, podría quitarse la resina y quedarse la pura madera. Después la pone a secar en esa parte alta y en el piso pone leña y con el calor y el humo toma un color oscuro, lindo y huele mejor. Ese detalle imprime a

⁸⁹ “Héctor Anori, nativo de Urubichá, compuso dos obras musicales para los músicos de su pueblo. En la forma, organización tonal, diseño de la línea melódica, etc., ambas composiciones manifiestan cierta dependencia de los modelos barrocos”. (Navrot, 2000:8)

⁹⁰ “...tuve que decir, tuve que hacer una pregunta al sacerdote [el sacerdote del que se habla, es austriaco] de acá, allá en su país, en qué idioma hablan, en qué idioma aprenden, en español directamente o en su idioma... y entonces por qué no nos permite en Urubichá, qué lindo enseñar nuestro propio idioma, donde uno puede introducir mejor la educación en los niños, desde ahí, nunca más quiere entrevistarse conmigo, no quería más... porque el idioma es fuerte, tanto hay una cultura... (Registro de campo, audio, 2009:150709:37:56)

su trabajo algo de él. Me habló también que vinieron luteristas franceses y enseñaron a los de aquí. La madre Ludmila me había comentado que estos franceses dijeron que el mejor de los que tomaron el taller, el que había destacado más era Eduardo. También fue a Venezuela 15 días al taller y escuela de lutería que hay allá. En fin, noté un cuidado por su trabajo y la incorporación de ideas como la de hervir la madera y secarla a punta de calor de leña y humo, que muestran eso que se llama pasión por lo que hace. Salí de su casa con el aroma de la madera de violín (Diario de campo, 2009).

A esta breve vuelta por este par de fragmentos: la desbandada y el barroco amazónico conviene incorporar un fragmento más, un par de testimonios. Uno, del Primer Capilla de Santa Ana, cuya iglesia la terminaron de construir con la perspectiva arquitectónica de los propios pobladores, pues para ese tiempo los jesuitas ya no estaban más. Y el segundo, de uno de los caciques que participaron en la fiesta patronal del mismo pueblo.

...el cacique hacía para el chaco del padre gratis, gratis pero ese chaco del padre es para que el padre mantenga a los muchachos de vuelta... el padre no cobraba bautismo, defunción pero es con esa condición que el pueblo trabaje (24:54-25:24, Registro de campo, audio, 25/07/09, Santa Ana, Don Juanuario Soriocó...)

Este es un botón de muestra de lo que fue la organización social en las reducciones y de la *no-imposición*.⁹¹ Y, con la llegada de los franciscanos, ésta se continuó. Don Juanuario es también quien interpreta con su violín y su canto una de las obras que muestran la continuidad/discontinuidad musical de la época misional *Dulce Jesús mío*.⁹² Sin embargo, al escuchar su música, si bien está el violín y la letra en bésero y latín, estos elementos son reapropiados en tanto herramientas para la expresión de otro barroco, aquél que escuchamos también en Urubichá, el barroco amazónico. Con esto, conviene ubicar de otra manera el sentido que se otorga a una posible combinación⁹³ de elementos culturales y sociales de dos culturas cuyo encuentro estuvo marcado por aquello que devela en su contradicción el significante *encuentro respetuoso* o bien, su derivado *no-imposición*. Posiblemente no hubo tal combinación sino una fina resistencia, una *dulce* defensa de lo

⁹¹ Es decir, de lo que para Zizek sería, paradójicamente, la *no hay relación de clases* (Cf. *supra*, p.38).

⁹² Navrot, 2000:8.

⁹³ El llamado sincretismo: *...fruto más patético de la violencia colonial, al que se llegó por dos caminos: como una imposición y manipulación del sistema dominante, para que los oprimidos vieran en la trinidad cristiana, la Virgen María y los santos, los atributos de sus propios dioses y no se abroquelaran en ellos; y también como un desesperado enmascaramiento para poder seguir practicando la religión vencida* (García Canclini, 1990:14).

que conmovía sus cuerpos⁹⁴ al unísono con el paisaje que no dejaba de imponer su condición de agencia estructurante de cultura y defensa territorial.

Es en este sentido, que ahora podemos ir al segundo testimonio.

Es muy largo su trayecto que es caminar, lo que usted, este... cómo no?... como rescatador de las tradiciones, cómo llevan, no? es muy largo porque yo sé muy bien, yo he caminado también, no? como cacique y... porque es difícil, tiene que expresarse a los ecos lo que uno lleva, no? (Registro de campo, audio, 2009:25/07/09:9:09-9:49, Cacique Ángel Parabay, comunidad San Fermín, Santa Ana, Santa Cruz, Bolivia)

He aquí, posiblemente el propósito de este trabajo. ...*expresarse a los ecos lo que uno lleva*. La música barroca traída por los jesuitas fue lo que vino a expresar: música del paisaje europeo, aquella abstracción de la percepción de un tiempo y lugar específicos y que al mismo tiempo, por su carácter primario sonoro, viabiliza, de alguna manera, las demás percepciones y permite la conformación de los objetos, entre ellos, los cuerpos.

La música barroca amazónica no deja de ser también una lectura del paisaje y a la vez agencia cultural de los pueblos que habitan la selva.

Así como para don Juanuario, el violín y la letra son herramientas de resistencia, para los jesuitas, fueron herramientas de dominación.

2.5.1 Imposición (f)eroz de una lengua, una escritura, una religión ¿una música?

Las partituras una crónica de la guerra musical que fue

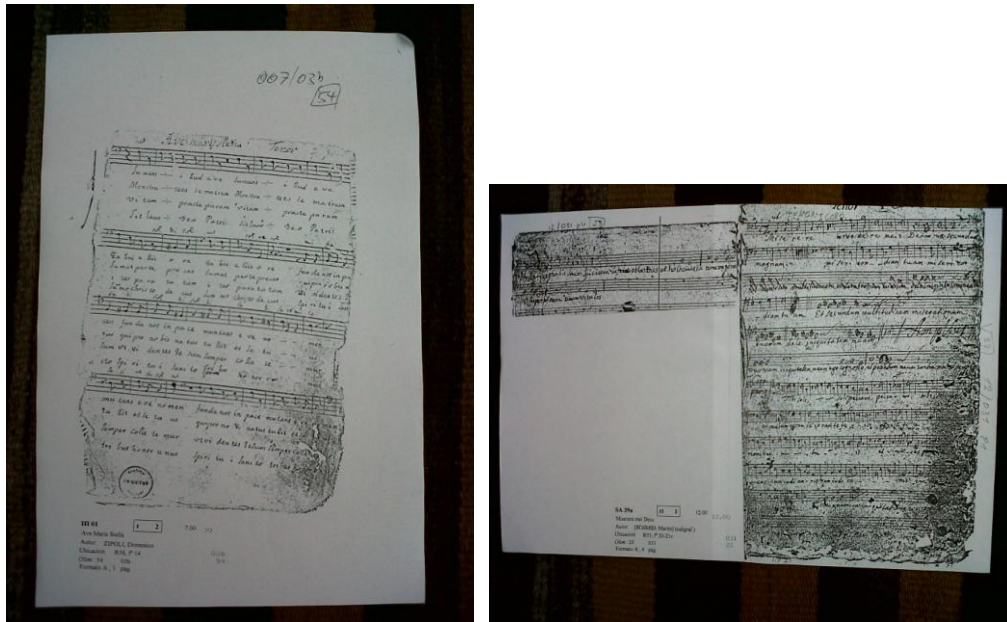
090709

(...) Con los expedientes [partituras de la época reduccional] inicia otra lectura de los jesuitas. (...) Impusieron una música, una escritura, una religión. El respeto, vino después. El hablar la lengua vino después. Primero lo primero: establecerse.

(...) ...en los documentos que habrá [supongo] que hablan de la llegada de los curas, de sus confesiones, de sus miedos, de sus enfermedades, de sus locuras y de sus sueños. En esto pensaba, y de pronto, apareció frente a mí, apareció el diario jesuítico, claro, son fragmentos, pero es lo que ocurrió con estos hombres en la selva de alguna manera dominada por aquellos que la habitaban tiempo ha. Trajeron el

⁹⁴ La música no requiere de ningún proceso simbólico para ser percibida, conmueve a los cuerpos, los impacta; dirá Quignard (1998), los disciplina.

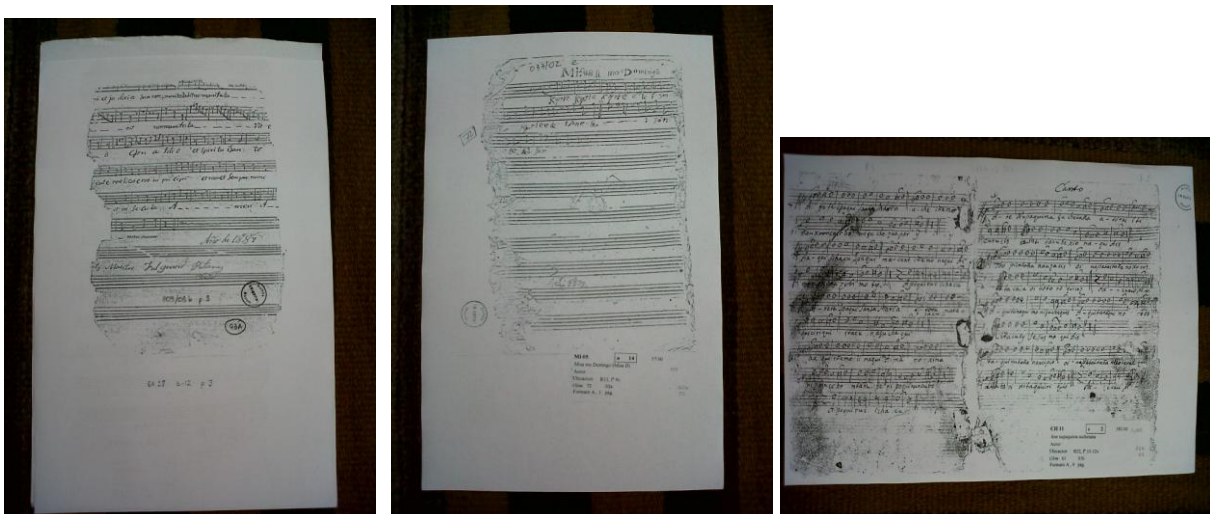
temor, la culpa, el arrepentimiento y la música. La música, el gran testigo y cronista de la barbarie, a la vez, que proclive a de ser ejecutada por aquellos que la sufrieron.



Archivo Misional de Concepción, Santa Cruz (Fotografía Alberto Carvajal)

100709

(...)...una idea me persiguió ayer, y creo que [fue] la de los jesuitas y su crónica ...musical de la guerra que fue. Archivo Misional: el encuentro con discordancias, con aquello chiquitano que parece distorsionar, ‘otra letra’ ‘copia chiquitana’, ese algo que huele a discriminación, a estratificación, en fin, lo que ocurre en los archivos, aquello antagónico haciendo aguas por todos lados.



Archivo Misional de Concepción, Santa Cruz (Fotografía Alberto Carvajal)

La violencia amorosa, a los semejantes, ¿a los prójimos? La semejanza bélica, prolegómenos de una identidad anunciada, el desenlace de un funesto amor, sus motivos... económico-libidinales.

110709

Una guerra de un violento amor. Y los momentos cúspides que me aparecieron en las partituras y muestran esa violencia amorosa. En la noche ya en San Xavier, me prestaron una peli, La Misión. Muestran a unos jesuitas respetuosos, y uno de ellos, Robert De Niro ex mercenario, defendiendo el Estado que crearon en la cima del Iguazú. Sin embargo, me parece que también hicieron una defensa semejante contra los mismos nativos opositores a su establecimiento, a esos otros semejantes, prójimos a quienes amaban como a sí mismos. (...) fue en ese momento que no dejó de surgir una relación entre la guerra y lo erótico, ese encuentro de los jesuitas con ese otro de alguna manera añorado por ellos mismos. Con ese otro al que aspiran⁹⁵ y de pronto estaba en frente de ellos, sin más, con otra lengua, otras costumbres y ellos con su música, con otra organización, con otro invento sonoro. Ellos no eran muchos, pero las tribus, o bien, la gente de la tribu que estaba con ellos tuvo que luchar en contra de las otras. La Fiesta de San Pedro y San Pablo - con las partituras en los ojos, y con la música que creí escuchar- es una representación de los guerreros, de los aliados. Los Yarituses llegaban a mostrar el acuerdo, el trato de paz y respeto y llegaban armados, eran unos guerreros, los guerreros de la palabra otra que escucharon. Escuché después al coro y orquesta de San Xavier y bueno, lo que se impone ahora es el afán lucrativo del turismo. A los conciertos no van los chiquitanos sino los turistas que llegan a ver a “los indios del Amazonas” tocar música barroca. Después intenté hacer una entrevista a Karina, la profe y directora del coro. Le comenté que los chicos de San Xavier me dijeron dos semanas antes que extrañaban sus clases y que ella estuviera ahí, y me dijo, ‘es que no hay apoyo. Y sin dinero no se mueve nadie’.

Un dato más para evidenciar este hecho, el del turismo y la total descontextualización de la música barroca que fue, y la invisibilidad de la música que es: el barroco amazónico. En San Xavier, al segundo día de mi llegada, me entero del trabajo del director de la orquesta y coro de Concepción, obtengo el teléfono. Le llamo, me presento y menciono brevemente el propósito de mi viaje. Y la primera pregunta fue, *vos sos un operador turístico?* Reiteré lo dicho segundos antes y concerté una cita.

