

La etnogénesis Yampara

La reconstitución de la Nación Yampara
en la actualidad

Gabriel Salinas Padilla

La etnogénesis Yampara

La reconstitución de la Nación Yampara
en la actualidad



plural
EDITORES

Tapa: fotografía de la nación Yampara

© Gabriel Salinas Padilla, 2024

© Plural editores, 2024

Primera edición: septiembre de 2024

DL: 4-1-5565-2024

ISBN: 978-9917-34-059-1

Producción:

Plural editores

c. Jacinto Benavente 2255

Teléfono: 2411018 / Casilla 5097 / La Paz, Bolivia

e-mail: plural@plural.bo / www.plural.bo

Impreso en Bolivia

A Teresa y Edmundo, mis maravillosos padres
A Nelcy, Maritza, María y Rosario,
mis amorosas tías, mis otras madres

Índice

Prólogo	9
Introducción	11
CAPÍTULO UNO	
Puntos de partida.....	13
La reconstitución yampara actual y la etnohistoria	13
Orientación de la investigación	14
Una investigación etnográfica.....	16
Sobre del proceso de investigación	18
CAPÍTULO DOS	
Relaciones entre nociones teóricas para el análisis.....	21
Etnogénesis.....	21
Etnicidad.....	23
Representaciones sociales.....	28
CAPÍTULO TRES	
Apuntes sobre los yamparas y Tarabuco	33
El incario, el Kurakazgo Yampara y Tarabuco.....	33
Lo Yampara en la colonia	35
Los yamparas en el contexto actual.....	36
Economía.....	36
Organización comunitaria.....	37

CAPÍTULO CUATRO

La nación Yampara y el Pujllay como referente de la vitalidad de esta identidad en el presente.....	39
El fenómeno cultural del pujllay	40
La danza y el Supay en el pujllay en las comunidades de la Nación Yampara.....	48
La Pukara y la Pachamama en el pujllay de la Nación Yampara.....	53
El pujllay como estrategia identitaria.....	55
El pujllay y la reivindicación étnica yampara actual	59

CAPÍTULO CINCO

La configuración del discurso reivindicativo de la actual Nación Yampara	61
“Nunca dejó de existir”	61
“Tradición” o “Cultura”	75
“Nuestra cultura yampara”	79
Del discurso reivindicativo a la Etnogénesis yampara.....	85
Conclusiones.....	97
Bibliografía	101

Prólogo

Hace ya unos años atrás Ricardo Cavalcanti Schiel publicó en el anuario del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia (ABNB) titulado “Por qué los tarabuco no son descendientes de los yampara”, (Anuario XIV, 2008, pp. 99-141) en el que analizaba detenidamente la cuestión planteada en su pregunta: Por qué los “tarabuco”, es decir el conglomerado de “indios de Tarabuco” y sus alrededores, no descienden de los yampara (Cavalcanti aclaró convenientemente, que tampoco existe el etnónimo, “Tarabuco” y que utilizaba “...esta notación en un sentido analítico, por mera comodidad terminológica”).

En su trabajo, el investigador planteaba una serie de muy atendibles y justificadas razones lógicas o si se quiere “científicas” de carácter histórico-antropológico, que podían concluir que los actuales yamparas, o si se quiere actualmente los autodenominados yamparas, no son en realidad yamparas aunque se identifiquen como tales.

Debo aceptar que no existía un resquicio lógico para no aceptar las conclusiones de Cavalcanti. Los Tarabuco o si se quiere “los tarabuqueños”, no son descendientes de los yampara.

Meditando sobre el tema, sin embargo, y conociendo de cerca el proceso de reconstitución de la Nación Yampara iniciado en 2003, he llegado a la conclusión de que si bien los Tarabuco pueden no ser descendientes de los yampara, son sin duda alguna sus herederos. Los yamparas pueden no ser yamparas por descendencia genética, pero si son y se sienten herederos de los yampara históricos, que tampoco fueron, en ningún periodo de la historia, un conglomerado homogéneo.

Esta es la temática que ha abordado Gabriel Salinas en su trabajo “La etnogénesis Yampara”. Su objetivo es el “explicar cómo los actores involucrados en el proceso de etnogénesis desarrollado alrededor de la reconstitución de la Nación Yampara en Tarabuco, legitiman su reivindicación étnica yampara en la actualidad”. Es decir, entender por qué los Yampara son Yampara.

Este libro es pues, una investigación acerca de cómo y porqué la Nación Yampara actual, es heredera legítima del señorío yampara prehispánico. Invito a los lectores interesados en este tema, que reviste una gran importancia porque es aplicable a todos los procesos de reconstitución de los pueblos indígenas en el Estado Plurinacional de Bolivia, a adentrarse en los esclarecedores capítulos de este libro.

Máximo Pacheco Balanza

Introducción

Esta investigación antropológica se concentró en el resurgimiento de la Nación Yampara en la que se auto adscriben siete comunidades indígenas de Tarabuco, una región del actual departamento de Chuquisaca del Estado boliviano contemporáneo, que perteneció al Kurakazgo Yampara prehispánico, entendiendo este proceso de reivindicación étnica como un proceso de etnogénesis, cuyas formas de legitimación buscamos desentrañar.

En este propósito, nos enfocamos en cómo a principios de este siglo, estas siete comunidades del municipio chuquisaqueño de Tarabuco, rechazaron ser reconocidas como campesinas, para reivindicarse como indígenas que se autoidentifican con la cultura prehispánica yampara. Se trata de un fenómeno cultural e histórico, cuyo análisis antropológico está pendiente, ya que, los aportes de las investigaciones etnohistóricas sobre el Kurakazgo Yampara precolombino, plantean que la región de Tarabuco que integraba ese señorío incluso antes de la expansión del incario sobre esas latitudes, fue un territorio marcado con una intensa dinámica multicultural al ser el asiento de diversos pueblos extranjeros. Esta relación se volvió especialmente intensa durante y después del dominio del Cuzco, que concluyó con un panorama hegemónico cultural, donde lo yampara habrían sido diezmados en el proceso de aculturación impuesto por el régimen colonial que buscó homogeneizar a todas esas culturas diversas en centros poblacionales como Tarabuco, mediante la evangelización.

En este sentido, podríamos afirmar que la etnohistoria plantea un serio cuestionamiento a la idea de que haya una continuidad cultural

entre los yamparas prehispánicos y los indígenas de Tarabuco que se autoidentifican étnicamente con esa formación social del pasado. De ahí que nos proponemos abordar esta cuestión desde la antropología, cuyo andamiaje teórico y metodológico se basa en construir el conocimiento de los fenómenos enfocados desde la voz de los actores sociales involucrados. En este sentido, el enfoque antropológico nos permitió problematizar todo esencialismo o primordialismo sobre las categorías de identidad, etnicidad y cultura, buscando entender cómo se construyen o experimentan en la facticidad de la realidad, ya que si el resurgimiento contemporáneo de la Nación Yampara y la reivindicación étnica a la cual se debe, no encuentra un sustento en términos etnohistóricos, nos proponemos indagar y explicar de qué forma las comunidades indígenas de Tarabuco legitiman su auto adscripción a la cultura yampara.

En esta medida, este trabajo de investigación busca profundizar etnográficamente, la caracterización antropológica que realizó Albó (2012) sobre el resurgimiento yampara de Tarabuco, en tanto, un proceso de etnogénesis como una orientación teórica, que plantea pensar este fenómeno más allá de las lecturas académicas de la etnohistoria para valorar las formas en que ése pasado es apropiado y resignificado por los sujetos que se reconocen yamparas en el presente como algo fáctico.

CAPÍTULO UNO

Puntos de partida

La reconstitución yampara actual y la etnohistoria

En las últimas tres décadas del siglo XX, en diversas comunidades del municipio chuquisaqueño de Tarabuco se ha desarrollado un discurso de reivindicación sobre su identidad indígena yampara. Las comunidades que se autoidentifican como parte de la Nación Yampara en Tarabuco son: Pisily, Angola, Kollpa Pampa, Jatun Rumi, Thola Mayu, Miskha Mayu y Puca Puca. Actualmente, estas comunidades recuperan su pasado como poblaciones que desarrollaron una forma de vida en el espacio que históricamente habitan, el territorio perteneciente al kurakazgo preincaico de la cultura yampara, que se extendía a través de las regiones ubicadas al noroeste del actual departamento boliviano de Chuquisaca, en la cual se encuentra Tarabuco (*cf.* Anuario estudios bolivianos, archivísticos y bibliográficos 2017).

Sin embargo, según los estudios etnohistóricos de Barragán (1994), Del Rio, Presta (1984) y Platt, Harris, y Bouysse-Cassagne (2006), la población de Tarabuco ocupó un lugar marginal en relación a los principales centros administrativos de las parcialidades *anansaya* y *urinsaya* del Kurakazgo Yampara, Quila Quila y Yotala respectivamente, que albergaron a los principales linajes de la organización social correspondiente a esta cultura (*cf.* Nicolas, 2018). De este modo, la región comprendida por el actual municipio de Tarabuco en Chuquisaca, ubicada al extremo opuesto de aquellos núcleos políticos del señorío, fue el espacio en que los kurakas yamparas, acogieron a la mayor cantidad de pueblos aliados

y especialmente de mitimaes¹ (quechuas) incaicos enviados por el Inca Huaina Capac, para la expansión del Tawantinsuyu sobre esos territorios. Lo que hizo de Tarabuco y sus áreas de interacción, un espacio multiétnico donde lo yampara habría quedado diluido entre las diversas culturas y especialmente con la llegada de los mitimaes quechuas reubicados desde diversas latitudes del incario para asentarse en esa región (cf. Barragan 1994).

Este hecho histórico problematiza el proceso de revitalización de la identidad yampara actualmente impulsada por las comunidades de Tarabuco. En 2003 renunciaron a su estatus como sindicatos campesinos, para reconocerse como ayllus y comunidades indígenas originarias integradas en lo que ellos denominaron la reconstitución de la “Nación Yampara”, tal como se plantea en el “Acta de reconstitución de Nación Yampara” del 9 de diciembre de 2003 (cf. Santiago; y Guarayo 2014).

Si las investigaciones etnohistóricas han revelado que la región de Tarabuco en el Kurakazgo Yampara, fue un espacio social de una intensa dinámica cultural donde lo yampara tuvo que negociar su presencia social frente a las otras etnicidades que mayoritariamente cohabitaban las comunidades de esa parte del kurakazgo prehispánico, incluso antes de la llegada de los mitimaes (cf. Del Rio; Presta 1984). De esa manera, entre procesos de transculturación y debilitamiento de los referentes identitarios yamparas, que se intensificó con la integración de esas diversas culturas en la reducción colonial de Tarabuco (cf. Platt.; Bouysse-Cassagne; y Harris 2006), todas estas dinámicas sociales permiten entender que identificar una herencia histórica y cultural de lo yampara prehispánico entre los indígenas actuales de Tarabuco es poco sustentable etnohistóricamente (cf. Cavalcanti-Schiel 2008), lo que podría llegar deslegitimar el proceso cultural y político de “reconstitución de la Nación Yampara” en el presente, si no se problematiza la cuestión desde otras miradas también inscritas en la teoría social.

Orientación de la investigación

Es innegable que los indígenas tarabuqueños contemporáneos habitan desde tiempos inmemoriales el territorio de lo que fue el Kurakazgo

1 Suerte de colonos estatales (del imperio incaico) que eran trasladados de un lugar a otro para trabajos especializados. En lengua aymara es maluri, que significa: “advenedizo no natural del pueblo” (Bertonio 1984, 213).

Yampara y sostienen una tradición cultural en esa región desarrollada desde sus antepasados más remotos, identificando el devenir de esa conjunción entre ocupación histórica, social y cultural de dicho territorio como el legado yampara ancestral que encarnan las actuales comunidades indígenas de Tarabuco para diferenciarse del “otro”, es decir, de acuerdo a una autoafirmación étnica que interactúa con la etnohistoria, recuperando su aporte en distintas medidas. Esta es una cuestión, que gracias a la teoría antropológica y social contemporánea de Hill, Clifford, Hall y Foucault, entre otros, podemos entender al observar como las autoafirmaciones identitarias en términos de etnicidad, no se pueden explicar en base a reduccionismos esencialistas que desvirtúan la relación entre los procesos históricos y los procesos culturales. De ahí, la importancia de trabajar con la forma en que los indígenas que se autoidentifican como yamparas en la actualidad, le dan sentido a su realidad, desde sus representaciones sociales,² en las que los procesos históricos, pueden ser legítimamente resignificados culturalmente, tal como sucede, por ejemplo, con la celebración ritual actual de la danza del pujllay³ en Tarabuco, cuyo origen cultural es difuso en términos etnohistóricos, pero conforma un referente cultural único de la tradición indígena ancestral de esa región, y que ellos reconocen como yampara.

De este modo, acertadamente Albó (2012) define la reivindicación de la identidad yampara entre las comunidades indígenas contemporáneas de Tarabuco, como un fenómeno de etnogénesis,⁴ categoría desde la cual partimos para abordar nuestro tema de investigación, que se funda en el análisis y explicación de la emergencia de la Nación Yampara. Esto hace

2 Esta categoría de la teoría social, que será desarrollada de forma extensa en el Capítulo 2, refiere en términos sucintos, a la forma en que los sujetos internalizan los sentidos con que comprenden, comunican y dominan su realidad, llegando a constituirse en expresiones naturalizadas como sentido común (cf. Jodelet 1986).

3 “El Pujllay es una danza autóctona tradicional de los pueblos originarios del Yampara Suyu, la palabra Pujllay es un término en quechua que significa “juego, baile, alegría”. Se celebran cada año en la época de las lluvias, que coincide con el carnaval, esta fiesta se la realiza en agradecimiento a la “pacha mama” (madre tierra) por la fertilidad, abundancia de la producción agrícola y la generación de la vida. Es una fiesta comunitaria que integra a los originarios (as) de la comunidad a través de la danza y la música donde se prepara una PUKARA que es un ritual ancestral”. (Anuario Estudios Bolivianos, Archivísticos Y Bibliográficos 2017, 63).

4 Por “etnogénesis” entendemos a grandes rasgos un proceso social, cultural e histórico de recuperación actual de una identidad étnica, recreándola en el presente, esto de acuerdo con Hill (2009). Desarrollaremos ampliamente el concepto en el marco teórico.

que se sostenga la pertinencia de la categoría propuesta por Albó que se integrará de manera central en el desarrollo de este trabajo.

Considerando estos antecedentes, la pregunta de investigación que guía este trabajo es ¿Cómo los actores sociales autoidentificados con el proceso de etnogénesis desarrollado alrededor de la reconstitución actual de la Nación Yampara en Tarabuco, legitiman su reivindicación étnica?

Para problematizar el tema y profundizar en su reflexión y el acercamiento etnohistórico desde las prácticas sociales y culturales se hizo necesaria la formulación de dos preguntas de mediano alcance que acotan el problema ayudándonos a su resolución y explicación. La primera de las preguntas tiene que ver con la danza y sus relaciones con la identidad y por ello es importante conocer ¿en qué medida el pujllay como referente de la tradición indígena tarabuqueña, aporta elementos para legitimar su reivindicación étnica yampara en el presente?, y a través de esta pregunta entender ¿en qué formas el discurso de reivindicación étnica yampara actual se legitima de acuerdo al pasado y al presente?

Una investigación etnográfica

Esta investigación adoptó una metodología cualitativa, en tanto, esta permite desarrollar una comprensión del proceso identitario inscrito en la reconstitución de la Nación Yampara actual, que se funda principalmente en los sentidos que sus actores le dan a este fenómeno cultural y social atendiendo a la particularidad de sus miradas, es decir aquellos tópicos de la realidad social en que se enfocan las investigaciones cualitativas (*cf.* Spedding 2013, 120).

De acuerdo a esto, la investigación se desarrolló en base al método etnográfico, el cual, según Guber (2001) plantea que la investigación no se hace “sobre” una población, sino “con” y “a partir de” ella (*cf.* Guber 2001, 41). En esta medida, se hizo posible la recuperación de las representaciones sociales que se intentan analizar y explicar “con” la apertura de los actores enfocados y “a partir de” los sentidos que le dan a su realidad, considerados de acuerdo a su “reflexividad” e “indexicalidad”. Entendiendo la indexicalidad, como es definida por Guber:

(...) la capacidad comunicativa de un grupo de personas en virtud de presuponer la existencia de significados comunes, de su saber socialmente compartido, del origen de los significados y su complejidad en la comunicación (2001, 45).