Las llamadas orquestas chiquitanas en la actualidad junto con el Festival de Música Renacentista y Barroca Americana no hacen otra cosa que explotar la materia sonora que

⁹⁵ La imagen inventada en el otro: la de la más grande indefensión, la de la indiferencia de lo material, la de la supuesta pobreza radical...

habita, como vimos líneas arriba (la de Adelina y Ana Jazmín (violinista, 17 años) *Yo pongo toditito lo que siento cuando toco, mis tristezas, alegrías, todo*), en los cuerpos que habitan la selva desde la época pasadas. La avanzada del turismo en la región, si bien muestra las singularidades, las coloca en una vitrina,⁹⁶ el mercado de lo autóctono, indiferente a todo proceso, a toda realidad, invisibiliza toda historia.⁹⁷

2.6 El barroco amazónico. Un acto político sónico

Al llegar a la región oriental me entero de la primera evidencia: en la Chiquitanía no hay más música barroca. Los fragmentos que aparecieron fueron dispersos, en tiempos distintos, sin orden ni concierto. La fiesta de los Yarituses y un cierto patetismo de lo que fue la organización indígena. Las no-orquestas misionales. El Archivo de Concepción y las partituras, que son copias de copias. Los copistas, los habitantes amazónicos. La selva y la inmensidad sonora, los instrumentos aerófonos y las leyendas. La desbandada de los pueblos después de la expulsión. Los ecos. Poco a poco y ahora, a una distancia de esta intervención en el campo, encuentro una textura, un cierto tejido de esos eventos.

El padre Pedro Polanko, secretario episcopal⁹⁸ de la catedral de Concepción Chiquitos dice, en el marco del VI Festival de Música Barroca y Renacentista que *la música barroca nació en esta tierra, en nuestras iglesias, antiguas iglesias jesuíticas*. Nosotros decimos que la música barroca *es* el Amazonas. Y sus habitantes, sus músicos. La experiencia de la reducción jesuítica proporcionó una doble vía identitaria. La primera, quizás la más eficaz, fue para los propios jesuitas. Se encontraron con un otro (i)respetuoso⁹⁹ que era inmensamente musical y profundamente religioso. Fue arropado para que sus similitudes no sean visibles, así vieron a

⁹⁶ Con el presente trabajo, intento dar un paso y no quedarme sólo como consumidor de un producto musical exótico.

⁹⁷ Un momento posterior al concierto en Concepción, ya en el pequeño restaurante que se encuentra en la plaza, uno de los turistas que asistieron junto con el grupo para y por quienes se realizó el concierto, se acercó al director y le entregó unos dólares junto con una felicitación y agradecimiento. Una segunda ocasión, con motivo de la llegada de otro grupo de turistas que visitan “los pueblos misionales jesuíticos”, al mismo restaurante llegaron unos cuantos músicos de la orquesta e interpretaron algunos fragmentos del repertorio de concierto y del propio, con sones de esa tierra oriental.

⁹⁸ Cf. *supra*, p.10.

⁹⁹ Levi-Strauss (1996) anota que en contraposición de la visión que tenían los colonizadores, de que dudaban que los habitantes de estas tierras tuvieran alma, éstos dudaban que aquellos que llegaban del mar fuesen dioses.

otro salvaje, primitivo, pobre... con el que se *identificaron*, sólo así podría constituirse en el blanco de su buena nueva. El segundo evento identitario ocurrió a partir del momento de la expulsión. La maquinaria que redujo a los pueblos chiquitanos, a su pesar no impidió la continuidad de la agencia musical. Así, la fe inculcada les permitió sobrevivir, y vivir en la resistencia. Llevaron consigo un significante el del *encuentro respetuoso*, imagen que también les mostraba, les muestra, la violencia que fue la reducción que vivieron, la respetuosa reducción/concentración/esclavitud. Esta imagen doble les permitió un albergue, ahí se quedó un tiempo suspendido. Si hubo un respeto inadvertido, o bien inacallable por abreviar de la misma selva, fue el campo sonoro. Aprendieron la música barroca, la interpretaron y escribieron sin cesar.¹⁰⁰ Y, tanto los instrumentos como la letra no fueron sino herramientas para expresar *toditito* lo que sienten, lo que ama(n)*sónicamente*.

Cabe destacar que en esta región donde el significante del respeto parece imperar, sea precisamente la región de los más grandes latrocinios territoriales ocurridos en la segunda época colonial que se inicia con la llamada Independencia (1825), y, ahora, insiste en perdurar con el movimiento llamado *autonómico*. La relación con la tierra, con el chaco es cotidiana, real, vital, musical/corporal. Nada extraño resulta entonces que la primera Marcha que conmueve al país se haya iniciado en esta región. La Marcha por el Territorio y la Dignidad no es más que una muestra del antagonismo irresuelto desde la colonia. Esto es lo que queda depositado en el significante *encuentro respetuoso*.

La descolonización es una ruptura con el pasado y al mismo tiempo es inaugurado por él. Se dice que lo tradicional ya no está más en un pasado remoto, es presente y muestra su fuerza con lo moderno transformado. El *encuentro respetuoso* ya no se sostiene más a propósito de cada uno de los testimonios que parecen mostrar que *no hay relación de clases sociales*. ¿Dónde queda la asimetría, el antagonismo que le es inherente? La identidad, tenga el matiz que tenga, no deja de ser un elemento de ocultamiento de dicho antagonismo y del afán hegemónico que le subyace. Sin embargo, el vector *identidad* que lo atraviesa, por su carácter ilusorio, y su estatuto de fantasía, no deja de ser, en tanto causa de una cohesión social, un *objeto* causa de deseo, de movimiento, de movilización social. El significante, gracias a su

¹⁰⁰ Las partituras encontradas no son sino copias de músicos autóctonos que aún después de la expulsión de los ex -regulares, continuaron con dicha práctica.

ruptura con el pasado y a la vez su no rechazo del mismo, puesto que sin él no habría ruptura alguna, representa un salto cualitativo, es el corte mismo, que comparte una pertenencia a dos mundos, a lo que fue chiquitano reducido y a lo que ahora no deja de serlo sino siendo otra identidad: *encuentro (i)respetuoso*. Lo chiquitano murió. El barroco es la Chiquitanía, el mundo amazónico. Es en este sentido, quizás inadvertido, que los *pueblos originarios* del oriente boliviano, entre otros, los chiquitanos, transitan, como lo hacen los de San Antonio de Lomerío hacia una vía autonómica comunitaria, en la posibilidad, quizás, de constituirse en una nación indígena. Uno de los elementos identitarios pregnantes de este movimiento, consideramos con el presente trabajo, está ubicado en el campo sonoro.

Por otra parte, la maquinaria turística montada a la sazón de que *son músicos de nacimiento*, es otra evidencia de la voracidad *autonomista* criolla. Maquinaria que en la experiencia del pueblo del lomerío, podría integrarse también a la apropiación identitaria:

Al ser también ellos protagonistas en la creación de esta nueva cultura aportando con elementos propios, se identificaron con ella (Arce, 2008:103).

Dicha maquinaria no sería sino otra herramienta más para transmitir¹⁰¹ y dialogar con otras culturas, con otras historias.

Para terminar recuperemos las palabras de Carmelo Anori:

...nosotros que estamos bien alejados pero llegamos por intermedio de la música, eso me alegra... puedo conocer bastantes personajes que viven en las ciudades... en esa parte la música es [algo] integrador, ¿no?

La música no sólo es un medio sino agencia de los tiempos sociales.

¹⁰¹ Agamben (2000) y la transmisión de la experiencia.

Tercer Capítulo

Así sabe como a limón

3.1 Introducción

Santa Rosa Taraco¹⁰² es el pueblo en el que de alguna manera se inició este trabajo.¹⁰³ Se localiza en el altiplano boliviano, a un poco más de 4,000 metros de altura sobre el nivel del mar. La temperatura media anual oscila entre -8°C y 15°C . El pueblo¹⁰⁴ queda en la ribera del lago menor, una porción del Lago Titicaca que hace frontera con Perú. Así, el pueblo está rodeado por la cordillera de los Andes y comparte territorio con el lago. La noche que de manera fortuita me quedé en este pueblo, me permitiría dos años después realizar otro viaje. Esta vez organizado por una práctica de campo. A la escena descrita en la introducción donde una conmoción corporal me invadió, conviene aderezar, ahora su carácter de tiempo suspendido a través de las épocas.

Canto/sonido/escena de un cuerpo eminentemente mónada,¹⁰⁵ así podríamos decir que no sólo *el estilo del canto es parte integral de cada cultura* (Alan Lomax,1994:121), sino que es la punta de un iceberg donde sus profundidades quedan reveladas. Conviene pues, proponer una lectura de *superficie*, digamos radicalmente *superficial*, advertidos ahora, de la subversión de sentido que convoca.

¹⁰² Santa Rosa Taraco, Provincia *Ingavi*, La Paz, Bolivia. Cabe hacer notar que una y otra vez en la obra de Arzans (1965:39) se lee, al referirse a los incas, la palabra *ingas*: ... *Pachacamac se interpreta* El que cría y da vida al universo, y *era éste un ídolo de gran veneración entre los ingas y sus vasallos a quien le tenían hecho un suntuoso templo en el valle de Pachacámac cuatro leguas de Lima*. Esto parece evidenciar la presencia, otrora, de esa cultura (la del Imperio incaico) en una zona fundamentalmente aymara (desde 1,500 a.C.)

¹⁰³ Cfr. *supra*, Introducción pp. 2-3.

¹⁰⁴ *Taraku*, según Marof (1934:78), fue escenario de una de las últimas luchas en defensa de latifundios en la segunda década del siglo pasado. En Taraco también se halla una zona arqueológica cuya antigüedad data de 3,500 años: *Usando la cronología cerámica de Steadman, Bandy fue capaz de documentar el sistema de asentamientos para la Península de Taraco desde el 1,500 a.C. hasta la Conquista Española*, que corresponde al período de Tiwanaku I (Noticias en la Arqueología Boliviana, 2005:83).

¹⁰⁵ Cf. *supra*, n. 24. II Cap.

3.2 El horizonte de una pregunta

La pregunta posible a propósito de los eventos arriba descritos podría encaminarse a desentrañar los motivos acerca de la pervivencia de una cultura subordinada a través de las épocas. José Teijeiro (2007:273-5) realiza un estudio interesante en el campo semántico de lo onírico aymara:

...estructurado en función a un esquema que en sí mismo reproduce el carácter constitutivo de sus fundamentos étnico-cosmo-mitológicos (...) [acto de subversión que] permite aseverar la existencia de una ‘rebelión permanente’ que por supuesto incide en la organización y/o definición de la vivencialidad aymara en el contexto intercultural.

A la pregunta que el mismo autor se hace: *¿Pero qué hace que ese conocimiento heredado (conocimiento tradicional referido al universo de identidad semántica de lo onírico) no cambie?* responde con dos consideraciones: la primera, atribuida a *la constante socialización* de dicho universo y, la segunda, a la *connotación sacra* que posee dicha experiencia. Y termina con dos citas que muestran un punto común. Felipe Quispe representante de los indígenas aymaras bolivianos hizo una declaración a la prensa peruana: *La lucha en Bolivia es racial entre blancos e indígenas [y que en esta región] siempre ha habido guerra, tiene que haber guerra a como dé lugar. Tiene que haber y así vamos a ver quién maneja este país* (La Prensa, 090605) y, la segunda, de Nicolás Sánchez Durá quien escribe la *Introducción* al libro de Geertz (1996), en la que apuntó lo siguiente:

...no es la estimación de que vivimos un mundo donde las diferencias se difuminan hasta casi desaparecer sino que puesto que no hay manera de reconciliar las diferencias, entonces cada sociedad debe hacer la apoteosis de sus héroes, satanizar a sus enemigos y orquestar diálogos internos para redefinir cada cual su proyecto.

Con el trabajo de Teijeiro y con los eventos al inicio citados, estamos en condiciones de preguntarnos por aquello de lo que está hecho el armado intercultural que dicho autor ubica en *la instauración del hecho colonial* (Memmi, 1969:89). Así, el interrogante que hoy nos ocupa, localiza una base material de dicho *armado*. Cabe hacer una precisión: ahora el horizonte ya no es más una presunta ‘pervivencia de una cultura subordinada a través de las épocas’, sino de una posible continuidad/discontinuidad del canto/sonido/sabor/paisaje desde épocas, incluso previas al contacto, hasta nuestros días. Consideramos que la

propuesta de una pervivencia compromete la idea de una constante, y de lo que se trata es, quizás, aun sin abandonar un cierto sentido de la idea anterior, de incorporar la posibilidad de una ruptura.

Al elemento *sacro* destacado por Teijeiro podríamos entonces, agregar otros elementos, o mejor aun desmenuzar aquellos que lo estructuran. Al *caminar* por la región andina, se imponen (*caminando el paisaje* categoría propuesta por Silvina Vigliani 2009) las montañas,¹⁰⁶ la altura, el viento, el frío, el campo sónico que inunda el espacio, y nos descubre al silencio inmensamente sonoro.

...que los resultados de la percepción no son estructuras simbólicas cada vez más complejas, sino un nuevo estado del individuo y del ambiente de esa persona. (...) la cultura proviene de la experiencia misma de la existencia no puede ser concebida como un intermediario entre lo natural y lo social, siendo más bien una forma de situarnos en el mundo (Durand, 2000:80).

Lo imponente de estos vectores hace que la acción humana sea una acción más. Es decir que, aun con la intervención de la cultura y la tecnología que transforma el *entorno físico*,¹⁰⁷ en el Altiplano andino no deja de imponerse la percepción de la fuerza del paisaje a la que parece, en todo caso, adscribirse la acción del hombre, por ejemplo, con la *ejecución* (performance)¹⁰⁸ musical. Lo que resulta imponerse es una cosmovisión andina. Así, la acción humana en tanto relacional con el paisaje, formaría parte, sería y es, una más entre otras relaciones sociales.¹⁰⁹ En este punto conviene resaltar la propuesta de la ecología política¹¹⁰ que nos alerta sobre estas cosmovisiones y el ejercicio de poder que las subyace y que parece ser un punto de influencia en aras de una resistencia. No se trata, al estudiar la construcción de estas percepciones colectivas, de desmembrarlas sino tomar apoyo en aquello que han logrado resolver, en el caso que ahora nos interesa, la continuidad/discontinuidad de un acto cultural. Para establecer algunos indicios de tal situación, nos apoyaremos, como dijimos anteriormente, en tres vectores: el paisaje, los instrumentos aerófonos y, su performance. Veremos surgir una retícula ordenada entre *el*

¹⁰⁶ Al atravesar el salar de Uyuni rumbo a ..., una mujer potosina fue nombrando con gran respeto los cerros que a lo lejos hacen borde al lago blanco, entre ellos está imponente el volcán Licancabur (Diario de Campo, 16/08/09)..

¹⁰⁷ *In other areas of South and North America cultural impact has destroyed nature...* (Tilley, 1990:49).

¹⁰⁸ Rappaport (2001:65), destaca el carácter performativo del ritual como uno de sus elementos primarios.

¹⁰⁹ No sólo hablamos de una constante socialización, sino de relaciones sociales extensas, vale decir, con la llamada naturaleza (Descola y Pálsson, 1996:34).

¹¹⁰ El campo de estudio de la ecología política intenta comprender las formas en que el medioambiente sirve como un *locus* para la creación y la perpetuación de los patrones de desigualdad (Brosius, *et al.*, 2005:81).

paisaje: espacio/territorio/recurso/vivencia/historia/pachamama, las montañas/mineral/albergue/hacedor de hombres, las lagunas/recurso/espejo; *el performance colectivo*: canto/cuerpo/danza/movimiento/ejecución y, *los instrumentos aerófonos*, textiles/habilidad de construcción/cuerpo-instrumento-viento.¹¹¹

3.3 Encuentro con dos nuevos eventos

Orientado por la cita de Lohamann (1945:278),¹¹² decido que el lugar para realizar el estudio será la ciudad de Potosí, en especial una localidad cercana donde se celebra una de las festividades más antiguas del mundo aymara que se remonta al tiempo prehispánico: la fiesta de Ch'utillos.

El pueblo donde se ubica tal fiesta es La Puerta,¹¹³ llamado así por la cercanía con un cañón en la cordillera que rodea la ciudad de Potosí. El lugar tiene una leyenda (dos e incluso una tercera versión) que otorga un fondo preciso a lo que en nuestra práctica de campo quedó destacado.

Con la información obtenida desde México y las referencias de Lohamann y Garcilaso, localizo la buscada celebración, sin embargo, de la música barroca y de los jesuitas no encontré ninguna relación previa a dicha fiesta.¹¹⁴

12/08/09

(...) a medio día fui a San Bartolomé. Era el día que había leído iniciaba la festividad. Llego a La Puerta, que así se llama el poblado donde está la iglesia de San Bartolomé. Un poblado desértico a 30 km de Potosí. Luego de pasar por un cañón nada despreciable que en realidad pareciera que se trata de una montaña

¹¹¹ *No hay una distancia entre nosotros y el mundo sino que somos parte del mundo, tanto como el mundo es parte de nosotros* (Vigliani, 2009).

¹¹² Cf. *supra*, Introducción p.4.

¹¹³ El nombre completo es La Puerta del Diablo: este sitio guarda una relación geopolítica estructural prehispánica con un sistema observado por Paredes Candia (1980:86): La Puerta, Cantumarca y el Ojo del Inca (Laguna de Tarapaya), sistema al que nos permitimos agregar el Cerro Rico de Potosí.

¹¹⁴ De la presencia de los jesuitas en el oriente boliviano hay una extensa bibliografía e incluso información turística de las ex misiones jesuíticas y del Festival de Música Barroca y Renacentista Americana que se lleva a cabo en la Chiquitanía, cada dos años desde 1994; sin embargo, de la llegada de los jesuitas a la zona andina y particularmente de la música barroca llevada por ellos, la información es escasa.

partida en dos por un rayo, se encuentra la Puerta [del Diablo]¹¹⁵ y, a un par de kilómetros, el poblado y su iglesia. Con algunos paisanos que encuentro les pido que me permitan visitar al santo. Con dudas y refunfuños me hace pasar el viejo que tiene las llaves. (...) Entro a la iglesita, y hay dos imágenes, San Bartolomé, y para mi gran sorpresa, San Ignacio de Loyola (Diario de Campo, 2009).¹¹⁶

Esa misma tarde fui a la Casa de Moneda y me encuentro con los siguientes documentos que me permitieron abrir, digamos así, *La Puerta... del Diablo*.

3.3.1 La Puerta del Diablo

o la astucia/saber del tío

Se trata de una carta del padre Pablo José de Arriaga al General de la Orden de los Jesuitas, Claudio Aquaviva, correspondiente al año de 1598,¹¹⁷ en la cual informa a su superior sobre la labor jesuítica entre los indios de Potosí. Relata lo siguiente:

39. La principal mies y empleo deste collegio es el de los indios por la gran suma que ay aquí de ellos¹¹⁸[166], y es tanto el recuso que tienen en todas sus cosas a nuestra casa y el respecto que tienen a nuestros Padres, especialmente el que más a menudo y más de ordinario les predica¹¹⁹[167], que para apartar a un indio de su mal estado o hazelle hazer alguna cosa buena, no es menester más que amezalle que se lo dirán al Padre. Predicaseles de ordinario en nuestra casa y en las plaças y el menor auditorio passa de tres mil indios. Cosa larga fuera contar los casos particulares y misericordias que Nuestro Señor haze a muchas almas por medio de nuestros ministerios. Una cosa sola diré por aver sido muy pública, y por esta y otras muchas razones de mucha gloria de Nuestro Señor: poco más de dos millas

¹¹⁵ En la mitad del cañón se encuentran dos cuevas tapiadas. Una de ellas pertenecía a Ch'utillo y fue en la otra que está muy cercana donde se colocó la imagen de San Bartolomé. Los habitantes de La Puerta, a las dos cuevas le dan un solo nombre, es decir, parece que sólo contara una, la Puerta del Diablo.

¹¹⁶ Hasta este momento, la información con la que contaba es que en esta región llegaron varias órdenes religiosas antes que los jesuitas; sin embargo, la intervención que se hizo en este pueblo y en la cueva fue iniciativa de la Compañía.

¹¹⁷ Jesuita que en el mismo grupo epistolar que cita Egaña(1970:683), en el punto [carta?] 32 (Cf. *infra*, n. 16) de dicho grupo se puede leer lo siguiente: *Una cosa he experimentado en esta misión, que es la primera que he hecho entre indios, y es ser mucha verdad lo que escribe el Padre Acosta en su libro De procuranda indorum salute: que para aprovechar a los indios y convertirlos no son menester milagros sino doctrina acompañada de buen exemplo, y que esta gente no tienen tan corta capacidad como algunos publican, ni tienen cortos entendimientos sino encogidos y no bachilleres, sino de suerte que, trabajando poco con ellos, se coje más fruto que trabajando con los españoles mucho. y así si almas capaces del cielo y bienaventuranza buscamos, más ganaremos trabajando con indios que con españoles, pues con saber yo aún mal la lengua de los indios, he cogido en este poco tiempo el fruto que nunca entendí coger en mi vida.*

¹¹⁸ Supra, nota 153. (nota 153: Unos 60.000 indios...) [las notas al pie que van de la 17 a la 25, aparecen tal cual en el texto de Egaña. Decidimos dejarlas por la aportación documental de varias de ellas.]

¹¹⁹ Supra, nota 153.

desta Villa, en el camino real, están dos cerros¹²⁰[168] a que los indios desde tiempo inmemorial an tenido estraña devoción acudiendo a hazer allí sus offertas y sacrificios y consultando al demonio en sus dudas y recibiendo dél respuestas. Estos dos peñascos eran piedras de escándalo, de suerte que con la ocasión de ellas caían en muchas idolatrías los indios, y aunque la Justicia seglar¹²¹[169] y eclesiástica¹²²[170] avía puesto muchas vezes la mano para remediar este daño, no se avía hecho nada. Tomó la mano el Padre que predica a los indios y un día, después de averles predicado lo que pareció convenía al propósito y movido los indios a destruir estos diabólicos oratorios, se partió desde la plaça donde avía predicado a los indios, sin entrar en casa, con grande muchedumbre de hombres y mugeres, y por aver llegado un poco tarde no se hizo más que juntar mucha piedra. Otro día se començó a levantar una pared para estorvar la subida del cerro principal, y aviendo trabajado día y medio en ella, estando más de doze indios encima de ella, se vino abajo y rebentando por en medio y se fue sentando poco a poco, y si [f.v.] como sucedió desta manera, cayera por el cimientto, lo pasaran todos muy mal, que parece que el demonio procurava con todas sus fuerças estorvar esta obra. La causa de averse caído la pared fue que con la priessa no se levantó tan de propósito como era menester y como después se hizo. Levantaron allí un altar y capilla muy aderezada y díjose Missa en aquel lugar, desterrando el príncipe del cielo al príncipe de las tinieblas, que tantos años avía estado apoderado de aquel lugar con daño de tantas almas. Dado el fin a esto se volvió el Padre con todos los indios y **entraron con una solemne procesión en el pueblo cantando** la doctrina todo el pueblo, no acababa de dar gracias a Nuestro Señor y alabar a la Compañía, diciendo que ella avía de ser la que se avía de señalar en cosa tan importante, y que quantos gobernadores y juezes avía avido, no lo avían podido acabar.

40. Cuando se hizo la capilla se avía hechado suertes para sacar un santo a quien se dedicase, y cúpole a San Bartholomé, y vínole muy bien por ser particular defensor contra el demonio. Dióse luego traça de hazer su imagen de bulto, como se hizo a lo natural, acudiendo con mucha liberalidad los indios con sus limosnas a ello. Acabóse para la fiesta del mismo Santo¹²³[171] y este día **se llevó en procesión desde una iglesia**¹²⁴[172], sacándole en ombros hasta fuera del pueblo el Padre Rector¹²⁵[173] y los demás Padres de casa, de , de do le tomaron los indios de una cofradía¹²⁶[174]; salieron por otra parte a recibir al Santo los curas de las parrochias, que se avían juntado para el effecto, **con muchos pendones, cera y danças, arcos y**

¹²⁰ “El sitio donde está fundada es en la ladera y faldas de unos cerros por donde viene a ser al áspero [...] a la parte del norte, al pie dél sale un cerrillo agudo que los indios llaman Guaina Potosí, que quiere decir tanto como “hijo mozo dél” [...]; a la parte del sur el cerro rico que se llama Potochí. De una muy hermosa hechura, que parece hecha de mano y muestra ser como un montón de trigo en el color y talle, aunque él, en sí visto y andado, es áspero y desabridísimo y no tiene la hermosura que muestra de lejos; y por esto, o porque a las minas llaman *coya* en lengua de los indios, que quiere decir “reina”, llaman a este cerro por excelencia Reina”. Relaciones II 99, 117. lugar de adoración religiosa, *ib.*, 91.

¹²¹ Además del corregidor y de su teniente, véanse los oficiales reales, en *ib.*, 123.

¹²² Los eclesiásticos de Potosí, en *MPer* [Monumenta Peruana] V 496.

¹²³ El 24 de agosto 1598.

¹²⁴ Había en la Villa 14 Parroquias y las iglesias de los dominicos, franciscanos y mercedarios. *MPer* V 496 (2), 497(8).

¹²⁵ Supra, nota 155. (El 25 de enero de 1598...)

¹²⁶ *MPer* II 813, 860s; III 382(2).

música, subieron el Santo arriba donde estava el altar muy bien compuesto, ubo sermón y Missa con mucho consuelo de todos. Púsose allí un indio muy viejo y muy buen christiano para que conservase lo hecho. (Egaña, 1970:685).¹²⁷



La Puerta del Diablo (Fotografía de la Casa de Moneda, Potosí)

Así narra una segunda versión de la leyenda:

Tenían estos naturales en la quebrada que hoy llaman de San Bartolomé (distante de esta Villa una legua) una gran cueva naturalizada en peña viva, donde un día a la semana **iban como en procesión a adorar** al común enemigo, que las más veces se les aparecía visible. Es memorable esta quebrada (por la cual pasa el camino real de las provincias bajas y ciudades de Lima, Cusco y la otras) por lo que en ella sucedía a los principios de la fundación de esta Villa pues pasando las gentes por allí, repentinamente se juntaban las dos peñas (que son altísimas) y matándolos a todos se tornaba a abrir. Otras veces si pasaban en cabalgaduras, de improviso [éstas] se alborotaban y no paraban hasta hacer pedazos a los hombres con sus corcovos. Otras se levantaba un viento huracán tan espantoso que súbitamente les quitaba la vida, y si no se las quitaba en aquel punto los arrebatava y arrojaba encima de otras peñas que hay en sus contornos. Afirman don Antonio de Acosta, el capitán Pedro Méndez don Juan Pasquier y otros autores que el causador de estos daños era el demonio que habitaba en aquella gran cueva, y añaden que después que se fundó en esta Villa el colegio de la Compañía de Jesús informados los venerables padres de aquesta sagrada y amabilísima religión fueron un día **llevando en procesión** la imagen del apóstol San Bartolomé y colocándola en otra pequeña y natural cueva vecina a la grande, al punto salió de ésta el demonio bramando y haciendo un espantoso ruido se estrelló contra la misma peña, quedando hasta hoy las señales de un color verdinegro. Colocado el santo y puesta una gran cruz en la cueva mayor nunca más se experimentó otra desgracia, y desde entonces tiene esta Villa gran devoción a San Bartolomé y cada año van españoles e indios a celebrar su **fiesta con gran solemnidad**. La cueva donde está el santo es natural y se sube a ella por una escalera (hecha a mano) de piedra, la cual está en medio de un puente que está

¹²⁷ Carta localizada en el Archivo Histórico de la Compañía de Jesús, Roma, Italia: *FG 1488.II,5* (Egaña, 1970).

fabricado sobre el río de la Ribera, que por medio de la quebrada baja su corriente al valle de Tarapaya (Sánchez, et al., 1982:9). [subrayados míos]

Los jesuitas dieron en el blanco.¹²⁸ En la época de su gran establecimiento en la ciudad imperial del Cerro Rico organizaron una procesión hacia el cañón donde señoreaba Ch'utillos . Este hecho contravenía a lo dispuesto por el Concilio III: *Concilium Limense* (1583):

Clericos aut monachos agere in scena, aut mimico quouis ludo, non decet, nisi forte argumentum sit pium, ac religiosum, et abordinario approbatum ad aedificationem populi sed neqz quemeumqz clericum maioribus initiatum personam ludicram in eiusmadi comedijs pronunciare fas est, puicumqz horum utruis fecerit fit eo ipso excommunicatus.¹²⁹

Con San Bartolomé a la cabeza, acompañado por San Ignacio, expurgaron la presencia del “diablo” y colocaron en su lugar al santo al que *en su nombre* se realiza cada año la Fiesta de Ch'utillos.¹³⁰



Carteles de la Fiesta de Ch'utillos, Potosí, 2008, 2009 (Fotografía Alberto Carvajal)

Veamos dos fragmentos actuales en los cuales puede localizarse una cierta continuidad de los eventos descritos en las citas anteriores.