Mientras que la “reflexividad” refiere a la forma en que:

Las descripciones y afirmaciones sobre la realidad no sólo informan sobre ella, la constituyen. Esto significa que el código no es informativo ni externo a la situación, sino que es eminentemente práctico y constitutivo... Por eso, la reflexividad supone que las actividades realizadas para producir y manejar las situaciones de la vida cotidiana son idénticas a los procedimientos empleados para describir esas situaciones (Guber 2001, 45-46).

De este modo establecemos categorías analíticas con las que podemos desentrañar las representaciones sociales sobre la emergencia actual de la identidad yampara en Tarabuco. Gracias a la aplicación del método etnográfico se privilegia la visión de los actores abordados, como la medida para comprender su realidad. De ahí que las principales técnicas de investigación propias a este método, sean la recopilación de “entrevistas etnográficas o no directivas”,⁵ el desarrollo de la “observación participante”,⁶ y el registro de “cuadernos de campo”, entendiendo que la etnografía, de acuerdo a Restrepo:

(...) estaría definida por el énfasis en la descripción y en las interpretaciones situadas. Como metodología, la etnografía buscaría ofrecer una descripción de determinados aspectos de la vida social teniendo en consideración los significados asociados por los propios actores (Restrepo 2016:32).

De este modo, entendemos que el fenómeno cultural y social enfocado en esta investigación, el cual buscamos caracterizar de acuerdo a las representaciones sociales de sus actores, sería imposible sin la aplicación del método etnográfico tal como lo conciben los autores citados.

-
- 5 Se trata de construir diálogos significativos, con actores relevantes, en el marco del trabajo de campo, los cuales se diferencian de aquellos intercambios verbales dispersos que emergen en la observación participante; en cambio la entrevista no directiva requiere enfocarse en un informante en particular, con el cual se busca generar un diálogo que podría ser de interés para la investigación (cf. Guber 2011, 74).
 - 6 Se refiere a la técnica de investigación que más se identifica con el trabajo de campo etnográfico, ya que no puede disociarse de la convivencia con los actores que participan en la investigación, donde el investigador busca integrarse aunque sea parcialmente, en las dinámicas del grupo social estudiado, construyendo una relación de afinidad horizontal, por un lado para entender la experiencia cotidiana de los actores enfocados por la investigación, y por otro lado, acceder a sus representaciones y discursos (cf. Restrepo 2016, 40).

Sobre del proceso de investigación

Se realizaron tres incursiones de campo en 2023, en la primera cronológicamente, me instalé en la sede la Nación Yampara de Tarabuco, donde pude participar de los preparativos del pujllay desarrollados por miembros de las siete comunidades que conforman la Nación Yampara en Tarabuco que se realiza en marzo. Gracias al contacto que anteriormente realicé con un ex Kuraka de la Nación Yampara de la comunidad de Pisily, al que nos referiremos como Ever Llave, que me colaboró en todas las etapas de nuestro trabajo de campo.

El apoyo del ex Kuraka, y el haber asistido en parte a la organización del pujllay, me permitieron ganar la confianza de autoridades, ex autoridades y comunarios de base, quienes vieron con agrado que hubiera publicado una nota periodística en la prensa escrita local de Sucre, para explicar el sentido que ellos le dan al pujllay. Además, alimenté un blog de la Nación Yampara con algunas notas y otros recursos sobre su cultura, y aunque algunas notas que realicé no fueron aprobadas para su publicación por la política de comunicación de este pueblo indígena, el realizar estas pesquisas periodísticas, me permitió ganar la confianza de las autoridades y en esa medida la de los comunarios de base, que se encuentran bien enterados de lo que hacen sus dirigentes.

Me concentré en las entrevistas etnográficas o no directivas, para recuperar las representaciones sociales de los actores, salvo en la celebración y los preparativos del pujllay, donde realicé el levantamiento de la información desde la observación participante, desplegando una labor de colaborador de base, realizando tareas similares a las de un secretario o asistente de los entendidos en la organización de la celebración ritual.

Es notable que mi compromiso con las tareas que me asignaron, me fue reconocido el día del pujllay en la etapa del festejo final, al recibir una de las coronas de pan llamadas “pillu”, que me fue entregada por el Kuraka Mayor de la Nación Yampara al ver cómo trabajé para el desarrollo de la celebración ritual; el don del “pillu” vino con la orden de descansar, indicando que se me provea coca, bebida y cigarrillos, aunque ya estuviera pijcheando, porque es un hábito recurrente para mí, algo que generó un grado de empatía desde el principio, porque era algo que compartíamos en la cotidianidad desde tiempos ancestrales, permitiéndonos ganar relativamente la confianza de los dirigentes yamparas.

No obstante, en todas las incursiones de campo se buscó registrar las representaciones sociales de la mayor diversidad de informantes; sin embargo, no se pudo conseguir entrevistas significativas a mujeres

yamparas, que revelaron una desconfianza franca respecto a nuestros propósitos para desarrollar acercamientos que permitieran el enriquecimiento etnográfico del tema que buscamos indagar.

Durante la estancia de campo del mes de marzo, se desarrollaron las técnicas de observación participante y entrevista etnográfica o no directiva, y el registro de un diario de campo, mientras que en las siguientes, se privilegió la entrevista etnográfica, de acuerdo a nuestro interés en las representaciones sociales de los actores.

Aunque gran parte de los informantes prefirieron ser citados con otros nombres, mi informante clave, mantuvo su nombre real, hasta que en último momento declinó por un pseudónimo.

CAPÍTULO DOS

Relaciones entre nociones teóricas para el análisis

En el propósito de definir las bases teóricas para el abordaje del tema de investigación planteado, partimos de las orientaciones de diversos autores cuyas posturas dialogan respecto a las categorías centrales de este trabajo, que son “etnogénesis”, “etnicidad” y “representaciones sociales”, todas ellas interrelacionadas de acuerdo al derrotero teórico al que nos adscribimos para desarrollar esta investigación.

Etnogénesis

La categoría analítica de etnogénesis tiene su origen en la escuela etnológica de la Unión Soviética, que en la primera mitad del siglo XX desarrolló este concepto para caracterizar los procesos de reivindicaciones identitarias emergentes en ese estado moderno cuestionando la homogeneización de su población, según escribe Luna Penna (2014):

Es posible constatar que ya en 1930 en el contexto de la Unión Soviética comienzan a originarse los primeros esbozos del término, a partir de los debates sobre la unificación nacional de los territorios en la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas y la supresión de las diferentes identidades, las cuales comenzaron a resurgir en el contexto de reivindicaciones identitarias y étnicas (Penna 2014, 169).

Sin embargo, la noción de etnogénesis, en aquel momento se explicó en términos de una postura evolucionista de los procesos de

transformación identitaria, es decir, bajo la idea esencialista de un desarrollo histórico lineal de carácter universal, como añade Luna Penna: “Asociando de esta manera la etnogénesis a esos procesos de cambios de estados evolutivos de una sociedad a otra” (Ibid., 170)

Si bien esta concepción de etnogénesis influenció al mundo académico europeo de mediados del siglo XX, y sirvió en alguna medida para explicar este tipo de fenómenos, en la actualidad ha sido ampliamente refutada como una categoría de análisis esencialista o reduccionista a un sentido colonial del desarrollo humano.

No obstante, de esa noción se rescató la importancia de la historicidad para entender la realidad que se buscaba caracterizar. Entonces la historicidad dejó de ser considerada como un factor homogeneizador del orden social, y al contrario es aquel en el cual se singularizan los procesos emergentes de reivindicación identitaria, sea étnica o no.

En base a estas dos formas de ver la relación entre historia y etnogénesis, se plantean, una que vuelve a recaer en un esencialismo, esta vez, al postular que la identidad étnica está determinada por un origen fundado en el pasado, y otra, que establece la historicidad de la etnogénesis como una dimensión más de los procesos sociales, como pueden ser las relaciones de poder u otras, que permiten contextualizar la emergencia de las reivindicaciones identitarias, étnicas o no, y tal como se constituyen en un espacio temporal, como el presente.

De acuerdo con esto, en este trabajo nos suscribimos a la segunda forma de entender la relación entre historia y etnogénesis, ya que nos interesa indagar en la emergencia de la reivindicación étnica yampara en Tarabuco como un proceso de etnogénesis, desde una perspectiva que nos permita contextualizar lo que este fenómeno representa para sus actores sociales en el presente, cuya comprensión nos parece irreducible a un origen primordial fundado en pasado. Por ello entendemos la categoría de etnogénesis de acuerdo a la definición del antropólogo Jonathan Hill:

(...) la etnogénesis se puede definir como un proceso de reconstrucción auténtica de nuevas identidades sociales mediante el redescubrimiento creativo y la remodelación de componentes de la tradición, como narraciones orales, textos escritos y artefactos materiales. Entendida en estos términos, la etnogénesis nos permite explorar la creatividad cultural de los pueblos indígenas y no indígenas por igual en la creación de nuevos espacios políticos e interpretativos que permitan a las personas construir identidades sociales... en los estados-nación globalizadores de América Latina. (Hill, 2009, 42. Traducción propia).

Aquí vemos que la influencia del pasado sólo se tiene en cuenta mediante la apelación a la “tradición”, pero en tanto esta sea un recurso para ser “creativamente remodelada” en el presente por un proceso de etnogénesis. Esto de acuerdo al trabajo del historiador y antropólogo James Clifford citado por Hill para desarrollar su propio concepto de etnogénesis:

Vale la pena enumerar en su totalidad la elaboración de Clifford de los supuestos que subyacen a este enfoque teórico, ya que abarcan una amplia gama de dimensiones culturales, sociales, económicas, políticas e históricas. La etnogénesis supone que: (...) la memoria cultural selectiva y creativa, el control fronterizo y la transgresión son aspectos fundamentales de la agencia colectiva. La cultura se articula, realiza y traduce, con diversos grados de poder, en situaciones relacionales específicas. Las presiones económicas y las políticas gubernamentales cambiantes son una parte muy importante del proceso, al igual que los contextos ideológicos cambiantes. Los componentes de las fuentes orales, los textos escritos y los artefactos materiales de la “tradición” son redescubiertos y retejidos. Se afirman los apegos al lugar, a las prácticas cambiantes de subsistencia, a los circuitos de migración y visita familiar” (Hill 2009, 27-28; traducción propia).

Se destacan estas precisiones ya que se formulan desde un historiador y antropólogo como Clifford, que evidentemente desecha la idea esencialista de que la etnicidad solo se puede explicar de acuerdo a una continuidad monolítica fundada en un origen pasado, ya que la emergencia yampara de Tarabuco ha sido cuestionada desde ámbitos académicos u otros de acuerdo al esencialismo referido.

Etnicidad

En la medida en que estamos hablando de un proceso de etnogénesis fundado en una identidad indígena, o étnica, hacemos referencia a dos categorías que de acuerdo a los postulados de diferenciación identitaria coloniales, se corresponden, caracterizando la otredad para justificar su sujeción, como algo opuesto a lo moderno o civilizado-occidental (*cf.* Restrepo 2004). Esta es una cuestión que nos interesa problematizar al indagar si la reivindicación de la identidad se da en alguna medida de acuerdo a los términos de una oposición entre la modernidad y la tradición encarnada por lo étnico, ya que de acuerdo con Stuart Hall, en la realidad social no existe lo étnico en singular, como algo esencial, dado

de una vez y para siempre en el desarrollo histórico de los pueblos no occidentales, sino que sólo existen etnicidades articuladas en diversos contextos atravesados por una historicidad cultural, política y social (*cf.* Restrepo 2004), donde detentar una etnicidad no tiene nada que ver con identificarse como indígena o no, algo que se explicará mejor, al remitirnos al estudio de Restrepo sobre las teorías contemporáneas de etnicidad, que sintetiza las ideas de Hall y Foucault sobre el tema, y en este sentido se resume la postura del primero, sobre esta cuestión:

Por tanto, Hall está argumentando por una radical historicidad, relacionalidad y posicionalidad de la inscripción/adscripción étnica (marcada o no); por eso su insistencia en una modalidad de análisis de lo concreto que dé cuenta de la especificidad histórica, en contraposición a las tendencias especulativas y homogeneizantes. Estrictamente hablando la etnicidad no existe: existen etnicidades concretas, históricamente situadas, desde las cuales se pueden decantar analíticamente las condiciones de existencia compartidas para suponer una modalidad específica, pero plural, de inscripción/problematización de la diferencia que llamaríamos etnicidad. Aunque pueden suponerse ciertos rasgos generales de lo que denominamos etnicidad la tarea más significativa es analizar las formas como las etnicidades efectivamente constituidas se encuentran inscritas en contextos históricos específicos. El propósito es comprender la pluralidad histórica y las inscripciones concretas en las cuales han emergido, transformado y desaparecido los fenómenos étnicos (Restrepo 2004, 44).

De ahí que Hall llegue a afirmar:

En mi terminología todo el mundo tiene una etnicidad porque todo el mundo viene de una tradición cultural, un contexto cultural e histórico; esta es la fuente de la producción de sí mismos, por lo que todos poseen una etnicidad –incluyendo lo inglés británico. (Hall 1999, 228; como se citó en Restrepo 2004).

Una postura coincidente en algunos puntos con la de Hill, primero, sobre la forma en que este define “etnogénesis”, en tanto proceso social y cultural históricamente situado como lo es la misma etnicidad en los términos de Hall; segundo, que de acuerdo a la conceptualización tratada, un fenómeno de “etnogénesis”, puede o no, estar impulsado por actores indígenas, algo que parece consecuente con la idea del segundo autor sobre cómo la etnicidad trasciende lo indígena; y tercero, encontramos que para ambos investigadores tradición, cultura, identidad y política son cuatro aspectos recurrentes tanto en el desarrollo de las etnicidades

como en los procesos de etnogénesis, una cuestión en la que nos detendremos, por la importancia que representa discernir cómo se relacionan estas categorías según los autores con los cuales venimos trabajando.

Volviendo sobre la lectura que Restrepo realiza sobre Hall, primero nos referiremos a la etnicidad y la cultura, de acuerdo a una escueta definición parcial que relaciona ambas categorías: “El lugar o espacio desde el cual uno habla es la locación cultural que define la etnicidad” (Restrepo 2004, 40).

Mientras que, basándose, en la teoría de Hill, Hernández-Ramírez, indica respecto a los mismos conceptos:

(...) la etnicidad es la autodefinición de un grupo sobre la base de las formas culturales o el lenguaje en contraste con otros grupos, mientras que la etnogénesis es la lucha (conflicto) surgida en torno a esa etnicidad en el contexto de la dominación colonial o postcolonial. (Hernández-Ramírez 2011, 162)

Una premisa que se puede ver muy bien complementada, a fin de profundizar en su sentido, si volvemos sobre Hill, como también a Clifford, cuando se refieren a la emergencia identitaria caracterizada por el concepto de etnogénesis ya citado en el acápite anterior, en términos de los procesos de “auténtica” “reconstrucción” de nuevas identidades, partiendo del “redescubrimiento creativo” y la “remodelación” de elementos de la tradición, permitiendo observar la “creatividad cultural” de los actores sociales para desenvolverse en sus contextos históricos, creando nuevos “espacios” políticos.

Entonces podríamos pensar “el lugar o espacio” señalado por Hall, como los contextos históricos y políticos singulares, donde los actores sociales se sitúan activamente de acuerdo a la dinamización de sus recursos culturales comunes, que confluyen en el agenciamiento de la diferencia respecto al otro, construyendo, destruyendo y reconstruyendo un sentido de etnicidad (*cf.* Restrepo 2004).

Pero aún falta por ver que dice este autor sobre la tradición, identidad y política en sus entrelazamientos, para ello volvemos a remitirnos al estudio de Restrepo sobre el tema:

Las políticas de la representación suponen una problemática crucial en la conceptualización de las identidades porque sugieren ataduras sutiles entre poder y discurso en los procesos específicos de producción de la diferencia y en la reproducción de exclusiones y jerarquías. Las políticas de la representación de las identidades refieren a la “producción” de tradición,

memoria, pasado y locaciones sociales porque el pasado no está esperando a ser “descubierto”, así como la memoria social o la tradición no son pura y simple continuidad desde tiempos inmemoriales... Sin embargo, la producción de pasado, tradición y memoria que subyace a la formación de identidades no renuncia a su densidad histórica. Aunque son parcialmente producidas desde el presente como efecto de luchas políticas y discursivas sobre sus significados, no son inventadas de forma caprichosa, sin anclaje en los contextos y experiencias históricas. (Restrepo 2004, 61)

Tras esta acotación, se observa que las relaciones entre “tradición”, “identidad” y “política”, se acerca bastante al empleo de estas categorías por Hill, junto a las de etnicidad y cultura, lo que podría explicarse si consideramos que al menos en parte, un fenómeno de “etnogénesis” se articula alrededor de “políticas de la representación de la identidad”, ya que como escribe Hall: “es sólo a través del modo como nos representamos e imaginamos a nosotros mismos que entendemos cómo estamos constituidos y quiénes somos” (Hall 1996d, 473; como se citó en Restrepo 2004).

De ahí que nos interese trabajar con la categoría de “etnicidad” junto a la de “etnogénesis”, en tanto apliquemos los términos de Hall para enriquecer al segundo concepto, pero eso sí, sin reducirlo al primero, ya que ambos enfoques aportan diferentes miradas del fenómeno de nuestro interés. Uno desde los Estudios Culturales y otro desde la Antropología, respectivamente. Estas dos perspectivas de la teoría social que al converger en un punto, no dejan de ser divergentes, como se ejemplifica en que los dos autores conciben toda emergencia reivindicativa de una etnicidad como algo político, pero donde Hill explicará la politización del proceso desde la demanda reivindicativa que cuestiona la construcción colonial de la otredad, mientras que Hall explicará cómo dicha postura es solo una expresión del carácter político de las dinámicas que articulan las etnicidades en su gestión de la diferencia.

Si bien este distanciamiento entre la mirada de la Antropología y los Estudios Culturales sobre el mismo fenómeno, podría poner en duda los acercamientos que hemos señalado en párrafos anteriores, tendríamos que relativizar el alcance de la divergencia que usamos como ejemplo, ya que a pesar de diferir sobre en qué elemento del fenómeno observado se funda su sentido político, ambas visiones vuelven a converger en algo de gran relevancia.

Al reconocer que los procesos de la etnicidad se encuentran atravesados por relaciones de poder, se abre una dimensión de análisis conjunto,

que refleja cómo la relación de estos enfoques diferenciados es dinámica en cuanto al tema tratado, desarrollándose incesantemente entre acercamientos y distanciamientos permitiendo problematizar sus abordajes y en consecuencia afinar el análisis de los fenómenos de nuestro interés.

Como se observa en lo que Restrepo resume, de acuerdo con Foucault, sobre las relaciones de poder y la etnicidad:

El estudio de la etnicidad debe identificar cómo es constituida por relaciones de poder, no como un mecanismo que funciona esencialmente a través de la prohibición sino como un conjunto de tácticas productivas que atraviesa la totalidad del cuerpo social... Antes que entender el poder investido en la etnicidad como una sustancia que alguien posee, retiene o arrebatada debe ser considerado como una red de relaciones ejercida desde diferentes puntos al mismo tiempo, con varias intensidades y direcciones, involucrando, al mismo tiempo, poder y resistencia (...) El análisis no debe ver al individuo como átomo primordial e irreductible de las relaciones de poder investidas en la etnicidad sino considerar cómo ciertos gestos, discursos, deseos y cuerpos son “etnizados” bajo relaciones de poder específicas, contribuyendo a constituir al individuo. (Restrepo 2004, 89-90).

Es decir, si las relaciones de poder son una dimensión relevante en el desarrollo de esta investigación enfocada en un proceso de “etnogénesis”, donde el concepto de “etnicidad” sirve de apoyo a esa categoría central, lo político del fenómeno analizado más que concentrarse en uno u otro elemento para caracterizar ese proceso histórico, social y cultural, debe concentrarse en “cómo ciertos gestos, discursos, deseos y cuerpos son “etnizados” bajo relaciones de poder específicas, contribuyendo a constituir al individuo” (Restrepo 2004, 89-90). Hablamos, entonces, de un conjunto de aspectos de la realidad social que podrían caracterizarse en el despliegue de las interacciones entre unas dinámicas de construcción identitaria y sus representaciones, ya que siguiendo a Hall:

(...) las relaciones entre identidad y representación no son de exterioridad; al contrario, las identidades son constituidas en y no afuera de las representaciones (...). Las identidades están compuestas por las narrativas cambiantes sobre sí, a través de las cuales uno se representa a sí mismo y sus propias experiencias adquieren sentido (...) De otro lado, la efectividad material y política de estas narrativas refieren a la ontogénesis y a las políticas de la representación. Por “ontogénesis de la representación” quiero decir que lo que reconocemos como la materialidad misma del ser es mediada por la representación y, entonces, constituida a través de esta mediación. (Restrepo 2004, 59-60)

En esa medida, vemos en esta síntesis de Restrepo sobre la perspectiva de Hall la conjunción del abordaje propuesto por este autor alrededor de la etnicidad, el discurso y las relaciones de poder:

Para entender las identidades étnicas se debe analizar no sólo la producción de las locaciones étnicas a través de las cuales los individuos étnicamente marcados (o aquellos no marcados) son localizados sino también los continuos y contradictorios procesos mediante los cuales ellos avalan, reproducen o confrontan estas locaciones... En estos procesos de articulación no hay garantías esencialistas. Las identidades étnicas emergen y se transforman en contraposición, yuxtaposición y correlación con otras identidades étnicas, así como con distintas modalidades de identidad cultural. Un individuo inscrito/adscrito en una identidad étnica particular puede investir, al mismo tiempo, otro tipo de identidades. Más aún, las identidades étnicas son discursivamente constituidas, aunque no son sólo discurso; se encuentran imbuidas en prácticas sociales y en prácticas discursivas. Las identidades étnicas son predicadas en las experiencias sociales que interpelan a sujetos y subjetividades étnicas particulares. Finalmente, las identidades étnicas se encuentran mediadas por relaciones de poder en las cuales identidades étnicas, sujetos y subjetividades específicas son definidas, avaladas, resistidas o visualizadas. (Restrepo 2004, 62-64)

En esta medida la etnicidad es una dimensión clave para relacionar el proceso de etnogénesis en que nos enfocamos, con las relaciones de poder en que se desarrolla. Permitiéndonos entender las identidades étnicas, como formas dinámicas de establecer un sentido sobre la tradición, el pasado o la memoria social, en función a la realidad de los actores involucrados en el presente.

Representaciones sociales

En base al desarrollo teórico desplegado en la anterior sección, encontramos que Hall se refiere a la “ontogénesis de la representación” y a “las políticas de la representación”, como aspectos constitutivos en los procesos sociales de construcción identitaria, entendiendo estos, como una gestión histórica y política de la diferencia, que puede o no, basarse en un sentido de etnicidad, ya que esta categoría, es sólo una forma más de caracterizar una identidad social. Esto sucede al haberse refutado, gracias a las ciencias sociales, la perspectiva ideológica colonial de entender lo étnico como aquella diferencia racial o cultural identificada en oposición a la modernidad occidental (*cf.* Hernández-Ramírez 2011).

De este modo, los conceptos planteados por Hall para entender la construcción identitaria de toda colectividad humana articulada y situada históricamente en un contexto de cohesión, quizás se podrían entender de acuerdo a aquello que se enmarca como “representaciones sociales”, una categoría analítica desarrollada para indagar en los fenómenos sociales desde la perspectiva de sus actores. Pero cuya definición aun hoy, no ha dejado de ser problematizada, al emerger de una teoría sociocognitiva de la psicología social a mediados del siglo XX por Serge Moscovici, cuyo basamento se encontraba en la noción sociológica funcionalista de Durkheim sobre las “representaciones colectivas”, donde estas últimas se corresponderían al mantenimiento y cohesión de un orden social (cf. Araya 2002), algo por demás cuestionable desde una comprensión de los procesos hegemónicos y las relaciones de poder, desarrolladas en la teoría social contemporánea.

Como podemos ver, la categoría de “representaciones” es aquella en lo que Moscovici se interesa del concepto de Durkheim, pero ¿a qué refieren las “representaciones”? De acuerdo con Denise Jodelet –la principal figura del mundo académico contemporáneo en recuperar y desarrollar el pensamiento de Moscovici–, tenemos que:

El acto de representación es un acto de pensamiento por medio del cual un sujeto se relaciona con un objeto... Representar es *sustituir a, estar en lugar de*. En este sentido, la representación es el representante mental de algo: objeto, persona, acontecimiento, idea, etc. Por esta razón, la representación está emparentada con el símbolo, con el signo. Al igual que ellos, la representación remite a otra cosa... representar es re-presentar, *hacer presente en la mente, en la conciencia*. En este sentido, la representación es la reproducción mental de otra cosa: persona, objeto, acontecimiento material o psíquico, idea, etcétera (Jodelet 1986, 475-476).

En este sentido, podemos empezar a atisbar lo que son las “representaciones”. No obstante, en la caracterización de Jodelet que hemos citado, la diferencia entre “representaciones” y los signos lingüísticos es difusa, de ahí que recurrimos a Henry Lefebvre (1983), quien consigna este tema en un libro referencial sobre la conceptualización problematizada de la noción de “representación”, llamado la “presencia y ausencia” del cual recuperamos estas nociones:

El proceso primario, la producción del significante verbal, se acompaña de un proceso secundario, la concatenación de los signos y su sustitución por lo “real”, o sea lo inmediato. Sin embargo, la concatenación de los signos

y significaciones no basta para explicar el discurso. En él intervienen otros elementos que hacen el sentido, a saber, los valores y normas admitidas en tal o cual sociedad, incorporados en palabras claves, símbolos, imágenes fuertes, en suma, en representaciones. Así, la representación, involucrada desde el principio, abarca el conjunto del discurso y de su teoría; las representaciones hacen los sentidos que se superponen a las significaciones de las palabras, pero no se reducen a ellas (Lefebvre 1983, 47).

Pero estas ideas sobre las “representaciones” sólo complementan las de Jodelet, ya que Lefebvre parte de principios similares, y de este modo, siguiendo a Nietzsche, el autor afirma: “el sujeto solo se representa a través del objeto, en términos del objeto; sin embargo, la subjetividad no es irreductible a la objetividad” (Lefebvre 1983, 50). Algo que Jodelet no deja de abordar en sus propios términos, sea de la cuestión referida a la relación sujeto-objeto, o del lenguaje, como dos aspectos relevantes para comprender el fenómeno humano de las “representaciones”, señalando en relación a la primera: “toda representación social es representación de algo y de alguien. Así, no es el duplicado de lo real, ni el duplicado de lo ideal, ni la parte subjetiva del objeto, ni la parte objetiva del sujeto” (Jodelet 1986, 475).

Mientras, en cuanto a la segunda, es decir, la del lenguaje, la autora plantea:

Incluso cuando nos situamos a nivel social cero para analizar el acto del sujeto que se representa o representa un objeto, la representación siempre conlleva algo social: las categorías que la estructuran y expresan, categorías tomadas de un fondo común de cultura. Estas son categorías del lenguaje (Jodelet 1986: 478).

Tras estas precisiones, podemos comprender mejor que Moscovici solamente rescata de Durkheim, el valor científico de indagar en las “representaciones” de los actores sociales, desvinculándolas con una necesaria correlación funcionalista, ya que el diferenciar lo que ambos autores entienden como “representaciones”, permite atisbar los que son las “representaciones sociales”:

A diferencia de Durkheim, para quien las representaciones colectivas son formas de conciencia que la sociedad impone a los individuos, para Moscovici las representaciones sociales se construyen en la interacción social de los sujetos sociales en su realidad, son explicaciones del sentido común. Para este autor, las representaciones constituyen un nuevo modo de conceptualizar las actitudes (Henríquez 2023, 323).

A partir de esta línea de desarrollo teórico sobre la categoría de “representaciones”, observamos que todos estos planteamientos confluyen en gran medida en el pensamiento de Jodelet al caracterizar aquello que se puede entender en tanto “representaciones sociales”, basándose en Moscovici, pero sin agotarse en su propuesta teórica, la autora señala:

El concepto de representación social designa una forma de conocimiento específico que hace referencia al saber de sentido común, cuyos contenidos manifiestan la operación de procesos generativos y funcionales socialmente caracterizados... Las representaciones sociales constituyen modalidades de pensamiento práctico orientados hacia la comunicación, la comprensión y el dominio del entorno social, material e ideal (...) La caracterización social de los contenidos o de los procesos de representación ha de referirse a las condiciones y a los contextos en los que surgen las representaciones, a las comunicaciones mediante las que circulan y a las funciones a las que sirven dentro de la interacción con el mundo y los demás... Por una parte, la representación social se define por un contenido: informaciones, imágenes, opiniones, actitudes, etc. Este contenido se relaciona con un objeto: un trabajo a realizar, un acontecimiento económico, un personaje social, etc. Por la otra, es la representación social de un sujeto (individuo, familia, grupo, clase, etc.), en relación con otro sujeto. De esta forma, la representación es tributaria de las posiciones que ocupan los sujetos en la sociedad, la economía, la cultura (Jodelet 1986, 474-475).

Unos conceptos, que finalmente abren la posibilidad de establecer, cuanto menos, diversas relaciones relativas entre el legado de Moscovici encarnado por Jodelet y los planteamientos de Hall, en tanto ambos confluyen en la noción de “representación” y de forma implícita en su carácter “social”, permitiéndonos desarrollar un abordaje productivo sobre nuestro tema de investigación. Es decir, el proceso de etnogénesis yampara, ya que, gracias a los puntos en común entre las teorías referidas, estas pueden interrelacionarse enriqueciendo la indagación sobre las “representaciones sociales” de los yampara alrededor de su reivindicación étnica actual. De acuerdo a Jodelet, también se puede abordar este fenómeno desde aquello que Hall identifica como la “ontogénesis de la representación” y las “políticas de la representación”; conceptos que desarrollaremos con mayor detalle en capítulos posteriores. Pero que, a grandes rasgos refieren, el primero, al reconocimiento de que toda identidad siempre está mediada por la forma cómo se representa a sí misma, y el segundo, a cómo las representaciones identitarias siempre están atravesadas por relaciones de poder.

Entonces, podemos vislumbrar que las nociones desarrolladas por Jodelet en base a Moscovici, al no estar concentradas en la identidad, como sí lo están los planteamientos de Hall sobre la “representación” de la identidad, se revela una diferencia central entre estas teorías. Pero eso sí, sin que se llegue a oponerlas y al contrario, articulándolas de forma complementaria en una dinámica que respectivamente va de lo general a lo particular y viceversa; de ahí que lo abarcado en el análisis ofrecido por ambas categorías, se puede ampliar concibiendo la “representación” como “discurso”, que Hall define como:

(el) discurso no es sólo un hecho social con efectos tan reales como cualquier otra práctica social sino el mediador de la realidad social de cualquier otra práctica social tan aparentemente alejada de lo discursivo como ha pretendido ser lo económico o la tecnología. Cualquier práctica social se encuentra inscrita de múltiples maneras en el discurso (Restrepo 2004, 37).

Un planteamiento que problematiza la relación entre las “representaciones sociales” como “discurso” y el “lenguaje” como único medio de la “representación social”, pero que Foucault aclara acertadamente, ya que, en las palabras de Restrepo, al resumir el pensamiento del autor francés sobre este tema, explica:

La lengua es un orden virtual de infinitas oraciones posibles que siguen ciertas reglas de formación mientras que el discurso es un conjunto de enunciados como sucesos finitos ya producidos acuerdo con determinadas reglas de existencia y transformación. Una segunda y más radical distinción entre discurso y lengua es que los enunciados pueden ser hallados en ámbitos no lingüísticos, como en imágenes o gestos. Más aún, una formación discursiva no sólo comprende enunciados sino también objetos, posiciones de sujeto y estrategias conceptuales. En este sentido la etnicidad es constituida discursivamente por los enunciados que la describen, explican, juzgan, despliegan y disputan; estos enunciados no refieren a un único y monolítico objeto, concepto o posición de sujeto [...] (Restrepo 2004, 75-76).

Es decir, la discursividad en que se funda la etnicidad según el autor, no se limita a las expresiones articuladas por el lenguaje, sino, de alguna manera, también en aquello que Geertz identifica como los sistemas simbólicos que se interrelacionan en la conformación de una cultura (*cf.* Geertz, 2003), donde el lenguaje es sólo uno de ellos.