150809

¹²⁸ A mi vez, con ello, dí en el blanco pues el interés que me llevó a Potosí era el localizar los vestigios de lo que fue el encuentro de la música barroca y el mundo andino; música barroca llevada a esos lugares, entre otras órdenes religiosas, por los jesuitas como ocurriera también en el oriente del país.

¹²⁹ “Clérigos y monjes...”

¹³⁰ Es notable que dicha fiesta hoy en día no lleva el nombre del santo sino de Ch'utillos (Cf. cartel *supra*. del 2008).

El ambiente cambió radicalmente, de ese desierto a medio día del 12 de agosto, ahora era un mar de gente. Entré hasta donde estaba una mujer que anotaba los deseos de la gente a la vez que daban una cooperación, la gente que organizó gran parte de la caravana fue de Kolping.¹³¹ Lo más impresionante fue que al fondo de la iglesia a mano derecha había un escalón [por donde se podía bajar a]¹³² y un cuartito con velas y gente viendo hacia el fondo. Entro y había una segunda (primera, ¿la original?) imagen de San Bartolomé. La gente estaba coqueando, mujeres adultas, jóvenes, hombres, todos acullicando¹³³ y encendiendo velas cuya luz era la única del recinto cerrado y oscuro y gris y gobernado por el santo (Ch'utillos?). Salí, y afuera también la gente coqueaba, habían mujeres que repartían coca, también me tocó un poco (Diario de Campo, 2009).

230809

La gente que había, no muy llena como la vez pasada,¹³⁴ pero sí más llena la parte subterránea, no era la misma, ya no eran más de Kolping, eran de Potosí, o de lugares cercanos, pero más cholitas,¹³⁵ y también señoras y jóvenes, pero ninguno conocido, o al menos no reconocí a nadie que estuvo la vez anterior. La placita se empezaba a llenar de puestos. Había grupos de música de todo tipo, en particular, de viento: desde las tarkeadas¹³⁶ hasta trompetas de bandas. En fin, entré a quedarme un rato en el subterráneo, hacía menos frío por las velas y la gente. Cada grupo, cada familia, entraba con sus velas a encenderlas y fumar y coquear mientras se consumían. Velaban. Literal (Diario de Campo, 2009).

Con lo anterior estamos en condiciones de plantear que la fiesta a la que asistimos no es otra cosa que la puesta en un hilo de continuidad de lo que fue la gran procesión y la ejecución de instrumentos aerófonos que a su vez se apoyaron -de ahí suponemos el éxito-, en la tradición prehispánica descrita por el texto citado líneas atrás “tenían estos naturales en la quebrada que hoy llaman de San Bartolomé (distante de esta Villa una legua) una gran cueva naturalizada en peña viva, donde un día a la semana iban como en *procesión a adorar* (cursivas mías) al común enemigo, que las más veces se les aparecía visible”.

Conviene precisar que esta adoración formaba parte, como ya se anotó antes, de un

¹³¹ Una organización religiosa alemana que tiene varios establecimientos en Sudamérica.

¹³² Corchete de corrección de estilo. Mantenemos también el anterior que fue cuando se escribió el Diario de Campo.

¹³³ Verbo quechua castellanizado del acto de colocar las hojas de coca en la cavidad de una de las mejillas. (Cf. *infra*, n. 42).

¹³⁴ Diario de Campo, 15/08/09

¹³⁵ Mujeres cuya vestimenta se supone típica de la región, aunque no son otra cosa que una réplica de los vestidos de la colonia que aún mantienen una gran presencia en la indumentaria de los habitantes de pueblos y comunidades de esta zona y de los valles de Bolivia.

¹³⁶ Cf. *infra*, n. 50.

sistema ritual (Rappaport, 2001)¹³⁷ que incorporaba de una manera estructural al paisaje:¹³⁸ “Cantumarca,¹³⁹ la Cueva del Diablo y la laguna de Tarapaya, forman el circuito natural de las tres regiones precolombinas del máximo interés potosino”.¹⁴⁰ Circuito al que conviene integrar al Cerro Rico de Potosí, pues la Puerta del Diablo no es más que la puerta de la mina y en cada mina/socavón/cueva, los mineros tienen un altar dedicado al “tío” de la mina.

3.3.1.1 El canto del minero

En la Isla Incahuasi, que queda en el centro del salar de Uyuni,¹⁴¹ me dijo un músico que el “tío” es una derivación de Ch’utillo => chutú => tíyu => (más una adaptación castellana) “tío”.¹⁴² Los tres elementos de la ofrenda al “tío”, sobre todo de agradecimiento, son: el cigarro (humo), la coca (fortaleza¹⁴³), y el alcohol o singani¹⁴⁴ (antes, en la época prehispánica, era una bebida de maíz fermentado: la chicha) con el que *se honra*, dejando caer el primer trago a la tierra, a la Pachamama, la diosa de la tierra. Cada minero que entra a la mina pide permiso y agradece al “tío”; es éste el que muestra la veta y, la forma de extracción está orientada por el respeto a la veta, por lo tanto, se extrae lo que está a su alrededor, de otra manera, al día siguiente, el mineral ya no está más. La mina no garantiza nada, así, conviene una extracción donde no se demuestre la ambición de poseer al metal, a la veta, sino de respeto al mineral y a la Pachamama. Me dijo un minero¹⁴⁵ que el tío de la mina es el padre y la Pachamama, la madre, el minero se hace hombre en tanto se deja

¹³⁷ *la ejecución de secuencias de actos formales no completamente codificados por quienes los ejecutan* (Rappaport, 2001:56).

¹³⁸ El ritual, señala el autor citado, es un regulador: *...contribuye a que perduren las comunidades bioéticas en sus territorios, redistribuye la tierra entre las gentes y a la gente por las tierras y limita la frecuencia de las luchas...* (Rappaport, 2001:192).

¹³⁹ *Hoy me dijo el Prof. David Cortez que en una plaza de Cantumarca se ha erigido un monumento a Chaqui Catari, el curaca del que habla Arsan* (1965:38) (Diario de Campo, 26/08/09) (Cf. *infra*, p. 71).

¹⁴⁰ Paredes Candía, 1980:86.

¹⁴¹ Salar que pertenece a la misma zona altiplánica y se localiza en el Departamento de Potosí. Cf. *infra*. n. 52.

¹⁴² Diario de Campo, 18/08/09

¹⁴³ También se otorga a la coca la virtud de contrarrestar el *mal de altura*, malestar causado por la falta de aire, de oxígeno, dada la altura de la zona con respecto al nivel del mar. Cf. *supra*, n. 32. Otra de las virtudes es que *tirando las hojas* por el yatiri/chaman, se puede *leer* la suerte.

¹⁴⁴ Una bebida destilada de uva *moscatel*.

¹⁴⁵ Diario de Campo, 13/08/09

orientar por el “tío” -por eso se le agradece-, hacia la veta en el interior de la mina/cueva. El ritual consiste en un diálogo con el “tío”, el señor de la cueva, con el dador, con el guardián, con el que forja hombres.¹⁴⁶ El diálogo entre los mineros y el tío, podemos considerarlo como una versión más del *canto* que aquí nos propusimos estudiar.

los indios desde tiempo inmemorial han tenido extraña devoción, acudiendo a hacer allí sus ofertas y sacrificios y consultando al demonio en sus dudas y recibiendo de él respuestas.

El éxito del desplazamiento de Ch’utillo por San Bartolomé en la procesión jesuítica, se sirve de eventos recuperados de la resistencia indígena en la época colonial. En Cantumarca tuvo lugar la primera resistencia en relación a la extracción de la plata; es Chaqui Katari¹⁴⁷ quien se rebelará contra los españoles.



Monumento a Chaqui Katari, Cantumarca, Potosí (Fotografía Alberto Carvajal)

Chaqui Catari (que quiere decir: pie de víbora) le dijo a Hualca, el que avisó de la riqueza del cerro a los españoles:

Decid a esos enemigos nuestros, ladrones de oro y plata, barbudos sin palabra, que si hubiéramos sabido que era gente sin piedad y que no cumplen los tratos, desde que supimos que estaban en el Porco [localidad a 50 Km. de Potosí, donde se asientan las primeras minas prehispánicas y posteriormente, coloniales] les hubiéramos hecho guerra, y echándolos de ahí no les permitiéramos entrar donde estábamos ni sacar la plata del Potocsi [voz aymara que quiere decir *explosión*]. Decidles que por entender que siendo viracochas eran buenos y de mejores costumbres que nosotros, por eso les servimos aquel poco tiempo, y todos ellos nos prometieron vivir juntos y gozar la plata del Cerro, pero ya sabemos que es gente que no sabe cumplir lo que promete. Y decidles que al mal hombre Hualca, lo ha de castigar el gran Pachacámac, porque les ha descubierto el **Potocsi**, que a ninguno de nuestros ingas se lo dio; y que si quieren paz y no guerra se vayan de aquí y nos

¹⁴⁶ Los mineros se inician a los 16-18 años en promedio.

¹⁴⁷ (Cf. *supra*, n. 38).

entreguen a Hualca para castigarlo en nombre del Pachacámac, por haber faltado a la orden que nos dio a todos de que no sacásemos la plata del Cerro, cuando se oyó *el estruendo*, y así que nos lo envíe porque tiene muy enojado al Pachacámac (Arzans, 1965:39) [subarayado mío]

Una zaga de lo anterior es la procesión de la que da cuenta Arriaga (Egaña, 1970). De tal manera que, por un lado, la procesión, el *performance colectivo* y, por otro e imbricado con el anterior, el *canto* (y ahora podríamos incluir al diálogo, en tanto canto *recitativo*, canto hacedor de hombres, entre el minero y el “tío” de la mina), muestran su relación orgánica con la tierra/pachamama y su defensa y, con el diálogo/canto del dios de la cueva mineral.

Los jesuitas arrancan al performance/procesión de su relación geo-simbólico-política y, a lo sonoro/canto del ritual morfologizante del socavón, para insertarlos en una lógica construida por la violencia, el sometimiento y esclavitud, que fueron, de manera paradójica, inmensamente performativos y sonoros.

Estos escenarios mantienen un punto de continuidad/revelación en la actualidad tanto en la Fiesta de Ch’utillos, como en la extracción de mineral y uno más, en la siembra.¹⁴⁸ Actos colectivos en los que no deja de advertirse el *estruendo*: que podríamos ubicar en el campo de su causa/agencia social. Así el performance sónico y los movimientos sociales extraen su fuerza, dadas ciertas condiciones, del mismo campo primario de donde lo hace también el paisaje: del estruendo con el que se manifiesta la tierra al revelar –y el nombre onomatopéyico, inmensamente sonoro; *Potocsi*, parece confirmarlo- sus riquezas minerales. Estos hechos construyen continuidades/discontinuidades sostenidas, podemos decir por el momento, en la ejecución sónica tanto en la Fiesta de Ch’utillos, particularmente en el poblado de La Puerta, como de manera cotidiana, en el socavón, en la vida, hacedora de hombres, de los mineros.

Apoyados en un trabajo de Dell Hymes (2002:57),¹⁴⁹ consideramos que el *canto* (el diálogo/performance del minero con el “tío” del socavón), que las *voces* destacadas por

¹⁴⁸ El ritual de la Pachamama al que se le dedica todo un mes (agosto), como la siembra (minka, en aymara), son actos festivo-sonoros en los que la comunidad participa en cada parcela individual: *el trabajo es colectivo, el beneficio es individual*, apuntaba Miguel Cárdenas. Cf. *infra* p. 76.

¹⁴⁹ *Entre los maoríes de Nueva Zelanda, la música instrumental es parte de la canción y, en definitiva, ambas se conciben como habla.*

Lohamann y el Inca Garcilaso guardan una relación con las *voces*¹⁵⁰ de los instrumentos aerófonos¹⁵¹, he ahí las *voces* andinas.

La continuidad/discontinuidad del *canto* en esta zona altiplánica es, por lo tanto, la punta de iceberg que nos señala la presencia de un sistema ecológico precolombino, presimbólico con eficacia política, esto es, los cimientos de una cosmovisión.