CAPÍTULO TRES

Apuntes sobre los yamparas y Tarabuco

El incario, el Kurakazgo Yampara y Tarabuco

El Kurakazgo Yampara formó parte de los llamados siete señoríos aimaras de la preincaica confederación Charka-Qaraqara que ocupó el territorio hoy comprendido, a grandes rasgos, por los valles del sur boliviano (*cf.* Platt, Bouysse-Cassagne y Harris 2006), aunque valga la aclaración, según las fuentes etnohistóricas consideradas por algunos investigadores, posiblemente los yampara hablaban además del aimara, la lengua pukina (*cf.* Nicolas 2018) y (*cf.* Barragán 1994), un importante rasgo cultural, una diversidad lingüística, de la que no han quedado rastros en el habla de los actuales habitantes del espacio yampara ancestral, cuya lengua materna actual es el quechua.

Esto nos permite entrever la compleja dinámica cultural desarrollada en el devenir histórico de los yamparas ya desde tiempos prehispánicos, como también sucede en la mayor parte del territorio Charka-Qaraqara, cuyo aimara fue desplazado por la “lingua franca” incaica, el quechua o runasimi (*cf.* Itier 2015), en un proceso iniciado con la anexión de la confederación al dominio del Cuzco décadas antes de la conquista española, introduciendo en esas tierras una administración política incaica basada en la idea de que el quechua representaba al estado como su lengua oficial (*cf.* Itier, 2015), representada por ejemplo, en las poblaciones de mitimaes quechua-hablantes provenientes de diferentes latitudes del Tawantinsuyu, y con raigambres culturales diversos, pero unificados por el runasimi.

Estas poblaciones fueron trasplantadas a los nuevos territorios apropiados por el imperio, para cohabitarlos junto a sus pobladores nativos (*cf.* Saignes 1984), sentando el dominio cultural del incario sobre ese espacio a partir del quechua, como referente identitario para el nuevo pueblo subordinado al Inca, tal expresa la traducción de la denominación incaica de esa lengua que es “runasimi”, es decir, “el idioma de la gente común” (*cf.* Cerrón-Palomino 2008), estando presente en prácticamente toda la extensión de sus dominios en distintas medidas de coexistencia con las tradiciones lingüísticas locales (*cf.* Itier 2015), dando lugar a la formación de enclaves multiculturales en diferentes regiones del incario.

Como señala Nicolas acerca de este proceso en el Kurakazgo Yampara:

El Inca Huaina Capac, que ya había experimentado una política de desplazamiento masivo de mitimaes en Cochabamba, decidió emprender una política similar en el territorio yampara. Producto de ésta son los asentamientos incas de Arabate, Paccha, Presto, Huata y Tarabuco, a los que hay que añadir el Thumilki (Nicolas 2018: 65).

Es decir, hablamos de la región sureste del Kurakazgo Yampara, el cual abarcaba un vasto territorio extendido alrededor de lo que hoy son las actuales provincias chuquisaqueñas de Oropéza, Yamparáez, y Zudazne, siendo la primera de estas unidades territoriales contemporáneas, donde se encontraban los dos principales núcleos sociales y culturales yamparas correspondientes a las parcialidades *anansaya* y *urinsaya* del señorío (*cf.* Platt, Bouysse-Cassagne y Harris 2006), que respectivamente eran conocidos como Quila Quila y Yotala (*cf.* Barragán 1994), frente a los cuales, las tierras de Tarabuco y sus alledaños, donde principalmente se asentaron los mitimaes incaicos (*cf.* Nicolas 2018), ocupaban un lugar periférico frente a esos centros de poder. Aunque no por ello, se trataba de un espacio menos significativo, al ser una región estratégica para controlar militarmente la frontera del kurakazgo constantemente amenazada por los pueblos guerreros de las tierras bajas (*cf.* Del Río y Presta 1984), lo que explica la concentración de mitimaes incaicos en ese extremo del territorio yampara como una medida para fortalecer esa posición beligerante (*cf.* Platt, Bouysse-Cassagne y Harris 2006). Pero más allá de la efectividad que tuvo esta medida en cuanto a las razones que le dieron lugar, lo que si se ha podido constatar es que Tarabuco y los otros asentamientos de mitimaes próximos, conformaron un enclave multicultural (*cf.* Del Río y Presta, 1984) donde lo yampara se vuelve difuso e inescindible de otras formas culturales.

Lo Yampara en la colonia

En lo posterior, tras la conquista española y bajo el régimen colonial que esta impuso, una parte importante del territorio yampara pasa a convertirse en el “Corregimiento de indios de Yamparáez”, y Tarabuco al igual que otros asentamientos, empezando por Quila Quila y Yotala, fueron superpuestos por “reducciones de indios” instituidas para evangelizar a los nativos del “nuevo mundo” en quechua (*cf.* Calancha 1978). Esto consolidó el predominio del quechua entre los yampara, al ser la lengua adoptada por el poder colonial para su adoctrinamiento y en consecuencia como el idioma para relacionarse con ellos; una imposición que refleja cómo el proceso de transculturación iniciado por Huaina Capac en algunos asentamientos yamparas, se convirtió en una parte fundamental de la política de aculturación desarrollada bajo el dominio colonial respecto a la totalidad del kuracazgo.

Este hecho deja entrever que los emplazamientos receptores de poblaciones mitimaes quechuas en el territorio yampara, pudieron enfrentar las imposiciones coloniales de una forma menos violenta para su identidad cultural, como parece suceder en el caso de Tarabuco donde el sistema social de los ayllus pertenecientes al señorío yampara fue conservado por sus pobladores hasta el periodo republicano (*cf.* Bonilla 1991), de forma paralela a su integración forzosa en los procesos de aculturación orientados por instituciones coloniales como las reducciones o las haciendas (*cf.* Barragán 1994).

Esto fue distinto en el caso de Yotala, en cuyo proceso histórico las instituciones coloniales señaladas terminaron por diezmar los referentes a la cultura yampara entre sus pobladores, en tanto su experiencia de aculturación no solo estuvo marcada por la imposición de una lengua ajena como el quechua, sino principalmente por la integración a la empresa colonial practicada por las principales autoridades del kuracazgo asentadas en Yotala, como es el Kuraka Francisco Aymoro II (*cf.* Platt, Bouysse-Cassagne y Harris, 2006), quien cedió a los españoles las tierras para la fundación de la ciudad de La Plata (futura cede de la Real Audiencia de Charcas), que al estar ubicada a pocos kilómetros de Yotala, influyó significativamente en el devenir histórico particularmente decadente para la cultura yampara en esa región del ex kuracazgo.

Lo cual aconteció de forma distinta en las lejanas tierras de Tarabuco (ubicadas en la frontera este del señorío), cuyos habitantes también llamados tarabuqueños, incluso llegaron a ostentar la vitalidad de su cultura en el contexto de la caída del régimen colonial español, donde

la tradición militar yampara, les permitió a los tarabuqueños salir victoriosos al enfrentar a los ejércitos realistas en la histórica “Batalla de Jumbate” desarrollada en 1816, que marcará un hito en la memoria colectiva de las generaciones siguientes para los procesos posteriores de construcción identitaria, donde la cultura yampara es cada vez más asociada con los tarabuqueños, siendo reconocidos en la mayoría de las narrativas históricas oficiales de Bolivia, por su heroico aporte al proceso independentista (*cf.* Klein, 2010).

Los yamparas en el contexto actual

Los 7 ayllus o comunidades indígenas de la Nación Yampara, se encuentran establecidas en el municipio de Tarabuco, que pertenece a la provincia Yamparáez del departamento de Chuquisaca, donde dicho municipio ocupa la parte noroeste del departamento, con una altitud de 3292 m s. n. m. y aunque la altitud puede variar en regiones particulares del municipio.

El municipio tiene una superficie de 1023 Km², colinda al noroeste con el municipio de Sucre (donde se encontraban los centros administrativos yamparas prehispánicos, de Yotala y Quila Quila), al norte con el municipio de Presto, al este con el municipio de Zudáñez, al sur con el municipio de Icla, al suroeste con el municipio de Betanzos en el departamento de Potosí, y al oeste con el municipio de Yamparáez. Se encuentra a 62 Km de la ciudad de Sucre.

Actualmente se encuentran proceso de reconstitución como parte de la Nación Yampara, diversas comunidades indígenas de los municipios de Presto e Icla, no obstante tanto en Tarabuco como en estos últimos dos municipios, las comunidades indígenas yamparas representan una minoría frente a la formación política dominante de las comunidades campesinas..

Economía

La región de Tarabuco, es montañosa, pero entre sus sierras se abren planicies óptimamente aprovechadas por la labor agrícola de sus habitantes.

El municipio de Tarabuco cuenta con 16,944 habitantes, según el Censo del INE 2012, de los cuales el 61.98% de la población se dedican al trabajo agrícola y pecuario, donde según el Censo Agropecuario del INE

2013. Los cultivos de esta región se centraban en la papa, maíz y trigo, alimentos de alta demanda en el mercado, aunque con gran competencia, y por ello, según los datos del INE en 2013, la actividad agropecuaria más exitosa en Tarabuco fue la ganadera concentrada en la cría de al menos 30,487 cabezas de ovinos por sus productores, seguidas en volumen por el ganado caprino cuantificando igualmente cifras importantes.

No obstante, el turismo generado gracias a la revalorización de la tradición indígena del pujllay, se ha convertido en una de las bases de la economía de Tarabuco.

Organización comunitaria

La Nación Yampara se articula desde sus ayllus o comunidades a estructuras mayores que las aglutinan, de acuerdo a las lógicas de organización social indígena. De este modo un conjunto de ayllus puede ser identificado como “*marka o jatun ayllu*” y a su vez la reunión de estos, da lugar a la “Nación o Suyu”, como se explica en el trabajo de Santiago y Guarayo (2014), en base al Acta de reconstitución de la Nación Yampara suscrita por esos ayllus o comunidades indígenas de Tarabuco a finales de 2003.

Sobre la administración política de las distintas unidades territoriales, también se recurre a principios de la tradición indígena, donde el “*Jatun Tantakuy*” (Asamblea General) es la máxima instancia deliberativa, en la que pueden participar todos los yamparas, donde el punto principal de esta asamblea es definir quienes conformaran el Concejo de Gobierno de la Nación Yampara, eligiendo a las autoridades de acuerdo a los principios indígenas de rotación del poder, cuyo buen ejercicio, es entendido en términos de asumir la responsabilidad de servir a la comunidad, por lo que se piensa en la gobernanza, como una dimensión *más de la organización social. Un principio que se complementa con la idea de que*, dado el rol fundamental de la mujer en el desarrollo de cada pueblo, el cargo de autoridad no está reservado para el hombre, o la mujer por separado, sino que toda autoridad es dual y debe estar compuesta por una mujer y un hombre, como dice el principio ancestral del “*Qhari-Warmi*” (cf. Anuario estudios bolivianos, archivísticos y bibliográficos 2017).

CAPÍTULO CUATRO

La nación Yampara y el Pujllay como referente de la vitalidad de esta identidad en el presente

En este capítulo nos enfocaremos en el pujllay como un fenómeno cultural central para sustentar el resurgimiento de la Nación Yampara en la actualidad. Puesto que este fenómeno valida la autoidentificación de sus actores con la cultura yampara prehispánica. En ese sentido, nos remitiremos a las representaciones sociales de nuestros informantes abordados en el trabajo etnográfico. Todo esto con el propósito de desarrollar los recursos argumentativos para caracterizar el proceso de etnogénesis con que identificamos la emergencia de la Nación Yampara actual.

En primer lugar, describimos el pujllay en todos sus sentidos como celebración ritual, su temporalidad del trabajo agrícola, para explicar la interdependencia entre la cotidianidad y la cosmovisión que se articulan en el pujllay, que nos permiten entender el origen de este fenómeno cultural de forma compleja. En segundo lugar, se aborda específicamente la celebración ritual del pujllay, en base al trabajo de campo etnográfico, en el que se explican las representaciones sobre el Tata pujllay, el Supay, la Pachamama y la pukara. Y, por último, la forma en que se articulan con su cosmovisión indígena, que al persistir en el presente dan fundamento a las representaciones identitarias de los yamparas actuales.

Finalmente, reflexionaremos sobre cómo el pujllay comprende una estrategia subalterna de empoderamiento para los actores indígenas de Tarabuco de cara a las relaciones de poder que atravesaron el proceso histórico boliviano y su hegemonía cultural.

El fenómeno cultural del pujllay

El pujllay de Tarabuco en la actualidad, es principalmente reconocido en el mundo, como una celebración ritual relacionada en parte inscrita al calendario agrícola de las comunidades indígenas y por otra al carnaval del calendario occidental, es decir, es un fenómeno cultural atravesado por la influencia colonial y republicana, sin que esto al parecer haya sido determinante para entender su origen, entendido este no como una esencia monolítica del pasado, sino en tanto construcción histórica.

En un diálogo con el ex Kuraka de la Nación Yampara, Ever Llave, nos informó:

El pujllay tiene su origen en nuestros antepasados yamparas, en sus saberes de antes, para que los supay y la Pachamama nos den fertilidad en la tierra, que nos daban su bendición desde antes de la colonia ya se hacía el pujllay, pero claro, ha ido cambiando con el tiempo. No se puede decir dónde empieza y dónde termina una cultura..., por eso el pujllay de ahora viene de mucho antes de los españoles, pero ha habido cosas que han ido cambiando. Lo más evidente es que después de las batallas de 1816, que los yamparas hemos ganado contra los españoles para nuestra independencia de Bolivia, eso es un momento bien recordado, y ahí nuestros antepasados han ganado esas batallas montados en caballos, y así es como los caballos se han vuelto parte de los tejidos y del pujllay mismo, el tata pujllay anda en caballo, y así también hemos bailado con espuelas, el pujllay desde ese tiempo también ha servido para celebrar cómo les hemos ganado a los españoles, porque de eso nos sentimos orgullosos (Entrevista a Ever Llave, diario de campo).

Aunque las raíces de la tradición cultural a la que corresponde el pujllay son difusas en el tiempo, en tanto no se pueden rastrear desde las fuentes escritas del periodo colonial sobre la cultura yampara, es irrefutable que los sentidos de esta celebración ritual se articulan de acuerdo a las lógicas de la cosmovisión indígena de origen prehispánico.

Dado que, de acuerdo con el cronista Bernabé Cobo, en el calendario incaico que, empezada en diciembre, el cuarto mes se denominaba “pacha-pucuy” (cf. 1979, 143), que de acuerdo con Guaman Poma de Ayala “quiere decir Pacha Pucuy, pacha, mundo, pucuy, harto, porque este mes de marso llueue a cántaros y está harto de agua la tierra deste rreyno” (Poma De Ayala 1980, 215). En esa línea, Mamani (2023) se refiere a que el mes de marzo se caracterizaba por ciertos rituales de acuerdo a su importancia económica, respecto a que el agua colme los cultivos y estos den la mayor cantidad de frutos:

Dentro de un mundo agrario y de pastoreo, el agua es el elemento fundamental para la sobrevivencia. Por ello, la comunidad es presentada como los enamorados-necesitados de la lluvia, quienes se encariñan con la lluvia. Por tal motivo, cantan y danzan para que la lluvia engendre a la madre tierra: Pachamama... (Mamani 2023, 23).

De acuerdo al autor, la lluvia que viene del *hanq pacha* o mundo de arriba, se canaliza desde los *apus* del *kay pacha*, mundo de acá, donde “los cerros son considerados divinidades, apus, que administran la lluvia”. (Mamani 2023, 23), alimentándose de los manantiales o lagunas que se reconocen bajo el poder de la deidad llamada *Mama Qucha* del *ukhu pacha* (cf. Mamani 2023, 31), que es también considerada en los rituales del *Pacha Pucuy*, como plantea Mamani el ritual:

Espacialmente, uniré las tres pachas andinas... El *ukhu pacha*, en tanto el *pukyu* y la *qucha* comunican el *ukhu pacha* con el *kay pacha*, también se junta en sus aguas que asumen una función de *chawpi* (centro en quechua), *taypi* (centro en aimara), porque a ella llegan los astros del *hanaq pacha*, los *apus*, los *urqu*, los cerros sagrados. Es decir, en sus aguas se juntan las divinidades del mundo andino para adorar a la *Mama qucha*. También es el espacio *tinkuy* (encuentro) de los seres humanos, porque allí se realiza la vida de los hombres. (Mamani 2023, 31).

Entonces, encontramos unos antecedentes etnohistóricos, que permitirían atisbar una idea sobre el origen del pujllay de Tarabuco en la actualidad, en tanto los datos referidos, apuntan a una tradición cultural prehispánica sobre cómo entender un tiempo particular del calendario agrícola, identificable con esta población indígena, y una celebración ritual que se corresponde a ese contexto, que al celebrarse en marzo y dirigirse a la búsqueda de fertilidad en la tierra parece coincidir con el sentido del pujllay encarnado por los yamparas contemporáneos; un fenómeno sólo diferenciable de las fuentes citadas, en la apelación de estos, a las deidades prehispánicas de la Pachamama (cf. Anuario Estudios Bolivianos, Archivísticos y Bibliográficos 2017) y al Supay o Tata Pujllay (cf. Martínez 2010). De ahí que es importante remitirse a las representaciones sociales de los sujetos involucrados, que revelan la interacción de una dimensión mítica y una dimensión cotidiana del pujllay, entre los cuales el poder de la Pachamama y el Supay se experimentan efectivamente en la realidad de los yamparas actuales, algo que hemos podido apreciar en el trabajo de campo, y puede sustentar mejor la idea sobre cómo el pujllay refiere a la continuidad de una tradición indígena

prehispánica de acuerdo a los antecedentes etnohistóricos citados, donde creemos se encuentra su origen.

De acuerdo con Don José Lima (vecino de un ayllu de la Nación Yampara) en un diálogo nos comentó cómo se empezó a desarrollar la dimensión mítica del pujllay:

El pujllay viene de la tradición, no es así nomás, no es que viene de los años donde los turistas han empezado a venir (años 70s), viene de antes. En el pujllay entendemos qué es tiempo en que el tata pujllay (supay), qué es del mundo de debajo de la tierra (el “manqha pacha” en aymara, o “ukhu pacha” en quechua) donde vivimos no ve, viene a nuestro lado, está en nuestros campos, donde hay abismos, así barrancos donde si te caes te mueres, ahí está bailando el tata pujllay, como dicen también, es el supay..., como el tío de la mina no ve..., es el que domina el interior de la tierra, es poderoso, da fortuna o pobreza, y cuando esta acá, en este tiempo del pujllay se está bailando cerca de donde se corta la tierra y es hondo y oscuro la caída, y nos tienta llamándonos diciendo, nos ofrece pues fiesta, baile, así para olvidarse, y nos engaña. Si le sigues hasta pierdes tu vida, o loco te quedas, o peor, sufres un accidente grave... , ése es el kaka pujllay... si te exageras, no sabes cómo, pero te haces mal, y no hay remedio, después tu familia llorando, tú ya te has dejado agarrar... pero, no solo es así, el tata pujllay, hace que la tierra se produzcan los alimentos así en abundancia, no ve que esta abajo, en lo que está ahí, de la tierra que sembramos en su fondo, el controla pues, entonces, si las chacras dan bien, es también el que nos hace tener buena cosecha... pero es mañudo, no es como la Pachamama, nuestra madre tierra, de donde vivimos, como sabemos decir (del aka pacha o kay pacha), así mamay cuidándonos, el tata (pujllay), no nos cuida, te sabe dar pero igual te sabe quitar, tu vida también, sin que te des cuenta..., por eso el tata pujllay de la pucara (de la celebración del pujllay), que hace su paso los comunarios vestidos como él, le muestran igualito su vestido, pero se cuidan de no seguirle, aunque le hagan ver cómo es, así mostrándose como los más importantes, porque él es fuerte. (Diálogo con José Lima, diario de campo).

Como se puede apreciar, las deidades del supay o tata pujllay y la Pachamama, son caracterizadas en esta representación social del pujllay, de acuerdo a un origen mítico acorde al pensamiento prehispánico acerca de los tres planos de la “pacha” (tiempo-espacio), el *hanaq pacha*, el mundo de arriba, el *kay pacha*, mundo de acá de la superficie de la tierra y el *ukhu pacha* o mundo de abajo, según Mamani (cf. Mamani 2023). Pero esto es más complejo de lo que parece, al tratarse de una concepción fundamental en la cosmovisión andina, que ha sido ampliamente desarrollada en diferentes estudios, donde por ejemplo, estos planos también

se denominan como *alax pacha* para el mundo de arriba, *aka pacha* en relación al mundo de los humanos y *manqha pacha* acerca del mundo de abajo, esto de acuerdo a lo identificado en la memoria indígena de los andes bolivianos y valles en interacción, según el trabajo de Harris y Bouysse-Cassagne (cf. Harris y Bouysse-Cassagne 1988), lo cual refleja que los sentidos atribuidos a los planos de la pacha deben problematizarse en relación a sus diferentes denominaciones.

Para empezar, entendiendo que hablamos de conceptos variables, y el pensarlos de este modo y no como etiquetas de un orden de clasificación terminante, revela la vitalidad de su comprensión, como explican los yamparas actuales:

(...) la Pacha Mama se relaciona también directamente con el Supay y su poder genésico y dador de fertilidad, animales, plantas y minerales y comparte el mundo de ordenador y socializador del Alaj pacha. Por tanto, forma parte de los tres “mundos” que conforman el universo de la cosmovisión andina... En esta sacralización del espacio que vincula a los tres mundos, los espacios constituyentes del paisaje adquieren connotaciones propias. Como hemos visto, las cuevas, pampas, manantiales y yaqas, son lugares en que se manifiestan los seres del ucku pacha o del Alaj pacha y entre estos los cerros juegan un papel de primer orden. (Anuario Estudios Bolivianos, Archivísticos y Bibliográficos, 2017: 35).

Es decir, si en las comunidades indígenas reivindicadas como yamparas actualmente en Tarabuco, ubicamos al *tata pujllay* o *supay* en el *ukhu pacha* y a la vez en el *kay pacha*, como es representado en el pujllay, esto es posible si pensamos los planos de la pacha de acuerdo a una lógica viva de este concepto, donde en la ritualidad a la fertilidad de la tierra tradicionalmente referida a la Pachamama también se ofrece al supay. Por tanto, vemos realizarse la complementariedad del pensamiento andino entre los diferentes planos de la pacha que explicaba Mamani, sin que cada uno sean representado específicamente por una deidad correspondiente, al menos, en los rituales del *pacha pukuy* (cf. Mamani 2023), puesto que, por ejemplo, en base al trabajo de Gabriel Martínez (1983), vemos que la Pachamama y el carácter ambiguo de las deidades representadas por los cerros sagrados, u otros espacios, respecto al mundo de arriba y de abajo, hace de las pukaras un ritual orientado a buscar la prosperidad de la tierra, que se enriquece con esta movilidad de sentidos:

...las deidades de los cerros son llamadas mallku... Aunque son los mallku en unión con la Pachamama los que aseguran la abundancia de las

cosechas, el lugar sagrado de cada estancia dedicado a la agricultura se llama pukara, término que ya evidencia una relación con los gentiles al ser utilizado aquí no sólo para designar fortalezas prehispánicas sino cualquier sitio arqueológico. Y las entidades sagradas de estos lugares son llamadas pukar mallku y pukar t'alla ...Y según todas las evidencias, alguna clase de relación no postulada entre chullpa y agricultura se considera decisivo para los buenos éxitos en los cultivos. La literatura etnográfica sobre los gentiles en el Cuzco mostraría quizás un grado mayor aún de ambigüedad entre éstos y los apu. Y descubrimos, no sin sorpresa, que es en ellos donde parece darse la identidad con el demonio que ya hemos mostrado para los dioses de los cerros. (Martínez 1983, 89).

De este modo, encontramos una suerte de persistencia vital sobre elementos de la cosmovisión propia a los pueblos prehispánicos en el proceso histórico de reconstitución de la Nación Yampara actual, los que incluso se plantean estos referentes identitarios, cuestionando una vigencia relativa de las superposiciones de sentidos introducidas durante la evangelización colonial, donde el *manqha pacha* o *ukhu pacha*, es resignificado como el infierno, y el supay como el diablo, una deidad occidental, que en las concepciones católicas es el origen de todo lo malo.

Sin embargo, esta idea no es vista en las representaciones sociales del informante citado, como de ningún otro sujeto entrevistado, donde el supay o tata pujllay puede ser una entidad pernicioso. Pero principalmente benéfica para la vida de la comunidad, revelando un descreimiento de la identificación del supay con el diablo del sistema de creencias católicas, ya que, en estas, toda relación con el señor del infierno debe evitarse, mientras que el pujllay se muestra como una forma de interactuar con el supay y obtener su favor, reconociendo su poder y celebrándolo, tal como lo hacen los mineros bolivianos, según las expresiones del informante citado.

Ahora bien, debe realizarse una aclaración, ya que los mineros se encuentran en el mundo de abajo, en las entrañas de la tierra que son las minas, el *manqha pacha* o *ukhu pacha*, mientras que los indígenas de Tarabuco se encuentran en el *aka pacha*, o *kay pacha*, ese mundo de los humanos, de la superficie de la tierra, a donde asciende el supay desde el mundo de abajo, y esto sucede en la temporalidad del pujllay, que identificamos con el *pacha pukuy*. En primera instancia, el supay y la Pachamama son celebradas de acuerdo a su forma de actuar para dar fertilidad a las tierras, como podemos inferir de las expresiones de nuestro informante y las denominaciones con que estas entidades míticas son referidas, una como mamay, y la otra como tatay, de acuerdo con José Lima:

Decir mamay a la Pachamama, quiere decir que nos da para la vida, ella sabe cómo, ni nosotros sabemos, pero no nos quiere hacer que nos vaya mal como la mama pues, si no nos daría, por eso le agradecemos, si le agradecemos lo contrario, no hace que nos vaya mejor, solo eso pide... el tatay es diferente, el supay no ve, tiene su temperamento, te puede ayudar si quiere enseñándote o dándote, si le agradeces también depende, pero depende, no siempre, él te deja también sin nada o te da mucho si le entiendes, no te cuida como la mamay... (Entrevista a José Lima, diario de campo).

En esta línea de interpretación, si analizamos la dimensión cotidiana del pujllay que se encuentra entrelazada con la dimensión mítica que hemos venido tratando, ésta se verá enriquecida, ya que es en la cotidianeidad donde la interacción con el supay que establece el pujllay y cobra sentido efectivo para los miembros de las comunidades de Tarabuco en sus representaciones sociales, revelando la relación concreta que esta deidad establece con este pueblo indígena, a diferencia de la Pachamama cuyo sentido, como hemos visto es más abstracto, y no por ello menos importante.

Don José Lima, en un diálogo que se obtuvo durante el trabajo de campo también se refiere a esto:

El pujllay ahora dicen que es una fiesta del carnaval de Tarabuco, no vamos a decir que no, evidente se baila pujllay en esos días, viene la gente, los turistas a ver cómo había sido, pero no ven bien cómo es. Como nosotros, el pujllay es también un tiempo, los tata pujllay (supay) ya están danzando desde antes en sus barrancos, y a un lado la gente en sus campos trabajando, ¿no ve que es la época de lluvias, cuando más produce la tierra?, pero no se trabaja sola, hay que trabajar para tener después el maíz, el trigo, la papa... y este trabajo ya empieza meses antes, la cosecha es lo último no ve..., pero lo más principal del trabajo, es preparar la tierra, sembrar, cuidar lo que te has plantado, como con la papa, que hay que volver a remover la tierra a las semanas de sembrar... o cuando ya están saliendo las plantitas, darle agua si no quiere llover un tiempo, eso sí se puede, a veces no hay de dónde (canalizar agua), y la tierra así nomás tampoco quiere dar los frutos como quisiéramos. Entonces de nuestra sabiduría ancestral sabemos que la Pachamama, la madre tierra, como dicen ahora en el gobierno, es nos buscamos su poder nos ayude, y es igual del tata pujllay, para que la tierra sea fértil y nos dé buena cosecha, yo no conozco bien cómo es eso, pero por algo debe aparecer justo desde esas épocas con sus danzas, y si nos dan fertilidad a las tierras, felices nos cosechamos luego y celebramos ya en abundancia; que no falte alimento para la siguiente época seca, sino nuestra vida puede ser de sufrir si falta para comer, no siempre lo que cosechamos, como también vendemos, y

esa platita es para vivir, pero todo sale de que haya buena cosecha y para alcanzar eso se combina nuestro trabajo y nuestra sabiduría ancestral, que no podemos descuidar, por eso digamos, en toda la época del trabajo en el campo, algunos con sus pinkillos ya están practicando con los huayños del pujllay de otros años, tocando en las fiestas de las familias, en las challas, como diciendo no nos hemos olvidado, y poco a poco lo van dejando sus pinkillos donde está danzando el tata pujllay, para que les enseñe un nuevo huaiño, para la fiesta, y lo mismo los trajes, van tejiendo o haciendo las ojotas, o los cinchos (fajas de cuero duro de más de 15 cm. de altura para envolverse en la cintura y la espalda baja), que viste el tata pujllay, y nosotros también usamos de diario cuando trabajamos la tierra, porque nos da fuerza (Diálogo con José Lima, diario de campo).

De acuerdo con esto, podemos ver que la figura del supay está presente en distintos aspectos de la vida cotidiana en las comunidades de Tarabuco alrededor del tiempo en que se intensifica la producción agrícola, donde esta deidad, por ejemplo, muestra su poder en dos formas centrales; la primera como referente de fortaleza para el trabajo de la tierra, expresada en su incansable danza alrededor de los abismos, con el pesado traje que la caracteriza como tata pujllay, acompañando el día a día de las faenas en los sembradíos, sin agotarse a diferencia de los agricultores. De ahí, el sentido del cincho, una herramienta de trabajo empleada en la cotidianidad de las labores agrícolas, cuya utilidad en cuanto a su uso, no se describe de acuerdo a sus efectos prácticos, si no que parece asociarse a la fuerza del Tata Pujllay, al ser parte de su vestimenta.

Como decía el informante el uso del cincho “nos da fuerza”, aunque el uso del cincho por parte del supay es en realidad lo relevante, ya que este elemento de su representación lo liga con el esfuerzo desempeñado en el trabajo agrícola, ya que el cincho es básicamente una faja para cuidar la columna por los esfuerzos realizados con el cuerpo. Y la segunda se relaciona con que el Tata Pujllay o Supay, al ser una deidad principal del *ukhu pacha*, toma el lugar de la *Mama Qocha* (cf. Mamani, 2023). Todo aquello para ostentar la capacidad de alimentar con agua los manantiales que nacen en el mundo de abajo, desde los cuales se nutren los cultivos en la cotidianidad de la producción agrícola, especialmente en base al trabajo de administración de este recurso ante la carencia de lluvias.

Para reforzar esta idea englobándola en un intento de comprensión de la dimensión cotidiana del pujllay, quisiéramos detenernos en un aspecto que creemos central acerca de lo señalado por Don Julián, cuando explica que el “pujllay es un tiempo”, que no se precisa en su extensión, pero sí se puede inferir por sus palabras, que se encuentra enmarcado

en el calendario agrícola de las comunidades indígenas prehispánicas alrededor del *pacha pukuy*. Precisamente en la época de intensificación de la producción agrícola definida por la época de lluvias. Al respecto, Martínez aporta algunas precisiones basadas en su trabajo de campo en la región, señalando que la temporalidad de la música del pujllay, esos huayños legados por el supay, se pueden escuchar como una evocación a esta deidad desde la conclusión de la fiesta de “todos santos” hasta el término del carnaval (cf. Martínez 2010). Es decir, desde noviembre hasta marzo, el periodo anual del calendario agrícola de las comunidades, donde su cotidianidad se encuentra indefectiblemente ligada al trabajo de la tierra, fuente básica del sustento vital de los pueblos indígenas desde tiempos pretéritos en Tarabuco.

Esto nos permite pensar en la confluencia entre la Pachamama y el Supay en la organización de la vida cotidiana desarrollada alrededor de las labores agrícolas, que ahora entendemos como una actividad económica que a la vez es un referente de identidad étnica, en cuanto es indisociable de la tradición indígena ancestral de Tarabuco.