3.3.1.2 La música: política/cohesión/cultura

01/09/09

Mi encuentro con Román Cueto, un estudioso de las organizaciones indígenas ...quien me presentó con Miguel Cárdenas¹⁵², en ese momento llegó un hombre, el Mallku¹⁵³ de Yura¹⁵⁴ del 2002: Pedro Arias Laredo, que además es músico. (...) Miguel Cárdenas se mostró muy amable y entusiasta con el encuentro. En realidad él entrevistó al Mallku y otro compa que estaba en la misma oficina. Fue una entrevista que duró más de una hora (Diario de Campo, 01/09/09).

En esta reunión me hicieron ver, que el canto, la música, forma parte de un sistema de cuatro elementos: la religión, la fiesta (organizada fundamentalmente por los músicos, “todos somos músicos” exclamaría el Mallku de Yura), la organización social (donde las relaciones entre los hombres es una más entre las relaciones entre las montañas, la vegetación, lo animales¹⁵⁵) y la producción y comercialización agrícola.

¹⁵⁰ La clasificación actual en cuanto a la tesitura del sonido que emiten se dividen cual las voces humanas: tenor, barítono: tuba tenor, tuba barítono.

¹⁵¹ Gerard (2009:130), señala al poblado Uru-Aymará de Pampa Aullagas, Oruro, Bolivia a 300 Km. de Potosí, como la cuna de un instrumento aerófono con batimiento: la tarka (Cf. *supra*, p. 69).

¹⁵² Sociólogo e indianista potosino.

¹⁵³ Máxima jerarquía en las comunidades andinas.

¹⁵⁴ Una comunidad compleja que reúne a cuatro comunidades cercanas al salar de Uyuni (Cf. *supra*, n. 40). Lugar de reunión en la época prehispánica, por lo que me refirió Miguel Cárdenas. Se congregaban las comunidades que llegaban desde Colombia y el norte de Argentina.

¹⁵⁵ Cf. *supra*, n. 8.

3.3.2 El canto andino o así, sabe como a limón

El testimonio otorgado por el Mallku de Yura, coloca a la música como una agencia más en la vida actual de su comunidad tal como ocurriera en la época prehispánica. Este punto nos remite a la conclusión del estudio organológico y acústico¹⁵⁶ de Gerard, en la que destaca la evidencia relacional de la estética andina actual con el comportamiento acústico de instrumentos prehispánicos:

...una correlación entre el comportamiento acústico de las tropas étnicas modernas¹⁵⁷ y de muchos instrumentos prehispánicos, principalmente con la presencia de la pulsación o fluctuación periódica de la intensidad del sonido ya sea mediante el batimiento (que da dureza al acorde), ya sea por sonidos multifónicos que incluyen redoble, los mismos que son producidos por un concepto dual: dos tubos ligeramente desiguales en paralelo o dos tubos ligeramente desiguales empalmados, simbolizados en la palabra quechua-aymara tara (doble) (2009:141).

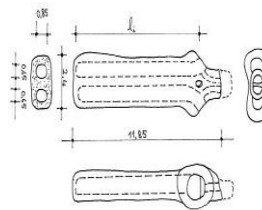


Figura 1
Los dos silbatos dobles¹⁵⁸ del Museo Taki del Cusco. Foto: Arnaud Gerard.

Esquema aproximado del doble silbato mayor.

Ondulación que compara Gerard con el elemento ondulante presente en los tejidos de una zona cercana a Potosí.



Figura 2

Línea ondulada en un trenzado (cinta tejida) de la cultura Tarabuco (Chuquisaca, Bolivia).

A esta evidencia relacional conviene agregar tres puntos más:

Primero. En un trabajo etnográfico que hizo Borrás (1998:41-42), señala lo siguiente al momento de preguntar por esa particular ondulación acústica:

¹⁵⁶ Basado en el encuentro de dos silbatos de sonido ondulante de cerámica, cuya antigüedad, propone Gerard, es de al menos 2,000 años. Sonido doble con el que me recibió este país a mi llegada (Cf. n.14 II Cap.).

¹⁵⁷ Referidas en uno de los fragmentos del Diario de Campo en Bolivia como *tarkeada*, un colectivo de músicos ejecutando a la vez que danzando, la tarka. Cf. *infra*. n. 50 y *supra*, p.72.

¹⁵⁸ Desde un principio los dos silbatos venían juntos e incluso el arqueólogo Milano Trejo indica que, probablemente, los dos fueron construidos por un mismo artesano, de tal manera que parece que estos silbatos formaban un par (Gerard, 2009:140). Dato que perfila la hipótesis de su ejecución (performance) colectivo.

Estos instrumentos tañen la misma melodía en el seno del grupo, pero esta pequeña diferencia en su construcción va a colocar la melodía de estos instrumentos muy ligeramente por encima de la ‘voz media’ y provocar así lo que se llama en acústica un efecto de batimiento, es decir, una ligera disonancia. Los artesanos dan a esta organización particular el nombre de alto kunka / bajo kunka que puede traducirse por voz alta / voz baja. Uno de los walateños a quien preguntaba por qué se cortaban ciertas tropas de esta manera me decía ‘así sabe como a limón’, lo que parecía ser a mi modo de ver una gran cualidad estética.

Segundo. Gerard relata que al tocar unas sik’us que construyó para unos músicos urbanos, músicos comunarios, recibió un comentario rotundo:

En mi taller experimental de fabricación de aerófonos, un día construí una tropa de sik’us afinados a la escala temperada y precisamente igualados entre sí, a la manera occidental o mestiza, a solicitud de un conjunto folklórico urbano. Pero pasaron los días, las semanas y los meses y los clientes no vinieron a recoger su pedido, así que decidí poner esta tropa de sik’us urbanos a la venta. Un día de estos, se aproximó un grupo de comunarios que parecían ser de algún pueblo cercano a la ciudad de Potosí y solicitaron poder probar dicha tropa de instrumentos. Tocaron y tocaron largo rato, luego devolvieron los instrumentos sin pedir precio ni nada más y se fueron. Antes de esto les pregunté que les parecían los sik’us y me respondieron: ‘Están bien, pero están q’aymas’.¹⁵⁹ Este comentario también me hizo pensar mucho (Gerard 1999: 159).

Tercero. En la entrevista ya citada con Gerard, me confesó que al tocar una tarka¹⁶⁰ en un grupo de comunarios, entre ellos, se dio cuenta que nunca podrá tocar igual y no por falta de técnica ni pericia, sino porque ejecutan matices y alteraciones tan finas e insospechables e incluso inaudibles para él si no hubiere tocado con ellos:

Entonces, hablando de las tarkas y de su experiencia tocándola, me confesó, que nunca tocará la tarka como tocan los originarios. Que tocando con ellos, al estar en el conjunto, ahí en el corazón de los sonidos de este instrumento, se dio cuenta de las modificaciones que hacen, de los adornos, de la improvisación, de la fineza infinita de cómo modulan la emisión de aire, del movimiento al bailar, del acompañamiento con la caja, de la coreografía, de lo que consiguen al tocar.... Así que después de dos horas me dijo aquello que es mi hipótesis, que el barroco dio, o bien, consolidó la técnica de ejecución, del performance musical: como tú decías, en el momento de tocar están con sus adornos, una nota que podría escucharse plana, en realidad tiene modulaciones y eso se escucha estando con ellos, tocando con ellos (Diario de Campo, 280809).

¹⁵⁹ Voz quechua que significa insípido, falto de sabor (Lara, 1971:227).

¹⁶⁰ Cf. *supra*, n. 50.

3.4 Conclusión

Rappaport (2001) señala que un problema recurrente en la arqueología y en particular en la arqueología andina se encuentra en la definición de *ritual*, su registro y su interpretación. Lo anterior ocurre básicamente por trabajar con materiales “mudos”.

El caminar por la región nos permitió incorporar precisamente el material de su *campo sonoro* y con él la estructura textil/cordillera de lo social; los cuerpos/instrumentos aerófonos en una danza cuyo performance parece haber logrado atravesar épocas, o bien sostenerse en un tiempo, digamos así, andino/agreste en *espera de un presente* (Benjamin) como algo transmitido no por las generaciones sucesivas sino a las generaciones en su relación con el espacio, con el paisaje, con el territorio, con la tierra y el socavón. He aquí el punto de una posible ruptura/continuidad. Los *instrumentos musicales*, que después de este recorrido, podemos decir, son los cuerpos andinos y sus *movimientos/ejecución*, nos aportan una dimensión que puede permitirnos localizar los vectores tanto sociales (entendido en su relación extensa¹⁶¹): el armado corporal/instrumental es profundamente colectivo; como rituales:¹⁶²

...contribuye a que perduren las comunidades bioéticas en sus territorios, redistribuye la tierra entre las gentes y a la gente por las tierras y limita la frecuencia de las luchas...¹⁶³

El *sonido ondulante* producido por los instrumentos citados no sólo muestra una estética musical, como definen los autores consultados, en tanto estética andina, sino una estética/eco, el viento que anuncia una y otra vez en su silencio/sonido del material, del metal, del que está hecho: el sonido es la veta y su ondulación, la posibilidad de su extracción (*la forma de extracción está orientada por el respeto a la veta, por lo tanto, se extrae lo que está a su alrededor*).

Estos tres elementos nos acercan a una perspectiva no sólo de lo que fue el universo aymara, sino de lo que no deja de insistir. Aquello definido por su opuesto: el sabor *q'ayma*; el *así sabe como a limón* y la *fineza infinita* no son sólo características de un cierto decorado sónico, son, el viento que dibuja la silueta de la cordillera, el impulso a la

¹⁶¹ Cf. *supra*, n. 8.

¹⁶² Cf. *supra*, n. 7.

¹⁶³ Cf. *supra*, n. 37.

resistencia/defensa/marcha/movimiento/danza de sus habitantes que se sostienen en sus *creencias* cuya materialidad simbólica y política están sostenidas por lo primario sonoro, con la materialidad del subsuelo que se avistó en el *estruendo* del “Potocsi”, cuya riqueza mineral fue *explotada* en las épocas coloniales y, con la actual riqueza del salar de Uyuni. El canto de plata del socavón, el canto recio de las marchas de los mineros y el color de sus lagunas; un sonido así, no hace otra cosa que constatar ser agencia de lo que fue y continúa siendo: la incorporación dinámica de estos elementos en los cuales se construyeron las comunidades pasadas y presentes tan tejidas a la tierra, al territorio y a sus riquezas. Ya Gerard adelantaba una posible relación del carácter ondulante del sonido *tara* con los tejidos de la zona; (Cfr. *supra* Figura 2) podríamos decir que ese elemento ondulante también está presente y de manera radical, en la silueta del paisaje, de los cerros, de la cordillera, ¹⁶⁴ de ese encuentro de dos mundos *arriba – abajo*.¹⁶⁵



Laguna verde, Potosí (Fotografía Alberto Carvajal)

Así, podemos ubicar además de los instrumentos/cuerpo colectivo/asamblea-ensamble, la *fineza infinita* de la ejecución/performance/danza/devenir. Cabe decir aquí, que cuando las festividades se realizan en las comunidades, todos participan, todos son ejecutantes (Diario de Campo, 01/09/09).¹⁶⁶

¹⁶⁴ Arnaud Gerard (Diario de Campo, 28/08/09), me confesaba el efecto de ‘arriba-abajo’ (de la juntura de dos mundos) que experimentó en una zona lacustre (Lago Poopó, Oruro, Bolivia) que por un momento trastocó su percepción y orientación.

¹⁶⁵ Elemento que también está presente en el mundo mesoamericano cuya constatación, entre otros datos, fue la construcción de aljibes en la cercanía de los sitios arqueológicos (Daneels, 2009).

¹⁶⁶ Cf. *supra*, p. 76.



Foto de Arnaud Gerard (2009) Pampa Aullagas, Oruro, Bolivia

Por lo anterior estamos en condiciones de decir que lo que hubo de haber sido el encuentro sonoro¹⁶⁷ de las *voces* andinas y su performance, con la música barroca y la procesión, no culminó en un sincretismo,¹⁶⁸ sino en un diálogo que se desarrolló, de manera paradójica, en un horizonte de violencia. Es conveniente destacar este punto: la música barroca que llega con los colonizadores trae consigo un estilo de ejecución, de *performance*: la improvisación. En consecuencia, ocurrió un diálogo -inadvertido quizás por los jesuitas-, expuesto a la vista y oídos de los habitantes originarios aymaras, entre el *sonido ondulante*, fruto de una ejecución de *fineza infinita* y la *improvisación* (del barroco) que denota una elevada formación musical.

El encuentro dialogal en un marco de violencia, logró preservar *espacios paralelos*: por una parte, el espacio subterráneo/socavón contiguo a la iglesia -mostrado por el *estruendo*, fabricado por el *estruendo*, ahora, de una dinamita-, y la iglesia propiamente dicha; el altar dedicado al *tío* en las minas y las minas modernas donde los mineros mantienen un espacio dedicado al *tío*; los instrumentos aerófonos no *q'aymas*, es decir, los que producen sonido *tara* y los construidos con la afinación e igualación justa; los dos días en la Fiesta de Ch'utillos (uno dedicado a la música indígena, en el cual puede escucharse el sonido *tara* y, el segundo, donde la música barroca se muestra en un evidente sincretismo), etc. Diálogo que fue registrado por la comunidad como aquél que ocurrió una noche en Santa Rosa Taraco: la conversación/estruendo colectivo y el canto de una mujer

¹⁶⁷ Preferimos el concepto de *lo sonoro* que nos parece más adecuado a los resultados de nuestro trabajo, que el concepto de *musical*.