Esto permite sumar argumentos para pensar el pujllay como una continuidad entre el pasado y el presente de la cultura indígena de la región, ya que de acuerdo a lo expuesto, el sentido del pujllay no se agota en la celebración ritual de la Pachamama y el Supay, que si bien es un aspecto de este fenómeno cultural fundamental para valorarlo y entenderlo en la actualidad, al constituirse en la fuente de una serie de representaciones sociales que dan cuenta de la persistencia al menos parcial, pero efectiva, de una cosmovisión prehispánica. Es a esta dinámica que nos referimos como la dimensión mítica del pujllay, pero cuya persistencia vital hasta el presente, ahora podemos comprender mejor, al haber podido empezar a desentrañar el sentido del pujllay también como temporalidad que reafirma la importancia de la economía agrícola tradicional en el día a día de las comunidades actuales de Tarabuco, recuperando, al menos de forma relativa, una forma de vida que dichas poblaciones identifican con el legado de sus ancestros, dando contenido a su reivindicación yampara.

Entonces, de acuerdo a investigaciones como la de Martínez (2010), dentro de las más recientes realizadas al respecto, o trabajos clásicos sobre este tema como el de Barragán (cf. Barragan, 1994), y los resultados de nuestro propio trabajo de campo, es que podemos inscribir el pujllay en la reproducción cotidiana de una forma de vida y una forma activa de entender el mundo (cosmovisión), ya que ambas esferas de esa realidad social se dan sentido mutuamente de forma indisociable en el desarrollo

de un proceso cultural, recordándonos la concepción de cultura planteada por Geertz (2003), proponiendo que esta debe entenderse como “un sistema de símbolos” (*cf.* Geertz, 2003).

Esta premisa resulta muy útil para nuestro análisis, en tanto, si las comunidades de Tarabuco valoran el trabajo agrícola como un aspecto de su vida que los identifica con su tradición ancestral. Esto solamente es posible por la vigencia de los sentidos que esas prácticas económicas adquieren en el marco de una cosmovisión que se corresponde con dicha tradición. Sin embargo, esto explica sólo en parte lo que implica el *pujllay* en las representaciones sociales recuperadas gracias a al trabajo de campo, ya que si bien estas nos han permitido argumentar acerca de cómo la persistencia de esa cosmovisión fundada en la tradición ancestral permite entender la identificación cultural del trabajo agrícola desarrollado en las comunidades actuales de Tarabuco con su pasado, resta comprender que el cultivo de la tierra, para alcanzar resultados de prosperidad, debe significarse necesariamente de acuerdo a deidades prehispánicas cuya vitalidad se expresa en el presente. Es decir, como algo llanamente práctico, y a eso nos referimos, con la reproducción cotidiana de la tradición indígena con su cosmovisión, donde esta última no es un pensamiento abstracto, sino una vivencia internalizada por los actores, con efectos prácticos para ellos.

Todas estas relaciones e interacciones dan origen al *pujllay* en las dimensiones que hemos definido como mítica y cotidiana, siendo esta distinción un esencialismo estratégico útil para el desarrollo de nuestro análisis, ya que hemos podido ver cómo dichas dimensiones se encuentran interrelacionadas, y sería imposible pensar una sin la otra. Por ello ahora nos centraremos en la celebración ritual del *pujllay*.

Primero en lo referente al *tata pujllay* o *supay*, y luego a la *Pachamama*. La deidad fundamental a la que nos hemos referido escasamente hasta ahora, debido a su omnipresencia en la vida de las comunidades indígenas de Tarabuco como en las del mundo andino y sus áreas de interacción, sean urbanas o rurales, donde el culto a la *Pachamama* siempre está presente a lo largo del año, de ahí que lo distintivo del *pujllay* sea la interacción del *supay* con la *Pachamama*.

La danza y el Supay en el *pujllay* en las comunidades de la Nación Yampara

El *pujllay* como celebración ritual desarrollada en las comunidades de la Nación Yampara, apela a los sentidos que las deidades prehispánicas

como la Pachamama y el Supay, otorgan y reciben del trabajo agrícola y sus frutos; de este modo, el pujllay abordado de acuerdo a estas dos entidades míticas, se compone básicamente de dos elementos centrales, la danza donde la figura del supay o tata pujllay es representada, y la especie de altar, llamado “pukara”, que refiere a la Pachamama. Por su puesto estas dos partes, no se encuentran separadas, si no que interactúan dinámicamente y no es posible limitar la correspondencia de cada elemento a las deidades prehispánicas con las que las hemos identificado, como ya observamos en el marco teórico respecto a las representaciones sociales, que cada elemento y sus implicaciones simbólicas se complementan con el otro.

En esta sección nos enfocaremos en la danza, y en especial, en la representación del tata pujllay desarrollada por los participantes varones, ya que éste es el aspecto más llamativo de esta práctica cultural para nuestro análisis, lo que no implica restarle importancia al despliegue femenino en esta celebración que abordaremos a grandes rasgos, ya que las danzantes se presentan en el rol de ñustas, una identificación de origen prehispánico, para distinguir a algunas mujeres, como en el incario, donde esta denominación estaba reservada a las princesas del Inca, o en las comunidades donde muchas veces se llama así a las jóvenes vírgenes que representan la fertilidad potencial de la Pachamama en las fiestas dedicadas a esta deidad.

Pero esto cobra otro sentido en la celebración del pujllay, ya que las ñustas en este caso buscan diferenciarse de las vírgenes y solteras, al llevar puesta en su vestimenta para la danza un sombrero especial denominado “pachamontera”, que solo pueden llevar las mujeres casadas, lo que las habilita para participar en el baile, mientras que las solteras que se presuponen vírgenes, deben llevar un sombrero diferente llamado “jokollo”, que las identifica como tales y limita su participación en la fiesta a ser espectadoras.

No obstante, creemos que esto es aparente, ya que, si la ñusta representa a la Pachamama en las tradiciones de las comunidades, creemos que esto también está presente en la celebración del pujllay como lo sugiere el nombre del sombrero distintivo “pachamontera” reservado a las mujeres casadas, y si la virginidad representa una fertilidad potencial. Las mujeres casadas podrían representar una fertilidad efectiva producto de su sexualidad activa, dos cuestiones que quisiéramos destacar del rol de las ñustas en el pujllay; primero por remitirse a la Pachamama, pero también por introducir el tema de la sexualidad en la celebración, ya que el Supay o Tata pujllay en sus diversas características es reconocido por

su gran apetito sexual, y de este modo su representación en la danza no estaría completa si no involucrara este elemento.

A través de esto, creemos que se plasma en el hecho de diferenciar a las mujeres casadas de las solteras, cuya verdadera función es visibilizar la disponibilidad de estas últimas para desarrollar una relación de pareja, lo que habilita un espacio permitido por la comunidad, para el despliegue del apetito sexual de los y las solteras, ya que en el caso de los varones estos sí pueden bailar, y podría pensarse que esto les permite mostrarse a las solteras espectadoras. Ya que, si ellas no estarían limitadas a participar de la celebración de esa forma, no se podría hablar de un espacio de encuentro entre ambos sexos.

Como podemos ver, las atribuciones míticas identificadas con el tata pujllay, también dan sentido, aunque sea de forma parcial, al rol de la ñusta, y aunque su presencia en la danza debe entenderse por muchas otras cuestiones y es irreductible a lo que hemos planteado, hemos desarrollado este análisis, por nuestro interés particular en la figura del tata pujllay como representación de la deidad prehispánica también conocida como supay.

Entonces ahora nos proponemos abordar otro carácter con el que se identifica al tata pujllay y que es encarnado por los danzantes varones. Tiene que ver con su fortaleza, algo vital para el trabajo agrícola, y creemos debe explicarse fundamentalmente como una propiedad del cuerpo, y como su performatividad es condicionada y condiciona uno de los aspectos más representativos de la danza.

En primer lugar la actuación del cuerpo en la danza está mediada por la vestimenta, ya que llevarla puesta impone un reto físico para quienes la visten, al ser pesada y hasta sofocante, en tanto se compone de muchos elementos, que como hemos visto desde las referencias encontradas sobre el pujllay de principios del siglo XX, las prendas que componen el traje del tata pujllay no han variado en el tiempo, lo que se puede explicar porque cada una tiene un sentido fundado en la cosmovisión ancestral y la cotidianidad de este pueblo, pero además, y esto es lo principal, esta vestimenta representa al supay.

Costas Arguedas (1967) se refiere a cómo dichos atuendos eran llevados por los danzantes a principios del siglo XX, y los describe destacando su magnificencia, colocándolas como una de las vestimentas indígenas más destacables de este sector de la población boliviana, lo que nos recuerda la definición de Ludovico Bertonio (1956), quien escribe que Yampara es “vestido para la fiesta galano”. Si bien no podemos afirmar que esta fuente colonial se haya referido al traje del pujllay, es posible pensar que sí. Respecto al tratamiento del tema por Costas Arguedas

(1967), este se refiere a las prendas que lleva el tata pujllay, con las mismas denominaciones que nuestro informante refirió.

Ever Llave nos informó en un diálogo:

La danza del pujllay lleva de vestimenta (para el tata pujllay) en la cabeza montera con phuñi o también llamado tikancancha, el cuerpo lleva al aimilla y la calzóna, después están los unkus, siki unku en la cintura, después en el hombro kunka unku, kunka unku liso, y el pallay unku, después lleva el sincho hecho de cuero de vaca, y también tenemos la cofia en la espalda que esta bordado con motivos del pujllay y la pukara, en los pies la ojota con las espuelas, y también el sobre, y en las manos una pañoleta, y otra en el hombro, esta es la vestimenta original del pujllay (Diálogo con Ever Llave, diario de campo).

Por lo expuesto hasta el momento sobre el traje del tata pujllay, nos permite figurarnos su complejidad artesanal y su notable visualidad. No nos olvidemos que, como indican Martínez y nuestras fuentes etnográficas, esta vestimenta replica la apariencia de una deidad como el supay. Sin embargo, al hablar de lo que significa llevar estos ropajes en el cuerpo, todo esto no nos aporta mucho, por ello, recuperamos las expresiones que don Rogelio Llave realizó durante un trabajo de campo etnográfico:

(...) yo digo, ahora todos hablan del pujllay, se ha hecho conocido y creen que saben, pero otra cosa es bailar, ahí sientes el pujllay..., digo que ahí lo sientes porque no es fácil, te cansas y no puedes pararte. Eso no vale, ¿no ve que llevamos ojotas? Pero no es pues como en la ciudad cuando nos quieren imitar, y se ponen ojotas con planta de madera, livianito pues, de nosotros, lo verdadero de nuestra cultura, es ojotas de suela, y como son altas ¿no ve? Son varias capas de suela que arman nuestros hermanos que saben. Entonces es pesado, y más las espuelas, los fierros que agarran, es pesado y te lastima feo a veces, pero no por eso lo dejamos de bailar, con más ganas..., ahora llevamos tejidos de lana gruesa de tela más liviano, chuspas, en la cintura más el cincho que es duro y pesado, ¿has visto no ve?, amarrado en nuestra cintura, en las piernas, en el cuello los ponchos, te hace calor, ¿no ve que es verano? Siempre en esas épocas el sol está calentando, pero así es el tata pujllay, con más fuerza nos bailamos y eso nos hace sentir, y no nos quejamos, más bien estamos orgullosos (Diario de campo).

En base a estas expresiones, es que vemos reafirmarse en la forma cómo otros informantes reflejan la experiencia de bailar pujllay como

algo esforzado. De esa manera podemos empezar a entender, que la performatividad de esta danza, pensada desde el cuerpo de sus actores, implica una demostración casi estoica de fortaleza, con la que se caracteriza al tata pujllay en tanto deidad, que, al buscar ser representado en esta celebración ritual, replicando su imagen con esa vestimenta. A su vez, es la condición que pone a prueba la resistencia física y mental de los danzantes.

Esto nos permite apreciar la convicción con que se realiza la danza, que podríamos explicar desde distintas perspectivas, como la vigencia plena de la fe en el poder del supay, y en consecuencia, la importancia de celebrar al supay representándolo, no sólo de acuerdo a su apariencia, sino también en los aspectos que identifican su poder sobre el mundo, como su fortaleza o su apetito sexual, dos atributos míticos que se complementan con su carácter genésico. Los que se aprecian en la manera cómo la música que acompaña el pujllay se considera inspirada por dicha deidad. Según la tradición ancestral, cada año los músicos deben dejar sus instrumentos en las proximidades de los abismos que habita el Supay, y éste les transmitirá un nuevo huayño al depositarlo en dichos instrumentos, porque cada nueva celebración del pujllay debe acompañarse con música nueva.

Pero, sobre todo, el carácter genésico de esta deidad, se valora, en la capacidad de generar prosperidad entre quienes trabajan por los frutos de la tierra, es decir, hablamos de un atributo que por un lado se representa en la música de la celebración, y por otro, con la producción agrícola que se expone en la pukara. Y en ese espacio queda en primer lugar el altar a la Pachamama, que se erige como núcleo del ritual, alrededor del cual se realiza la danza en trayectorias circulares que la rodean de forma incansable, como pudimos constatar en el trabajo de campo, mediante la observación participante.

Ahora bien, en base a estas últimas consideraciones, debemos reconocer que el atributo genésico del Tata pujllay, también condiciona la performatividad de los danzantes, definiendo el espacio en que se mueven y cómo lo hacen, ya que la música establece un tempo que los danzantes marcan, con el sonido de percusión de sus espuelas. Es decir, hacen parte de la música, para lo cual los Tata pujllay dan pasos vigorosos elevando sus pies calzados por las pesadas ojotas, que al caer en el suelo hacen resonar las espuelas con fuerza, siendo este movimiento de sus extremidades inferiores, el que se reitera infinitamente y hace a la forma de bailar pujllay para los varones.

La Pukara y la Pachamama en el pujllay de la Nación Yampara

Si antes tratamos la relación entre la celebración ritual del pujllay con el supay, ahora es necesario referirnos al lugar que ocupa la Pachamama en este fenómeno cultural. La identificamos con la pukara, pero esto requiere analizar este término en primer lugar, ya que, de forma general, sea en aimara o en quechua, la acepción más reconocida de pukara es “fortaleza”, un concepto que no encuadra con el elemento del pujllay que hemos observado.

Sin embargo, remitiéndonos nuevamente a Ludobico Bertonio (1956), encontramos que este autor nos aporta elementos para complejizar la significación de pukara, ya que si bien en su vocabulario, esta palabra considerada por sí sola sigue conceptualizándose como fortaleza. Aunque luego la encontramos en unidades conceptuales compuestas por dos palabras, es decir pukara y un complemento, donde el sentido de fortaleza llega a diluirse en una metáfora que destacamos, la “*pucary quiyuay*” que significa “Dizen a uno en quien hallan todo su amparo” (Bertonio 1965, 275).

Esta acepción se refiere a alguien que ofrece la protección de una fortaleza, ya que si pucara (como la escribe Bertonio) es un sustantivo, *pucaray* es un verbo intransitivo que en la actualidad se asocia con fortalecer. Lo que le dota de un sentido que reafirma de alguna manera el concepto de Bertonio, en tanto quién recibe protección, se fortalece. Entonces partiendo de ambos conceptos, podemos ensayar una idea de por qué ése altar a la Pachamama. Como lo describimos de forma simple, de acuerdo a nuestro acercamiento etnográfico, se identifica como pukara en la celebración del pujllay, puesto que el aimara era una de las lenguas más habladas en el Kurakazgo Yampara, a razón que pertenecían las comunidades de Tarabuco al grupo lingüístico aimara.

La presente investigación propone que los sentidos relacionados con *pucaray*, son los que podrían acercarnos a las raíces del término pukara y su relación con la Pachamama. Dado que es entendida en el contexto del pujllay, en tanto, la idea de encontrar a alguien que te protege. Esta noción puede explicar el sentido de la pukara como aquello que te permite acceder a la protección de la Pachamama.

Al respecto transcribimos como don Jaime Martínez concibe la pukara:

(...) en la pukara que armamos para el pujllay, sea en las comunidades o en la fiesta de Tarabuco, nos ponemos todo tipo de alimentos, antes

lo que producíamos nomas era, pero ahora también lo que compramos como los atunes, digamos. Pero eso es porque podemos comprar con nuestra platita, porque gracias a la Pachamama tenemos para comer, para vivir, y en la pukara ponemos todo esto, así como para festejar que más bien ha habido, y así nos agradecemos. Pero también para que no nos falte después si se resentiría si nos olvidamos de ella, digamos si no hacemos la pukara..., así lo celebramos lo que nos ha dado, es como celebrarle a ella, de ahí la pukara alrededor se los bailamos, nos jugamos, nos comemos, challando, challando para la Pachamama, y no nos deje (Jaime Martínez, Diario de campo).