¹⁶⁸ En la fiesta de Ch'utillos, que se celebra en Potosí, se dedica, como en ninguna otra fiesta en Bolivia, un día para los grupos de las comunidades con la ejecución de la llamada música tradicional que fundamentalmente está basada en instrumentos aerófonos y el acompañamiento de membranófonos. El segundo día de dicha fiesta está dedicada a las bandas y bailarines estilizados, donde podría advertirse un sincretismo.

como fondo/melodía de la escena. Diálogo entre la capacidad performativa (Lohamann y Garcilaso) de los músicos prehispánicos y, por otra, la improvisación de la música barroca que también destaca la competencia ejecutora afinada.¹⁶⁹

Podríamos también decir, para terminar, que esta situación dialogal pudo también haber sido, indiferente, vale decir, que caminaron en paralelo sin tener ningún contacto, o bien, cuyo contacto no produjo influencia sino resistencia. Una reserva sonora suspendida en los tiempos a la espera de ser llenada de presente. Más aún, si consideramos una arista de la influencia, incluso la que da vida al sincretismo, podemos otorgar a este complejo campo sonoro: *tara*-barroco, la posibilidad de una intervención mutua y quizás inadvertida que lo que hizo fue potenciar las singularidades. Ambas sufrieron rupturas y respiraron continuidades en el tiempo del viento andino. Resulta entonces revelador haber localizado un elemento que transitó por las épocas y aún lo hace en la actual polarización este-oeste, blancos-indios, en el horizonte social y político de Bolivia. Un elemento coral, aerófono, tejido en paralelo con el canto/estruendo del territorio: *Territorio y Dignidad* son los significantes que enarbolan las marchas que desenlazaron en la actual situación política de la región. Dar lugar a este hecho que no sólo es ancestral sino estructural, primario y por ello, presimbólico, descubierto desde lo que fue la época colonial en la zona andina, permitiría no sólo localizar un trazo identitario que parece empujar la historia hacia la construcción/reconocimiento de naciones regionales que en su oposición al Estado podrían ellas mismas, en un estruendo mayor, crear quizás, uno indígena. He ahí un hilo que hace continuidad como los ríos sonoros que van del Altiplano al Amazonas y rebelan en su canto, en la superficie sónica aquello de lo que están hechos y que desde una escucha musical no puede advertirse sino en la confesión de un imposible: *...que nunca tocará la tarka como tocan los originarios...* Imposible que rebela una realidad inexpugnable; he ahí la veta política de los sonidos del viento: queda convocada la agencia política del canto/testimonio de lo que fue y es la violencia del desplazamiento de sus territorios que no se resuelve con el tema de la discriminación/incorporación, sino justamente con el retorno de lo que fue el eje de las organizaciones comunales, el ayllu, la tenencia colectiva de la tierra.

¹⁶⁹ Cf. Pérez Bocanegra (2008)

El canto andino sería pues, como en la noche de Santa Rosa Taraco, un espacio sonoro que permitiría destacar una estética radicalmente material/corporal, de una política material. Una profundidad cuya raíz/rizoma se hace mineral/cordillera, un paisaje del diálogo que no fue, de la pugna cotidiana, de la tradición de la lucha social, donde los sonidos de los pasos *finos* singulares y colectivos, de la danza comunal que, ahora podemos decir simplemente, parece que sólo *así, sabe como a limón*.

Consideraciones finales

...los sonidos del viento...los sonidos de la tierra

Es muy largo su trayecto que es caminar, lo que usted, este... como no?... como rescatador de las tradiciones como llevan, no? es muy largo porque yo sé muy bien yo he caminado también no, como cacique y... porque es difícil, tiene que expresarse a los ecos lo que uno lleva, no? (Diario de Campo (audio), 9:09-9:49 25/07/09 Santa Ana, Cacique Angel Parabay, comunidad San Fermín, Santa Ana, Santa Cruz, Bolivia)

El presente trabajo si de algo da cuenta es de la inmersión de un cuerpo en dos campos sónicos. La escena de Santa Rosa Taraco, cuya plasticidad aún queda -fino troquel mediante- en la retina y, sobre todo, en la conmoción corporal que los dos planos sonoros convocaron; ha iluminado a lo largo de la práctica de campo y por ello es el crisol de estas líneas finales.

Doble inaugural cuyo despliegue permitió dar lugar a más de dos superficies. Doble no *q'aima* que por una parte, propició un textil/trabajo/tesis/letra y, por otra, parece anunciar/sostener otros tiempos para los habitantes de ahora y de antaño¹⁷⁰ de estas regiones, reserva humana hecha de metal/río/montaña/socavón/danza/viento/selva/animales/árboles.

Tiempos de hacer otras formas de organización social, ni nuevas ni viejas, simplemente, otras; otras formas de encarar la relación/no relación-sexual/social, otras vías de crianza, educación, trabajo y distribución de la riqueza. Otras formas posibles de extracción/uso de los recursos naturales cuya organización no esté ordenada por transnacionales y capitales volátiles, sino, y sin descartar su participación, por relaciones sociales extendidas donde estén incorporados otros sujetos/agencia, dada su participación aunque inadvertida, pero, en ocasiones, determinante, en el devenir de la acción colectiva, social.

Inmersión radicalmente colectiva. La escena antes mencionada no solo albergaba un cuerpo, o bien, se trataba de un cuerpo colectivo; de ahí la conmoción, es decir, por un

¹⁷⁰ Un antaño que no termina y un ahora que retumba: *Y no es de maravillar que se mezclasen yerros graves, pues en los más estirados de los legisladores y filósofos se hallan, aunque entren Lucurgo y Platón en ellos. Y en las más sabias repúblicas, como fueron la romana y la ateniense, vemos ignorancias dignas de risa, que cierto que si las repúblicas de los mejicanos y de los Incas se refiriesen en tiempo de romanos o griegos fueran sus leyes y gobierno estimado. Mas como sin saber nada de esto entramos por la espada sin oírles ni entenderles, no nos parece que merecen reputación las cosas de los indios, sino como de caza habida en el monte y traída para nuestro servicio y antojo (Garcilaso, 1829:81).*

momento formé parte de la escena y, por otro, eso ocurrió al día siguiente, cuando la escena ya no estaba más, así, devino una distancia que perfiló una pregunta *leit motiv* de este texto y tres años de vida.

Las siguientes escenas mostraron esta estructura: cuerpos/instrumentos-de-viento que habitan estas dos regiones. El performance sónico en el que están inmersos, hace/convoca/inaugura/obliga que su propia acción colectiva, su propio performance abrevie y confluya de y a, este campo, de tal manera que parece otorgar sentido a cada uno de los singulares movimientos, los teje, y llegado el momento los muestra/explota/grita/canta/marcha.

* * *

¿Podrá el contexto sónico y performativo actual reseñar/enseñar lo que fue el contacto y las dos épocas coloniales en el Altiplano (cultura aymara) y en el oriente (cultura chiquitana) bolivianos?

Esta fue la interrogante que nos llevó a caminar regiones y, que nos permitió localizar en cada una de ellas, una diferencia de matiz de la voracidad colonial y su reedición en la época independentista, así como también un hilo de similitud en las prácticas performativas sónicas contemporáneas.

En este caminar por las dos regiones bolivianas, lejanas e imponentes, se derrumbaron varios esquemas preconcebidos. Por ejemplo, el que inventa el documental del Festival de Música Renacentista y Barroca en su VI edición. No hay en la Chiquitanía una inquietud y un movimiento comunitario generado por el *hallazgo* de las partituras de la época misional, que muestre un renacer del barroco americano. Tampoco se logra evidenciar un desenlace del asimétrico encuentro de dos culturas en un sincretismo. No hay una síntesis de estos eventos, sino continuidades/rupturas a través de las épocas, de los *ecos* amazónicos, del *viento* andino.

En el Oriente, bien decía el alcalde de Urubichá, *lo musical lo traen de nacimiento*. No hay ningún motivo para que la expresión sonora, desde la voz hasta la interpretación de algún instrumento, sea obstaculizada. *Todos somos músicos*, decía Pedro Arias el ex curaca de Yura, Potosí. Hagamos una distinción. No es lo mismo decir que todos podemos hacer/producir música a decir, que seamos músicos. Éste es el punto que no deja de

mostrarse una y otra vez en este caminar. El ser musical conforma los cuerpos, podríamos ampliar -apoyados en los resultados de este trabajo- y decir, lo sonoro, los/nos conmociona, los/nos mueve, los/nos impulsa.

Los instrumentos que fueron traídos por los evangelizadores y las composiciones unas traídas y otras escritas en las reducciones, no fueron sino caballos para transportar la manifestación musical barroca del Amazonas. Esto es lo que podemos escuchar cuando don Juanuario toca el violín y canta el *Dulce Jesús Mío*; es la selva que se manifiesta en la letra cantada por una voz de palmera, son los ríos que se ponen a realizar la suerte del equilibrio en las cuerdas del violín. Es la voz precisa, afinada de Adelina que puede transitar de una música a otra y cubrir la exigencia disciplinaria/occidental de una voz bien colocada y a la vez mostrar su inequívoca arista de ser agencia ama(s)ónica. Es Eduardo, Lizardo, Héctor y cada uno de los músicos niños, jóvenes que se adscriben en el fluir de la veta del Amazonas, en el performance sonoro. Así, esta materia sónica, si bien fue utilizada por los jesuitas, ellos –los nativos, los originarios- a su vez, utilizaron un significante que les fue impuesto: *encuentro respetuoso*. Este respeto por una religión les permitió sobrevivir, resistir a la embestida terrateniente que sobrevino en la región oriental luego de la expulsión de los jesuitas. Ellos celebraban las misas y demás actos religiosos católicos. A la violencia colonial que señala García Canclini (1990:14) conviene aderezarle el acto *amoroso*¹⁷¹ que fue, acto de una (f)erocidad monumental posibilitada gracias a la incorporación sonora de la culpa y el perdón. Proceso que no deja de ocurrir, proceso en suspenso en un campo sónico y performativo, proceso que no deja de conformar cuerpos y sus actos/movimientos. He aquí una escena más cuya imagen pregnante atraviesa las épocas y se constituye a la vez en su atravesamiento, en un elemento identitario que puede permitir un cierto ocultamiento/develamiento del (i)*respetuoso encuentro*, de la guerra que fue, de la imposición/reducción que resultó.

En el Occidente, una vez allanada la extracción del mineral argentino del cerro rico de Potosí, devenía la compañía en Estado Jesuítico. En esta violenta realidad, las voces andinas no se abandonaban al viento, lo abonaban. Este era el vehículo que traía los sonidos

¹⁷¹ Eduardo Nicol en su Seminario de Metafísica (20/02/87), decía rotundo: *...lo que trajeron los evangelizadores era un dios que amaba, un dios que perdonaba.*

de la cordillera, de los lagos, de la paja brava. El viento. Los instrumentos aerófonos se asemejan al cuerpo humano. Viven, suenan si se les imprime aliento, si respiran. El viento arranca nuestra voz. Ésta es puesta en el viento. Somos la voz de otras voces cuyo aliento nos impulsa. El sonido *tara* es la evidencia de este hablar siendo hablado y, sin hablar. Hablar doble, cantar como el viento, al viento. Los *pinkillos* son las voces del viento, es el canto andino, el canto aymara localizado por los jesuitas.

Imposición – explotación: los significantes de una (f)eroz conquista.

...los ecos que traemos y así sabe como a limón

Los sonidos del viento no son otra cosa que la audición de una estética amazónica metamorfósica y la *fineza infinita* andina: un puente sonoro, o mejor aún, un río que canta desde la cordillera al Amazonas. La continuidad/discontinuidad sónica y performativa en este caminar se nos debeló a dos pistas: el Amazonas chiquitano y el Altiplano aymara.

Los *ecos que saben como a limón* y las naciones indígenas: Una obra coral a varias voces.

Podemos concluir que el barroco traído por los jesuitas, tanto en el Oriente como en el Occidente, se encontró con las prácticas sónicas ya existentes. Con un barroco de inmenso *eco*, el amazónico. Y con una *fineza infinita* que convoca el sonido del viento que se descuelga de la cordillera andina.

Podríamos decir que la improvisación del barroco fue localizada por los originarios, en tanto territorio, digamos así, común, compartido con sus prácticas.

La práctica musical *nativa* guarda una relación con al paisaje, con la situación social: el entorno es incorporado al acto musical, o bien, dadas ciertas condiciones, la música organiza al acto social, lo propicia.

El barroco mediante la improvisación coloca al acto creativo en el preciso momento de la ejecución sonora; se trata de la habilidad del músico de incorporar en el instante de la ejecución ciertos elementos del entorno, o bien, de dejar que esos elementos, fluyan y se inunde el acto sonoro de un presente ampliado, digamos así, de un presente social y, por ende, la posibilidad primaria –presimbólica– de su transmisión/inauguración. Esta es la experiencia de un Bach, de un Mozart, de un Beethoven... esos grandes improvisadores.

Esta habilidad/fluidez interpretativa y creativa/inaugural en el momento de la ejecución, son las virtudes del barroco, es decir, del barroco ya existente en el Amazonas, éste es radicalmente social.

La tibieza...

Así, llegamos a la tibieza de nuestra hipótesis. Si hay una apropiación del barroco es porque éste ya estaba en la estructura misma del campo sónico/corporal, de la música llamada nativa: la incorporación/inauguración de los elementos del entorno, tanto natural, social y político.

Lo que encontramos, entonces, es un diálogo de las formas musicales y de los actos performativos.

Por lo tanto, es posible destacar, en este inadvertido campo dialogal sonoro, que lo que hubo/hay es una crónica en suspenso/espera de la *imposición - explotación*, escuchado a través de las épocas e invisibilizado, no sin motivos, por los colonizadores, e independentistas decimonónicos.