Como podemos ver en estas expresiones, no está claro si la pukara es un medio para relacionarse con la Pachamama o es una representación de la propia Pachamama. Siendo esta segunda idea por la que nos inclinamos en base a los conceptos que hemos analizado anteriormente.

Quisiéramos reforzar este argumento al describir la materialidad de pukara. De acuerdo a nuestro trabajo de campo, añadiendo un apunte que recuperamos de Costas Arguedas (1967), que, si bien no define la pukara del pujllay, la describe como era a principios del siglo XX con las mismas características que se presenta en la actualidad. La pukara es una estructura vertical sostenida por dos piezas de madera gruesas, pero principalmente altas, ya que sus extremos inferiores son profundamente enterrados en el suelo, cada uno a una distancia del otro correspondiente a más de un metro, ya que deben dar soporte a todo el almacén de varillas instaladas de forma horizontal y escalonada entre los dos postes fijados en la tierra con sus extremos superiores apuntando al cielo.

Dicha estructura completamente construida en madera es forrada por vegetación silvestre que se encuentra en la región, privilegiando las que tienen flores, que corresponden a una única variedad de pétalos amarillos.

Una vez el almacén ha sido recubierto con las plantas referidas, en cada varilla se cuelgan distintos tipos de alimentos de forma abundante. No hemos podido identificar una lógica de jerarquización de qué productos se ponen a qué altura, salvo por la carne que en un corte que comprendía al menos a la mitad de una vaca. Se instala en el punto más alto de la estructura escalonada, pero por debajo de las banderas blancas que se instalan en la punta de los soportes verticales. En el caso de la versión turística del pujllay, dichas banderas son remplazadas por las del departamento, el municipio y el pueblo de Tarabuco.

Una de las cuestiones que diferencian esta pukara de la realizada en las comunidades, tiene que ver con el hecho de que, en su base, se colocan

las “alma cruces” en memoria de familiares muertos, un último elemento que evidencia la introducción de un símbolo católico en la ritualidad del pujllay, pero que parece haber sido resignificado desplazando casi todo su contenido original.

En ese sentido, la pukara que funciona como núcleo de la celebración ritual del pujllay, en la que debemos reconocer los elementos centrales de su composición son los alimentos que cuelgan de la estructura cuya función es exponerlos, ya que no son una ofrenda, en cuyo caso el armazón en el que son instalados serviría para ponerlos a disposición de la Pachamama. Es decir, entregárselos y perder propiedad sobre ellos. Pero esto no sucede con los alimentos que componen la pukara, cuya propiedad y disfrute son reclamados por los pasantes de la fiesta cuando esta concluye.

Una cuestión que nos permite distinguir claramente si la pukara es un medio para relacionarse con la Pachamama, o es una representación de esta a través de aquellos dones que gracias a ella recibe la comunidad, ya que, de acuerdo a las representaciones sociales recuperadas de nuestros informantes, es indiscutible que el sentido de la pukara sea celebrar o agradecer a la Pachamama en el marco del pujllay.

Sin embargo, como hemos visto, no se trata de un ritual que canalice una ofrenda en la pukara, es decir, esta, no es un medio, y de este modo, basándonos en los conceptos de *pucaray*, nos animamos a pensar la pukara como una representación de la Pachamama, lo que permite comprender por qué la danza que por sí misma celebra al tata pujllay, se desarrolla alrededor de la pukara para celebrar a la Pachamama, en la medida que el carácter genésico del Supay se puede ver representado en la bonanza expuesta en la pukara, y la fertilidad de la Pachamama se puede ver representada en la presencia de las ñustas que participan en la danza.

El pujllay como estrategia identitaria

Como indica Rossells (1996), en base a distintas fuentes literarias de las primeras décadas del periodo republicano en el siglo XIX, la música y la danza son las expresiones fundamentales para constatar la persistencia de la tradición cultural indígena en Bolivia durante ese periodo, donde la existencia de este sector social era prácticamente negada, a pesar de abarcar más del cincuenta por ciento de la totalidad de habitantes que ocupaban el espacio territorial circunscrito en el nuevo estado independiente.

Por ello, a pesar de cómo Bolivia fue constituida en base a la mentalidad colonial de la clase “blanca” que se hizo de todo el poder en el surgimiento la naciente república independiente, para replicar el modelo de los estados modernos occidentales.

Es decir, planteando que la realidad boliviana debe responder a los parámetros de un estado-nación culturalmente homogéneo, donde la diversidad expresada en lo indígena representaba el atraso, o la antítesis del progreso que prometía la modernidad occidental. Es notable que, en la conformación histórica de los referentes de la identidad nacional, la cultura de estos últimos actores, como dijimos haya sido principalmente representada por sus músicas y danzas, y que terminaron por influir en la construcción identitaria del “sentirse boliviano”. Para principios del siglo XX la presencia de los pueblos indígenas en el estado republicano era ineludible de forma fáctica.

Todo eso revela que las expresiones culturales indígenas señaladas deben entenderse como estrategias subalternas para ser representados en el nuevo contexto del estado poscolonial, ya que desde su posición en las relaciones de poder lo indígena, en distintas medidas, logró negociar su situación de invisibilización en la hegemonía cultural del proceso histórico boliviano, al persistir con las representaciones sociales de su identidad reflejadas en la música y la danza, en su agenciamiento del espacio público y privado (*cf.* Williams 2000).

Esto se evidencia desde las celebraciones rituales escenificadas en las comunidades tanto como en los poblados rurales, hasta aquellas reservadas a las labores agrarias desarrolladas en haciendas y comunidades, de las que, por ejemplo, Simeón Roncal, se inspira, como es el caso de las “burro katinas” de los arrieros indígenas (García Meza De Pacheco, 2008: 36). Una tradición musical que influenció a elaboración de sus veinte cuecas fundadoras de la música nacional boliviana, marcando una corriente de recuperación de la música indígena desde el academicismo occidental, al que se sumaron prácticamente la totalidad de los principales compositores del periodo, desechando definitivamente la idea de que la música indígena era primitiva e irrelevante, tal como era calificada a mediados del siglo XIX, representando la incomodidad que la ineludible presencia de la cultura nativa, generaba en las clases “blancas” dominantes del país.

No obstante, esta apropiación de las expresiones musicales indígenas, por parte de los compositores de la clase dominante, es sólo una de las formas en que se plasma la estrategia subalterna de los pueblos nativos en la hegemonía cultural boliviana del periodo para negociar su situación en el marco de las relaciones de poder que atraviesan ese contexto histórico.

En este sentido, concebimos también el caso del pujllay celebrado por los indígenas tarabuqueños, donde su música y danza fue asociada a la celebración del carnaval en las haciendas de su región, con la participación activa de los patrones, de acuerdo a Costas Arguedas (*cf.* Costas 1967). Generando de este modo, un espacio de negociación que diluía relativamente y por un breve instante, las duras relaciones de verticalidad entre los dueños de las haciendas pertenecientes a la clase dominante y los trabajadores indígenas subalternizados, en la que, danzantes y músicos nativos, se permitían o no, de acuerdo a sus intereses, compartir los beneficios míticos del pujllay para revitalizar el favor de las deidades prehispánicas como la Pachamama y el Supay. De modo que la prosperidad no deje de llegar en los frutos del trabajo agrícola.

Así fue que del pujllay, se hizo algo que los patrones de las haciendas llegaron a recibir y apreciar con la convicción de que este ritual reviste mucha importancia para garantizar el buen porvenir de sus cultivos, según explica Costas Arguedas (1967) acerca de la celebración del pujllay de Tarabuco en la primera mitad del siglo XX, antes de la Revolución Nacional y la Reforma Agraria:

Pujllay, el carnaval yampara, es de todas las fiestas regionales la más alegre. La mozada recorre en caballos alquilados, jóvenes e imillas, todas las fincas y orígenes, en policromas ruedas (...) El pujllay, comienza el domingo de tentación... Antes de iniciar el vagar carnavalesco, piden los componentes de la rueda, de rodillas y destocados, la bendición a sus padres. (En las casas de hacienda, solicitaban permiso a los patrones para cantar y bailar en su presencia) [...] Casa donde no entran las ruedas, es casa donde no llega la bendición del diablo y no hay abundancia durante ese año. Esos días son de Supay o el diablo. Los diablos, en el cruce de varias quebradas, inventan los versos cada año, y vas a esos sitios los de las ruedas a recibir la lección... Antes del 9 de abril de 1952, en las casas de hacienda, los patrones, solían anudar serpentinas y embadurnar con harina los rostros de los que andaban en las ruedas... en la casa de hacienda, tenía la virtud de hermanar a los colonos y patrones en una delirante alegría, con abrazos múltiples y hasta besos [...] (Costas 1967: 152-154).

Como nos explicó Don Mario Roque, vecino de Pisily de 82 años:

(...) el pujllay es la tradición, así hablábamos antes, decíamos que nuestra cultura yampara como ahora decimos, era la tradición, es que viene de nuestros papás, de nuestros abuelos, y así desde antes. Yo de changuito he bailado el pujllay en la comunidad, como se sabía hacer. Pero es verdad, dice que antes, cuando había los patrones, también se hacía en

sus haciendas, y ellos buscaban que se los hagan, porque quieran o no, tenían miedo de que les vaya mal si no hacían. Mi papá me contaba, que eran malos, estos los patrones, pero esas veces del pujllay eran buenitos, se festejaban con nuestra gente, invitaban sus cosas para cómo agradecer a los tata pujllay por ir a sus tierras, no querían que les vaya mal pues..., entonces qué sabrían pensar, pero ese rato no pensaban que los indios no sabíamos nada, sino que sabrían pensar que nuestro pujllay es importante para que les vaya bien... ¿habrá que ver no? Han debido aprender cuando les ha ido mal, por eso estaban equivocados, tratándonos (mal). Nosotros sabemos pues, y eso habrán visto, pero igual nomas eran malos después..., por eso mi papa decía que sí eran siempre malos, que hacían así de abusarse, no iban los pujllay, ni les esperarían seguro, no les sabrían respetar nada a nuestra gente, “algunos malos” siempre decía mi papa que había. ¿Otros tiempos no? Yo digo, ojalá les haya ido mal y por eso los otros se esperaban el pujllay (Diálogo con Mario Roque, Diario de campo).

En este sentido, podemos ver que la celebración del pujllay en la región de Tarabuco, marcada por la música y la danza, representa una estrategia subalterna de negociación, aunque sea simbólica del poder. En tanto empodera a la población indígena, como transmisora del don de las deidades prehispánicas asociadas a la fertilidad de la tierra, ya que los danzantes permiten la comunicación con ellas, incluso a favor de los patrones, quienes llegan a atesorar el valor de este fenómeno cultural, reproduciendo la vigencia del poder de estas entidades sobre la vida humana, lo que en última instancia, permitió mantener viva, al menos en parte, la capacidad de los indígenas tarabucueños para auto representarse mediante su cosmovisión.

Y es este aspecto algo que debe considerarse en toda su implicancia política, entendiendo que este proceso se da en el marco de la hegemonía cultural tal como la comprendía Williams (2000), que atraviesa el periodo enfocado de la historia boliviana, donde lo indígena es sistemáticamente rechazado por las clases dominantes.

Si bien este es sólo un ejemplo de un fenómeno histórico del alcance efectivo de las estrategias subalternas indígenas de empoderamiento en el proceso boliviano, nos concentraremos en este caso porque en la emergencia actual de la Nación Yampara desplegada desde la región de Tarabuco el pujllay es entendido como un referente que da cuenta de la continuidad entre el pasado y el presente de esa cultura prehispánica. De esa forma, de acuerdo a los actores sociales contemporáneos que se autoidentifican como yamparas, dicha celebración ritual es uno de los factores que legitiman su estatus identitario.

El pujllay y la reivindicación étnica yampara actual

En este capítulo hemos concentrado nuestros análisis en el pujllay, desentrañando sus sentidos prehispánicos en lo que hemos denominado su dimensión mítica y su dimensión cotidiana. Es decir, respectivamente como celebración ritual y como temporalidad del calendario agrícola indígena, encontrando que dichas formas de entender el pujllay son indisociables. En tanto una no podría existir sin la otra, lo que nos permite afirmar la continuidad de una tradición prehispánica ancestral con el presente, que legitima la reivindicación étnica de las comunidades indígenas de Tarabuco autoidentificadas con la reconstitución de la Nación Yampara.

De acuerdo con Hall (2010), todo fenómeno de articulación social alrededor de una etnicidad recupera el pasado en términos del presente. Y según Restrepo (2004) respecto a la reivindicación étnica yampara actual, algo se legitima por un agenciamiento de la diferencia respecto al otro, y se sustenta a través de la recuperación de una tradición cultural prehispánica propia, que en el caso de los yamparas contemporáneos, se da, gracias a referentes identitarios como el pujllay. Puesto que se funda en lógicas indígenas anteriores a la conquista, como su cosmovisión, sus deidades y la relación de estas con sus formas de vida, representando un legado ancestral en el que la etnicidad yampara contemporánea se refleja con plena libertad (cf. Restrepo 2004).

No obstante, es importante señalar que la continuidad con el pasado representado por el pujllay según nuestro análisis sobre su origen, se remite a la memoria oral recuperada en el trabajo de campo, ya que, en base a las fuentes escritas consultadas del periodo colonial y republicano, sólo pudimos encontrar referencias a esta celebración ritual concreta desde el siglo XIX. Más aún, encontramos antecedentes etnohistóricos incaicos que dan una idea de los orígenes de esta celebración ritual. Por lo tanto, no necesariamente el pujllay puede identificarse con lo Yampara del pasado prehispánico, aunque sí con el mundo andino de ese periodo y sus áreas de interacción como el Kurakazgo Yampara, demarcado en la región subandina ubicada al sur del Collasuyo.

Por ello, el pujllay parece ser un fenómeno cultural fundado en una tradición prehispánica que se puede apreciar en el presente, gracias a un complejo proceso de persistencia que obviamente se tuvo que desarrollar de acuerdo a una dinámica incesante de necesaria adecuación a las presiones de la hegemonía cultural que subalternizó a los indígenas desde el periodo colonial hasta el presente, tal como reflejan las descripciones

de esta celebración ritual, desarrolladas por Costas Arguedas (1967), que nos permiten deducir que el pujllay es un referente legítimo de la continuidad de una tradición indígena pretérita con el presente de las comunidades de Tarabuco autoidentificadas con la Nación Yampara. Eso es innegable, como pudimos observar en el trabajo de campo, al encontrar las formas rituales y prácticas en que el poder de la Pachamama y el Supay son internalizados en las indisociables dimensiones mítica y cotidiana del pujllay.

Por ello, entendemos que este fenómeno cultural continúa siendo, desde que tenemos noticias de él, una estrategia subalterna de los actores indígenas tarabuqueños para negociar su situación en el marco de las relaciones de poder que atraviesan la realidad boliviana y su hegemonía cultural, permitiéndoles revindicar una identidad étnica de origen indígena y prehispánico. Que puede o no ser históricamente yampara, lo cual no deslegitima la reivindicación identitaria en relación a esa cultura emprendida por las comunidades indígenas de Tarabuco, puesto que si entendemos ésta como un proceso de etnogénesis, la idea de un origen histórico comprobado en fuentes de archivo como condición de legitimidad acerca de la reivindicación identitaria entre los yamparas actuales, sería caer en un esencialismo absolutamente refutable desde la teoría antropológica presentado por Hill (2009), como veremos en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO CINCO

La configuración del discurso reivindicativo de la actual Nación Yampara

En este capítulo, realizaremos un análisis sobre la configuración del discurso reivindicativo de la actual Nación Yampara, en la medida que entendemos este fenómeno como un proceso de etnogénesis que buscamos caracterizar.

De acuerdo con esto, hemos planteado cuatro apartados denominados de acuerdo a expresiones o términos citados de las representaciones sociales que recuperamos gracias al trabajo de campo, estas son: “Nunca dejó existir”, que refiere a la irrefutable continuidad entre el pasado y el presente de su cultura para los yamparas actuales; “Tradición” o “Cultura” un análisis de dos términos con una relación compleja como distintos pero iguales en las representaciones de los yamparas actuales y “Nuestra cultura yampara” donde se trata, cómo lo yampara actualmente en términos de sus actores se diferencian y sustentan su validez frente a otras versiones. Por último, en el último acápite, introducimos la teoría social a la que nos adscribimos para complementar los análisis planteados.