Un paso más

Conviene ahora destacar dos datos del trabajo y testimonio aportados por Arnaud. Primero: Los *pinquillos* (instrumentos aerófonos) son prehispánicos, de tal manera que en la producción/ejecución/performance del sonido *tara*, no hubo ninguna ingerencia, ni enriquecimiento por parte del barroco.

Es la inspiración del barroco lo que se encuentra al nivel de las prácticas musicales de los pueblos originarios. Aquella incorpora elementos del entorno, dada la habilidad del que realiza el acto performativo. La música tradicional no sólo incorpora elementos del entorno, sino que los produce, los estructura, los organiza, está en el fluir de las cosas, hace paisaje social.

Así, el paisaje social y el campo sónico abrevan de la misma fuente primaria la fuerza de su continuidad/discontinuidad: de los ecos/memoria y del viento/socavón.¹⁷²

Segundo, la ubicuidad del performance sónico:

...cuando están tocando, hacen unas variaciones que no son advertidas si uno no está tocando con ellos, si uno no forma parte del grupo de las tarkas. Sólo estando en medio del grupo me dí cuenta que el movimiento de la danza, porque danzan y tocan la tambora, o la caja. Y soplan de tal manera que es muy difícil seguirlos, yo nunca podré tocar como ellos. Toco a Mozart, porque leo y ejecuto, pero esta música, con instrumentos que no están organizados por la escala tonal, pentatónica, es muy difícil (Gerard en Diario de Campo, 2009).

Esta confesión *yo nunca podré tocar como ellos* revela un acto singular y a la vez colectivo, del que no podrá formar parte, aunque ello no le impidió registrarlo, hecho que realza su aportación. Y no podrá *tocar como ellos* porque posiblemente esa *primariedad* de la que también ese acto abrevan como los otros dos vectores señalados en el primer punto, no conformó/pregnó ese cuerpo. No formó parte del proceso/hacedor-de-hombres del socavón; no fue modelada su historia/eco por el perfil de la cordillera/selva; no conmocionó su cuerpo ninguna disonancia que *sepa a limón*; en fin, su cuerpo no es un mónada que albergara el paso de las épocas. Sin embargo, todo esto que no fue, lo retiene en la región hace ya más de dos décadas y media.

Así, más que diálogo inadvertido, simplemente hubo una indiferencia/resistencia y entonces una radical crónica de la violenta (f)erocidad de la colonia y la época independiente y, también de la propuesta del barroco.

El *barroco* amasónico y la *fineza infinita*, son resultado de las prácticas performativas colectivas de igual o mayor complejidad que la propuesta musical de occidente. Los actos performativos sonoros son pues, agencia del tiempo cultural.

Prácticas donde brilla cual metal, un saber/forjar-los-cuerpos/memoria, ese campo denominado *ancestral*, tiene una materialidad que no deja de imponerse/inyectarse a las

¹⁷² La voz Potoc'si no es otra cosa que ruido, explosión, los sonidos de la mina, el hacer del minero.

generaciones sucesivas.¹⁷³ Esta materialidad podemos ahora quizás, a partir del presente trabajo, localizarla en aquellos elementos estructurantes de lo que llamamos campo sónico¹⁷⁴ en el que los cuerpos no sólo están inmersos, sino que son inaugurados y, con ellos, sus prácticas singulares y radicalmente colectivas.

¹⁷³ Hasta ahora hemos asistido a la transmisión de un saber que pasa de generación en generación. El resultado de nuestro trabajo nos advierte de la posibilidad que haya un saber que se transmite hacia las generaciones.

¹⁷⁴ Con lo cual, pretendemos quizás, abonar a la discusión que abre Derridá (1997) en su interrogación al Archivo.

Bibliografía

Introducción

- ARZANS DE ORSÚA Y VELA Bartolomé (1965) *Historia de la Villa Imperial de Potosí* Ed. Lewis Hanke y Gunnar Mendoza t.1, Providence, Rhode Island, Brown University Press.
- BENAVIDES SOLIS Jorge (2003) *La memoria agredida*, Quito, Ed. Abya Yala.
- CASTELLS Manuel (1999) *La era de la información. El poder de la identidad*. Vol. II, México, Ed. Siglo XXI.
- EGAÑA Antonio (1970) *Monumenta Peruana*. Vol.VI (1596-1599), Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu.
- GARCILASO Inca (1960) *Comentarios Reales de los Incas* [1829]. Madrid, t.2.
- ILLARI Bernado (1998) “Un *Laudate pueri* como anti obra (acerca de la invención de la música jesuítica de Chiquitos) en *Música Barroca del Chiquitos Jesuítico*, Santa Cruz, Bolivia, El Pais.
- JASPERS Karl (1993) *Psicopatología General*, México, Ed. Fondo de Cultura Económica.
- LOHAMANN VILLENA Guillermo (1945) *El arte dramático en Lima durante el*
- MAROF Tristán (1934) *La tragedia del altiplano*, Buenos Aires, Ed. Claridad.
- NAVROT Piotr (1998) “Estudio de misas del Archivo Musical de Chiquitos (Concepción, Bolivia): Misa Encarnación, Misa 1 mo Sábado y Misa Zipoli” en *Música Barroca del Chiquitos Jesuítico*, Santa Cruz, Bolivia, El Pais.
- ROTH Hans (1972) “Correspondencia con Francisco Curt Lange”, citado en Catálogo del Archivo Musical de Chiquitos (2005), versión preliminar a cargo de Bernardo Illari y Leonardo Waisman, Concepción, Sta. Cruz, Bolivia.
- WITTGENSTEIN Ludwig (1980) *Comentarios a la Rama Dorada* [1967], México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.

Documentos

- Fragmento de la Relación hecha por militares de las Fiestas Reales, Cuartel Sn. Borja (1760) Comandado por Pedro Cevallos 4, XI, 1760 hasta el 24, cumpleaños de Nuestra Reyna. *Estudios Brasileiros da Univesidade de São Paulo* Cod. 68.8, A8. “Poesía, em espanhol, das fiestas realizadas no Quuartel General de São Borja de 4 a 24 de novembre de 1760”.
- Declaración de Derechos de los Pueblos Indígenas (2007) Organización de las Naciones Unidas: http://www.un.org/spanish/News/fullstorynews.asp?newsID=10347&criteria1=indigen_as (consultado el 13 de mayo de 2011)

Primer Capítulo

- ALBÓ, Xavier (1989) *Para comprender las culturas rurales en Bolivia*, La Paz, Ed. CIPCA.
- ADAMS Richard (1995) *Etnias en evolución social. Estudios de Guatemala y Centroamérica*. México, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa.
- ANDERSON Benedict (1990) *Imagined Communities, Reflections on the origin and Spreads of nationalism*, Verso, Londres.
- BAUMAN Richard (2003) “El arte verbal como ejecución” en *Etnografía del habla*

- BELLO** Alvaro (2004) *Etnicidad y ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los pueblos indígenas*. Santiago de Chile, Cepal.
- BONFIL** Batalla Guillermo (1978) *El pensamiento político Indio en América Latina*, Nueva Imagen.
- DEGREGORI** Carlos (2002) *Identidad étnica, movimientos sociales y participación en el Perú*, Osaka, Japan Center for Area Studies.
- DEUSTUA** Alejandro (1937) *La cultura nacional*, Empresa Ed. de El Callao, Lima.
- FRANCO** Carlos (1991) "Imágenes de la Sociedad Peruana: la otra modernidad" Texto Exploraciones en 'otra modernidad': de la migración a la plebe urbana CEPEP, Lima, Perú.
- GARCÉS** Fernando (2008) "Ordenamiento territorial, recursos naturales y Asamblea constituyente en Bolivia: ¿hacia un estado plurinacional?" en *Estados y autonomías en democracias contemporáneas, Bolivia, Ecuador, España, México*, Instituto de Investigaciones Sociales, Comisión Europea y Plaza y Valdés.
- GARCÍA** Canclini Néstor (1990) *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México, Grijalbo.
- GARCILASO** Inca (1829) *Comentarios Reales de los Incas*. Madrid, 1829, t.2.
- GELLNER** Ernst (1986) *Nations and Nationalism*, Cornell University Press.
- GIDDENS** Anthony (1990) *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza Editorial.
- GUIBERNAU** Montserrat (1991) *Nations without States*, Macmillan.
- GUTIÉRREZ** Natividad (2000) *Mitos nacionalistas e identidades étnicas. Los intelectuales y el estado mexicano*. México, Plaza y Valdés.
(2000) "La transformación del indigenismo por los intelectuales indígenas" en *Indigenismos*, Gutiérrez, Romero M. Sarmiento S, INI.
(2008) *Estados y autonomías en democracias contemporáneas, Bolivia, Ecuador, España, México*, Instituto de Investigaciones Sociales, Comisión Europea y Plaza y Valdés.
- HABERMAS** Jürgen (1997) *Más allá del Estado Nacional* [versión PDF]
<http://www.librospdf.net/libro/mas-alla-del-estado-nacional/5677/>
- HIDETAKA** Ogura (2002) *Etnia, nación y modernidad en el Perú*, Osaka, Japan Center for Area Studies.
- HIDEKAZU** Araki (2002) *Movimiento indígena y estado plurinacional: El caso ecuatoriano*, Osaka, Japan Center for Area Studies.
- HOBBSAWM** Eric J., Terence Ranger (comps.) , (1983) *The invention of tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- JACKSON** J. (1994) "Being and Becoming an Indian en the Vaupés" en *Nation-States and Indians in Latin America*: 131-155, Austin, Universidad de Texas.
- LOMAX** Alan (1977) *Cantometrics: un enfoque para la antropología de la música*, Berkley, Universidad de California.
- MÁIZ** Ramón (2008) "XI tesis para una teoría política de la autonomía" en *Estados y autonomías en democracias contemporáneas, Bolivia, Ecuador, España, México*, Instituto de Investigaciones Sociales, Comisión Europea y Plaza y Valdés
- PAZ** Sarela. (2008) "Autonomías territoriales y democracia plural en Bolivia" en *Estados y autonomías en democracias contemporáneas, Bolivia, Ecuador, España, México*, Instituto de Investigaciones Sociales, Comisión Europea y Plaza y Valdés.
- QUIJANO** Anibal (1993) "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina" en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, (Edgardo Lander, comp.), México, Clacso.
- SALMON** Ballivian José (1981) *Ideario Aymara. Mosaico de Recuerdos* [1931], H. Municipalidad de La Paz, La Paz, Bolivia.

- SHIGETO Yoshida. (2002) *El movimiento katarista entre cholos y el campesinado: Una reflexión sobre la etnicidad y las políticas en Bolivia*, Osaka, Japan Center for Area Studies.
- SMITH D. Anthony (1976) *Las teorías del nacionalismo*. Barcelona, Península.
- TAMAYO Herrera José (1995) “La organización militar: instrumento de conquista” en *Nuevo compendio de Historia del Perú*, Lima, CEPAR.
- TICONA Esteban (1995) Gonzalo Rojas y Xavier Albo, *Votos y wiphalas*, La Paz, Cipca.
- URBAN G. y J. Sherzer (1994) “Introduction: Indians, Nation-States and Culture”, en *Nation-States and Indians in Latin America*: 1-18, Austin, Universidad de Texas.
- URENDA Díaz Juan Carlos (2008) “Sinopsis de la propuesta de autonomías departamentales en Bolivia” en *Estados y autonomías en democracias contemporáneas, Bolivia, Ecuador, España, México*, Instituto de Investigaciones Sociales, Comisión Europea y Plaza y Valdés
- URIEL García José (1930) *El nuevo indio*, Cusco.
- VILA Pablo (1997) *Música e identidad. La capacidad interpeladora y narrativa, ...*
- ZAVALETA René (1986) *Lo nacional-popular en Bolivia*, México, Siglo XXI editores.
- ZIZEK Slavoj (2008) *El sublime objeto de la ideología*, México, XXI editores.

Documentos

- MANIFIESTO de la Marcha Indígena por el Territorio y la Dignidad, 1990.
- MORALES Evo Declaración ante la ONU, 200906.
- ESTUDIOS Brasileiros da Univesidade de São Paulo Cod. 68.8, A8. “Poesía, em espanhol, das festas realizadas no Quuartel General de São Borja de 4 a 24 de novembre de 1760”.
- LA Prensa, La Paz, Bolivia, 090605
- SANCHEZ, Miguel. (2006) *Alia Mysica*, España, VI Festival Internacional de Música Renacentista y Barroca Americana “Misiones de Chiquitos” Santa Cruz de la Sierra, Bolivia, vol. 3 (CD y DVD)

Segundo Capítulo

- AGAMBEN Giorgio (2000) *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*. Valencia, Pretextos.
- ANDERSON Benedict (1990) *Imagined Communities, Reflections on the origin and Spreads of nationalism*, Verso, Londres.
- ARCE Ana Luisa (2008) *Fiesta Patronal de Santa Ana de Velasco ayer y hoy*. Santa Cruz, Bolivia. Apac.
- BOURDIN Gabriel (2009) Conferencia “Identidad”, en el Seminario *Identidades*, México, IIA/UNAM.
- CORTAZAR Julio (1956) “El Axolotl” en *El final del juego*, Barcelona, Seix Barral.
- CURIEL Ochy (2002) “Identidades esencialistas o construcción de identidades políticas: el dilema de las feministas negras” en *Otras miradas*, Venezuela, vol. 2, n° 002.
- DEL VALLE Susana (2000) “Etnicidad e identidad” en *Identidad y etnicidad: continuidad y cambio*, México, Colmex.
- GARCÍA Canclini Néstor (1990) *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México, Grijalbo.
- GELLNER Ernst (1986) *Nations and Nationalism*, Cornell University Press.
- GUTIÉRREZ Chong Natividad (2008) *Estados y autonomías en democracias contemporáneas, Bolivia, Ecuador, España, México*, Instituto de Investigaciones Sociales, Comisión Europea y Plaza y Valdés.

- GIMENEZ Gilberto (2000) “Identidades étnicas: estado de la cuestión” en Leticia Reyna (coord.), *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, México, M. A. Porrúa-Ciesas-INI.
- LACAN Jacques (1955) Seminario 2 *El yo en la teoría de Freud*, Clase 19. Introducción del Gran Otro. 25 de mayo de 1955.
(1975) *Entrevista a Jacques Lacan por estudiantes de la Universidad de Yale*, 1975.
http://www.ddooss.org/articulos/entrevistas/Jacques_Lacan.htm (visitado el 13 de mayo, 2011)
- LACLAU Ernesto y Chantal Mouffe (1985) *Hegemonía y estrategia socialista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- LAPLANCHE Jean y Jean-Bertrand Pontalis (1981) *Diccionario de Psicoanálisis*, Barcelona, Labor.
- LEVI-STRAUSS Claude *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, 11- 82.
- MARTÍNEZ Assad (1989) “Adios a la Revolución” en *Signos de identidad*, México, UNAM.
- NAVROT Piotr (2000) *Indígenas y cultura musical de las reducciones jesuíticas*. Cochabamba, Bolivia. Verbo Divino.
- PÉREZ Castro Ana Bella (1995) “Lázaro Cárdenas Michoacán: donde se funden la resistencia y el olvido” en *La identidad: imaginación, recuerdos y olvidos*, México, UNAM.
- PORTAL María Ana (1989) “El mito como síntesis de la identidad cultural” en *Alteridades*, Anuario de Antropología, México, UAM-I.
- PUJADA Juan José (1993) *Etnicidad. Identidad cultural de los pueblos*. Madrid, Eudema.
- QUIGNARD Pascal (1998) *El odio a la música*. Chile, Ed. Andrés Bello.
- SMITH D. Anthony (1976) *Las teorías del nacionalismo*. Barcelona, Península.
- SULCA Báez Edgard (1992) *Notas para una aproximación a la teoría de la identidad*. Mecanograma, Unidad 07-A, subsede San Cristobal de las Casas, Chiapas.
- VELASCO Ruiz Saul (2003) *El movimiento indígena y la autonomía en México*, UNAM.
- VIVEIROS de Castro Eduardo (2003) “Perspectivismo y multinaturalismo en la América Indígena”, en: Chaparro y Schumacher *Racionalidad y discurso mítico*, Bogotá, Universidad del Rosario.
- ZIZEK Slavoj (2008) *El sublime objeto de la ideología*, México, XXI editores.

Documentos

- BENJAMIN Walter *Tesis sobre la filosofía de la historia*.
<http://bibliotecaignorancia.blogspot.com/2007/03/walter-benjamin-tesis-sobre-filosofia-de.html> (visitado el 13 de mayo de 2011)
- http://chiquitos.santacruz.gov.bo/index.php?option=com_content&task=view&id=10&Itemid=22 (visitado el 13 de mayo de 2011)
- <http://www.pianomundo.com.ar/teoria/barroca.html> (visitado 13 de mayo de 2011)
- SANCHEZ Miguel (2006) *Alia Mvsica*, España, VI Festival Internacional de Música Renacentista y Barroca Americana “Misiones de Chiquitos” Santa Cruz de la Sierra, Bolivia, vol. 3 (CD y DVD)

Fuentes Primarias

- ARCHIVO Misional Vicariato de Ñuflo de Chávez, Concepción, Santa Cruz, Bolivia

Tercer Capítulo

- ARZANS de Orsúa y Vela Bartolomé (1965) *Historia de la Villa Imperial de Potosí* Ed. Lewis Hanke y Gunnar Mendoza t.1, Providence, Rhode Island, Brown University Press.
- BORRAS Gerard (1998) ‘Poco varia’: “le sesame de l’organologie aymara”, en *Musiques d’Amérique Latine*, pp. 33-46, Paris, Cordes: CORDAE / La Talvera.
- BROSIUS Peter, Anna Lowenhaupt Tsing and Charles Zerner (2005) *Communities and conservation. Histories and Politics of Community-Based Natural resource Management*, Oxford UK, Alta Mira Press.
- DESCOLA Philippe and Gísli Pálsson (1996) *Nature and society. Antropological perspectives*, London, Routledge. (mantengo and, pues la cita es en inglés)
- DURAND Leticia (2000) “De las percepciones a las perspectivas ambientales. Una reflexión teórica sobre la antropología y la temática ambiental” en *Símbolos naturales*, Madrid, Alianza Editorial.
- EGAÑA Antonio (1970) *Monumenta Peruana*. Vol. VI (1596-1599), Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu.
- GARCILASO Inca (1829) *Comentarios Reales de los Incas*. Madrid, 1829, t.2.
- GEERTZ Clifford (1996) *Los usos de la diversidad*, Barcelona, Ed. Paidós.
- GERARD Arnaud (1999) *Acústica de las siringas andinas de uso actual en Bolivia*, 2 vols. Potosí: Universidad Autónoma Tomás Frías, Informe de investigación mimeografiado.
- “ (2009) “Sonidos ‘ondulantes’ en silbatos dobles arqueológicos: .Una estética ancestral reiterativa”, en *Revista Española de Antropología Americana* 2009, vol. 39, num. 1, 125-144
- HYMES Dell (2002) “Los modelos de la interacción entre lenguaje y vida social” en *Etnografía del habla. Textos fundacionales*, Buenos Aires, Eudeba
- JASPERS Karl (1993) *Psicopatología General*, México, Ed. Fondo de Cultura Económica.
- LACAN Jacques (1984) “El estadio del espejo como formador de la función del Yo [*Je*] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica” [1949] en *Escritos*, México, S. XXI.
- LARA Jesus (1971) *Diccionario Qheshwa-Castellano*. La Paz, Los Amigos del Libro, Enciclopedia Boliviana.
- LOHAMANN VILLENA Guillermo (1945) *El arte dramático en Lima durante el Virreinato*. Madrid, citado en Stenvenson R. *The music of Peru*. Lima y Washington D.C., Pan American Union and General Secretariat of the Organization of American States.
- LOMAX Alan (1994) *Folk song style and culture* [1915], New Brunswick, New Jersey, American Association for the Advancement of Science.
- MAROF Tristán (1934) *La tragedia del altiplano*, Buenos Aires, Ed. Claridad.
- MEMMI Albert (1969) *Retrato del colonizado. Precedido por el retrato del colonizador*, Buenos Aires, Ed. De La Flor.
- PAZ Sarela (2008) “Autonomías territoriales y democracia plural en Bolivia” en *Estados y autonomías en democracias contemporáneas, Bolivia, Ecuador, España, México*, Instituto de Investigaciones Sociales, Comisión Europea y Plaza y Valdés
- PAREDES Candia Antonio (1980) *Folklore de Potosí*, La Paz, Bolivia, Ed. Gisbert y Cía.
- RAPPAPORT Roy (2001) *Ritual y religión en la formación de la humanidad* [1999 en inglés], Cambridge, UK, Cambridge University Press (edición española impresa en Madrid por la Cambridge University Press)

- SÁNCHEZ Armando, Manuel Aramayo, Lourdes Iporre y Modesto Quintanilla (1982) “Festividad de San Bartolomé y del Chutillo” en *Leyendas y tradiciones y recetas de cocina potosina*, Potosí, Bolivia, Ministerio de Asuntos Campesinos y Agropecuarios Instituto Boliviano de Tecnología Agropecuaria Instituto Boliviano de Turismo Corporación Regional de Desarrollo.
- TEIJEIRO Villarroel José (2007) *La rebelión permanente*, La Paz, Bolivia, Ed. Pieb, plural.
- TILLEY Christopher (1990) “Claude Lévi-Strauss: Structuralism and Beyond” in *Reading material culture*, Oxford, Basil Blackwell Ltd.
- WITTGENSTEIN Ludwig (1980) *Comentarios a la Rama Dorada* [1967], México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.

Documentos

- BENJAMIN Walter *Tesis sobre la filosofía de la historia*
<http://bibliotecaignoriam.blogspot.com/2007/03/walter-benjamin-tesis-sobre-filosofa-de.html> (visitado el 13 de mayo de 2011)
- Concilio III: *Concilium Limense celebratum anno 1583* (Matriti 1591) actio tertia, capítulo XX, Archivo Secreto del Vaticano, Roma, Italia
- DANEELS Annick, (2009) Clase 29/10/09, Teoría de la Arqueología, México, IIA, UNAM (notas del autor).
- DECLARACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS SOBRE LOS Derechos de los Pueblos Indígenas, Washington, 107ª sesión plenaria, 13 de septiembre de 2007
http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf (visitado el 13 de mayo de 2011)
- DIARIO de Campo en Bolivia, Alberto Carvajal, Registro de imágenes y audio del trabajo de campo realizado en Potosí, Bolivia.
- Fragmento (1760) de la Relación hecha por militares de las Fiestas Reales, Cuartel Sn. Borxa Comandado por Pedro Cevallos 4, XI, 1760 hasta el 24, cumpleaños de Nuestra Reyna. *Estudios Brasileiros* da Univesidade de São Paulo Cod. 68.8, A8. “Poesía, em español, das fiestas realizadas no Quartel General de São Borja de 4 a 24 de novembre de 1760”.
- La Prensa 090605, La Paz, Bolivia, Sección Política, p. 14.
 “Noticias en la Arqueología Boliviana” en *Nuevos aportes*, Revista de Arqueología de Bolivia, nº 2, 2005, La Paz, UMSA (Informe)
http://www.arqueobolivia.com/revistas/21_40-1125002180.pdf (visitado el 13 de mayo de 2011)
- PÉREZ BOCANEGRA y Gutierre FERNÁNDEZ HIDALGO (2008) “Hanac pachap cusi cuinin. Laudate Pueri [1625]” en *Antiqua Musicum Barroco en América*, Oruro, Bolivia, Cantus Producciones Musicales (CD).
- VIGLIANI Silvina (2009) Clase 22/10/09, profesora invitada, Teoría de la Arqueología, a cargo de la Dra. Annick Daneels, México, IIA, UNAM (notas del autor).

Fuentes Primarias

- Archivo de la Casa de Moneda, Potosí Bolivia
- Archivo Nacional de Bolivia, Sucre, Bolivia
- Archivo del Arzobispado de Lima, Perú
- Archivo del Arzobispado de Cusco, Perú
- Archivo Histórico de la Compañía de Jesús, Roma, Italia
- Archivo Secreto del Vaticano, Roma, Italia

Consideraciones finales

DERRIDA Jacques (1997) *El mal de archivo. Una impresión freudiana*. Madrid, Trotta.

GARCÍA Canclini Néstor (1990) *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México, Grijalbo.

GARCILASO Inca (1829) *Comentarios Reales de los Incas*. Madrid, 1829, t.2.

Documentos

DIARIO de Campo (audio), Alberto Carvajal, 9:09-9:49 25/07/09 Santa Ana, Cacique Angel Parabay, comunidad San Fermín, Santa Ana, Santa Cruz, Bolivia)

(2009) Entrevista con Arnaud Gerard, Potosí, Bolivia.

NICOL Eduardo (20/02/87) *Seminario de Metafísica*, México, UNAM.

Apéndice

Entrevistas región oriental

San Xavier

5 músicos
Directora de la orquesta
Alcalde
Ex alcaldesa
Secretaria de Turismo
Presidente del Cabildo

Concepción

Javier Chacón	músico
Antonio Supepij	músico
Mariano Bailaba	músico
Ignacia Bulacia	ex autoridad
Javier Wengrovic	director de orquesta y coro
Eduardo	músico
8 integrantes de la orquesta	

Limoncito

Jose Luis Puma	músico
----------------	--------

San Fermín

José Luis Puma	músico
Agustin	músico
Gonzalo	músico

Urubichá

Lizardo	primer violín orquesta de Urubichá
Eduardo Orillay	lutier
Un sacerdote	
Una Hermana	
Alcalde	
Dos lutieres	
Mujeres de la cooperativa	
Carmelo Anori	
Varios jóvenes músicos de la orquesta	

San Antonio de Lomerío

Pedro Chuvé Charupá	músico
María	esposa de Pedro
Julio Soriocó	compositor
Angel Chuvé	alcalde
Felipe Parapaino	músico

Santa Ana

Juanuario Sorioćó músico
Ángel Parabay Cacique del Cabildo
Varios músicos niños de la orquesta

San José de Chiquitos

Tres músicos y el director de la orquesta
Un señor de la municipalidad

Santiago de Chiquitos

Dos músicos

Santa Cruz de la Sierra

Piotr Navrot musicólogo

Entrevistas región occidental

Sucre

Ramón Suárez músico

Potosí

Pedro Arias curaca
Miguel Cárdenas estudioso de los derechos indígenas
Padre Gustavo sacerdote
David Cortez coordinador de la fiesta de Ch'utillos
Marcos Clemente músico
Arnoud Gerard musicólogo
Mineros de una cooperativa

La Puerta

José Benavidez capilla de la iglesia

Perú

Enrique Fernández padre jesuita (colaborador de *Monumenta Peruana*)

Fiestas Patronales región oriental

San Xavier, Santa Cruz, Bolivia
San Fermín, Santa Cruz, Bolivia
Santa Ana de Velasco, Santa Cruz, Bolivia

Región occidental

Catedral	Sucre
De la Compañía de Jesús	Potosí
San Benito	Potosí
San Bartolomé	La Puerta, Potosí

Paisajes

Región oriental
Un fragmento del amazonas oriental boliviano
El chaco boliviano
El pantanal (ruta de las misiones)

Región occidental	
Zona lacustre andina	Potosí
Salar de Uyuni	Potosí
Zona minera	Potosí

Perú

Zona de la cordillera	Lima-Cusco
El Cusco	
Machu Picchu	