“Nunca dejó de existir”

El título elegido para este primer apartado refiere a un sentido altamente recurrente en el discurso reivindicativo de la identidad étnica yampara actual, que confluye en la emergencia de la Nación Yampara, un fenómeno cultural e histórico que buscamos entender desde las representaciones sociales de sus actores. Como veremos en este fragmento de los

comentarios que realizó el ex Kuraka de la Nación Yampara, Agustín Laya, durante nuestro trabajo de campo:

Nosotros sabemos, que no siempre se seguía hablando de la cultura yampara después de la colonia, los historiadores, los políticos bolivianos, los escritores, pero ahora ya sabemos que hay que ver quiénes eran los que escribían. ¿No eran las gentes de las comunidades no ve? Ni nos dejaban aprender a escribir, entonces ahora es nuestra tarea hacer crecer esa idea de antes sobre nuestra cultura, nosotros ahora sabemos investigar y hemos publicado un libro “Yampara Suyu” con el Archivo Nacional, sobre nuestra cultura, que nunca dejó de existir... pero eso sabemos nosotros porque en nuestras comunidades ha sido así, y de eso sólo podemos hablar nosotros, porque desde nuestros ancestros vivimos en esta tierra, que es yampara, de eso no hay duda. Los investigadores clarito también dicen, y así aunque nos han querido quitar, y nos han quitado siempre, pero no nos dejábamos tampoco, luego también nos han vuelto a repartir como campesinos con el MNR, que le hemos apoyado esas veces, pero igualito nosotros hemos seguido viviendo con la sabiduría de nuestros ancestros, todos en Tarabuco en realidad, porque después sí, la mayoría de las comunidades se han quedado con la idea de que son campesinos, y como dicen los investigadores, han relegado su identidad indígena al pasado, sus abuelos por ejemplo, si les preguntabas eran yamparas pues, porque no se sabían olvidar de la tradición de nuestros ancestros..., y los hermanos, ahora también se recuerdan, ¿no ve que cuando ha empezado el pujllay acá en Tarabuco con promoción de las autoridades y todo eso? Los hermanos de los sindicatos también sabían venir entre hartos a bailarse, de ahí nosotros vemos, que nuestra cultura siempre ha habido... pero si ellos son más de la idea del sindicato, es por cuestiones políticas, antes la cultura indígena era ignorada, no como ahora, y ellos ya se han acostumbrado, ya han hecho sus vidas como sindicato porque tenían más poder, pero antes de eso, cuando todos éramos indígenas como nos llamaban los patrones, y éramos sus pongos en sus haciendas y teníamos nuestras comunidades que trabajábamos como nuestros antepasados, todos hemos mantenido nuestra tradición yampara desde y ahora, solo nosotros, las siete comunidades originales que nos hemos reivindicado Nación Yampara del lado de Tarabuco, como nación indígena originaria. Ahora que las cosas han cambiado, y el estado ya nos reconoce, nos estamos fortaleciendo, y nos da la razón como otras comunidades más se están sumando, como las del lado de Icla..., y aunque casi al mismo tiempo que nosotros también han levantado la bandera de la Nación Yampara en algunas comunidades del lado de Presto. Eso es un poco a parte de lo que nosotros estamos haciendo, pero también muestra que la cultura yampara sigue presente en las comunidades que vivimos en la tierra de nuestros ancestros desde siempre... (Comentarios de Agustín Laya, Diario de campo).

En base a estos planteamientos del informante señalado, encontramos cómo esa afirmación tajante: “Nunca dejó de existir”, expresada en diversos términos y cuya equivalencia hemos remarcado, es un elemento recurrente en la articulación de las representaciones sociales de este sujeto sobre la validez real de su autoidentificación con lo yampara en el presente.

Apelando a esta premisa concluyente: “Nunca dejó de existir” en el desarrollo de sus argumentaciones orientadas a fundamentar la continuidad de lo yampara con el presente, eso sí, refiriéndose al legado que permite este fenómeno, de forma indistinta, como “cultura”, “tradición”, “saberes”. De acuerdo a las expresiones del ex Kuraka, en su devenir en la emergencia actual de la Nación Yampara, se debe rastrear en la experiencia histórica común a este pueblo, conformada por el haber habitado “desde siempre” su territorio ancestral, identificado con el Kurakazgo Yampara prehispánico.

Asimismo, el resistir los embates políticos contra las tierras de las comunidades indígenas iniciados en la colonia y recrudescidos en la república, donde especialmente en esta última fase y el haber podido mantener algunas comunidades de acuerdo a sus formas de vida indígenas como principales reservorios de su legado ancestral, refleja la vitalidad experimentada por este pueblo respecto a sus tradiciones.

Como se percibe en palabras del informante, cuando explica que el proceso iniciado por la Reforma Agraria del 52 durante el gobierno del Movimiento Nacional Revolucionario (MNR), resultó en la campesinización de los yamparas, pero de acuerdo a diversos matices, ya que este fenómeno se fundó en “cuestiones políticas” y no, en el agotamiento de su cultura indígena. Algo que Ticona y Rojas (1995) reflejan en su caracterización de la conversión encarnada por las organizaciones sociales indígenas en la forma del sindicalismo campesino:

Bajo su batuta (la del MNR), en pocos años el sindicato campesino se impuso sobre cualquier otra forma de organización rural (...) Dentro de esta forma organizativa universal que, al decir de Silvia Rivera (...) tenía entonces como rasgo central su carácter para-estatal (que a la vez) permitió al sindicato insertarse como el único espacio de organización de las demandas del campesinado... (por lo que) los aymaras (entre otros pueblos indígenas) no vacilaron en adoptar la forma de organización sindical, pero, en los hechos, la “injetaron” en el tronco de sus organizaciones tradicionales. (Ticona-Rojas 1995, 128).

En ese sentido, la tradición ancestral de las comunidades indígenas de Tarabuco persiste en el presente, gracias al desarrollo particular de

una dinámica de ida y vuelta, entre el poder político que representaba la afiliación al sindicalismo campesino a partir de la revolución del 52. La resignificación de esta formación política, en términos que la organización social y cultural de dichos pueblos indígenas, históricamente les permitió agenciar una posición de poder, desde la cual pudieran interpelar al estado por sus intereses.

Esto se presenta como una apropiación de la capacidad política, que después de la Reforma Agraria del MNR sólo detentaban los sindicatos campesinos entre todas las clases subalternas del país.

En esta medida, hablamos de un proceso de empoderamiento entre las comunidades indígenas de Tarabuco alrededor de su adscripción étnica y cultural, que, en el nuevo contexto político del Estado Plurinacional del 2009, se expresa en la reconstitución de la Nación Yampara actual, como se plantearon orgánicamente desde 2003. Por eso el ex Kuraka Agustín Laya, se refiere a la fortaleza de la Nación Yampara, que también se puede verificar en la reciente adhesión de nuevas comunidades aparte de las originales siete que se encuentran en Tarabuco y que migraron de las lógicas implícitas en la organización campesina moderna impuesta por el MNR, a las formas sociales y culturales desarrolladas por las comunidades indígenas autoidentificadas actualmente con lo yampara. Evidentemente nunca dejaron de sentirse afines, aunque sea de forma relativa, e incluso mínima, en el peor de los casos.

Al respecto Don Ismael Zubieta, vecino de Pisily, nos comentó:

Todos somos yamparas en acá, y no te digo en Pisily nomás, digo todas las comunidades, de Tarabuco y Presto, y Icla no ve lo que me estás hablando, que hay ahora en esa provincia Nación Yampara, y tantas otras regiones, tú sabes ¿no ve?, has debido estudiar..., y todos somos yamparas, salvo será unos cuantitos campesinos de otros lados que han comprado tierras yamparas, pero serán pues unos cuantos, después todos yamparas, porque ése es nuestro origen, ¿pero tú sabes no ve?, de toooodo ha pasado en nuestra historia, grave hemos sufrido por nuestra tierra, y evidente algunas cosas han cambiado, por eso, cuando ya nos querían exterminar siempre en las haciendas, hemos apoyado al MNR, que nos ha dado el voto, nos ha prometido educación y lo principal que nos iban a devolver nuestras tierras, pero si nos organizábamos como campesinos, ése era su término... y nos hemos organizado pues, así en los sindicatos campesinos, ya no tierras de la comunidad, una tierra para cada propietario, otra forma siempre de cómo sabíamos hacer antes en las últimas comunidades, pero no quedaba otra, así es la política, porque del sindicato, los dirigentes los reunían a los otros sindicatos, así en subcentralías, luego centralías, federaciones, todo, ¿tú sabes no ve?, hasta llegar a la COB, que en esos

tiempos pisaba fuerte, como hasta en estos días ¿no ve?, pero esos tiempos era más siempre, de ahí que muchos hermanos yamparas se han quedado con eso siempre hasta ahora, ellos deben pensar esto me conviene más, ¿no ve que incluso cuando los mineros estaban tambaleando en las dictaduras y después de la relocalización, la confederación de los campesinos, ya solita sin la COB, pisaba bien fuerte?, entonces se entiende lo que dirán los hermanos campesinos, para ya no decir somos un pueblo indígena... y hablando así con los hermanos yamparas de la nación que saben ir a Sucre a investigar, machos son, también nos damos cuenta que eso quería el MNR, que ya no haya indígenas... porque en esos tiempos, bien duro era nuestra vida de indígenas, como animales nos sabían tratar, eso nunca nos olvidamos, así nos contaban nuestros abuelos, y cuando campesinos, igual era duro, nunca ha sido fácil, pero era mejor, algo siempre nos escuchaban nuestras necesidades los gobiernos, por eso entiendo a los hermanos campesinos que no quieren volver a ser indígenas. Pero ahora también, todo cambia no ve, ser indígenas ya no es como era antes, ahora desde el Evo ha subido, ¿no ve?, los pueblos indígenas originarios, somos bien para los gobiernos, somos importantes, hasta más que los sindicatos eran en esos tiempos que te he dicho ¿no ve?, porque hay la autonomía indígena que queremos como Nación Yampara, para autogobernarnos, por ejemplo como te digo, con toda esa plata del gobierno que da no ve, entregan al municipio a la gobernación, que debería ser para nosotros, y nunca nos llega, nos dan directo a nosotros y nosotros veremos en qué gastar para nosotros, hacer nuestra educación, nuestra salud, nuestro turismo, todo. Por eso te digo, nosotros sabemos que este es nuestro momento como pueblo indígena originario yampara y ¿ya ves? Los hermanos de Icla que me dices, ya se han dado cuenta, igualito que los hermanos campesinos, seguro deben decir, esto me conviene más... pero ojo no es conveniencia nomás, no es como dicen en la política los oportunistas, ya te he dicho, todos somos yamparas, ése es nuestro origen de nuestros ancestros, si no nosotros también seríamos oportunistas, porque hemos sido sindicalistas también en su momento, y luego Nación Yampara, pero la Nación Yampara, no viene de ahurita pues, no viene del gobierno del Evo. La hemos ido haciendo desde hace décadas, siendo sindicatos todo, porque en nuestras comunidades nuestra cultura yampara seguía estando desde siempre, como pueblo indígena originario nos hemos sentido siempre y eso es Nación Yampara, y este último nos estamos dando a conocer como Nación Yampara, porque es eso, lo que sentimos desde siempre, que hemos hecho Nación Yampara y antes de eso, al hacer, llamábamos nuestra cultura yampara, nuestra tradición ancestral, nuestra sabiduría indígena de los antepasados, nuestro territorio ancestral, todo eso hemos dicho, todo eso ya está en Nación Yampara, junto con la fuerza que ahora tenemos para la política que nos vean así... (Diálogo con Ismael Zubieta, diario de campo).

Si bien en estas representaciones sociales, por una parte, se habló sobre el proceso de campesinización iniciado con el MNR del 52, y empoderamiento que significó para los sectores sociales que lo integraron. Por otra parte, se trató de lo que implica la emergencia de la Nación Yampara como la consolidación de un fértil espacio de poder para los actores subalternos de la región alrededor de lo indígena.

La cuestión que nos interesa es la recurrencia a esa afirmación: “Nunca dejó de existir” de manera explícita e implícita dentro el imaginario popular y el discurso político de los yamparas en sus representaciones sociales es expresada en distintos términos convergentes y divergentes en menor medida, como pudimos observar entre las expresiones de don Ismael Zubieta, comunario de base de Pisily y Agustín Laya, ex Kuraka de la Nación Yampara que no precisó su comunidad yampara de origen.

Igualmente, pudimos observar que dentro de los informantes dicha premisa siempre es concluyente, aunque las representaciones sociales plasmadas por uno y otro sujeto, se orientaban a caracterizar ámbitos diferentes del fenómeno estudiado. La emergencia actual de la Nación Yampara. Y de acuerdo a estas precisiones, parece impensable para sus actores sin reafirmar constantemente que se sitúan históricamente como un pueblo indígena cuya continuidad cultural e identitaria con un pasado ancestral yampara es incuestionable.

Esto es algo que ya observamos en el diálogo recuperado anteriormente con el ex Kuraka Agustín Laya. Asimismo, nuevamente apreciamos en las palabras del comunario de Pisily Ismael Zubieta al discurrir sobre las potencialidades políticas de reivindicar la Nación Yampara, aportando un horizonte práctico en el cual inscribir la necesidad de reafirmación innegociable que suscita el “Nunca dejó de existir”, puesto que sustenta la emergencia de la Nación Yampara de acuerdo a la vitalidad actual de su legado ancestral, que es indistintamente asociado por el con la “cultura yampara”, la “tradición ancestral”, la “tradición yampara” o la “sabiduría de los antepasados”, del mismo modo que vimos al analizar lo expuesto por el ex kuraka.

Es necesario destacar este legado ancestral, representado en cualquiera de estas categorías aparentemente equivalentes para los actores. Aunque no lo son, puesto que el devenir en el presente de esa “tradición” o “cultura” de los antepasados debe rastrearse en la experiencia histórica común de este pueblo, alrededor de su ocupación pretérita del territorio identificado con el Kurakazgo Yampara prehispánico, y la lucha mantenida por sus comunidades alrededor de la tierra.

Estos son dos elementos del fenómeno enfocado sin duda importantes, pero que recién vemos desarrollarse un poco más, en las representaciones sociales de los comunarios. Por ejemplo, cuando dicen “todos son yamparas” para referirse a quienes habitan el municipio de Tarabuco y las regiones colindantes, porque esas son “tierra yampara”. Este razonamiento es realizado sin detenerse en lo que sucedió anterior a la revolución del 52, dado que, posiblemente ese momento histórico fue determinante para los yamparas, puesto que han dejado de reconocerse de ese modo.

De acuerdo con esto, Don Ismael, inmediatamente señala que, en esa última fase de las luchas por la recuperación de su tierra ancestral, signada por el apoyo que ofrecieron al MNR por su promesa de llevar a cabo una reforma agraria tras la Revolución Nacional que encabezó ese partido junto a la Central Obrera Boliviana (COB).

En ese proceso, los yamparas consiguieron que les fueran restituidas sus tierras ancestrales a condición de sumarse al indiferenciado campesinado sindicalizado de Bolivia, algo que suponía la entronización de las lógicas de la modernidad entre las comunidades rurales y el desplazamiento de sus formas culturales particulares. Según Börries:

La Revolución Nacional boliviana de 1952 instituyó un “dispositivo indio” basado en la desaparición del indio de los discursos oficiales y una política de integración hacia la población rural indígena. La “campesinización” de la población rural era, precisamente, la respuesta de los nacionalistas revolucionarios al problema indio. Junto con otros trabajadores rurales, aquellos que el orden oligárquico había llamado indios se volvieron parte de un nuevo campo de conocimiento: el campesinado, constituido por su condición de clase y por variables socioeconómicas y por lo menos aparentemente carente de la carga biologicista y discriminatoria inherente al indio, pero también despojado de toda historia y especificidad. Como campesinos los otrora indios fueron incorporados a un sistema de sindicatos agrarios paraestatales, lo cual no sólo garantizaba un mayor control sobre ellos, sino que representaba un esfuerzo real por des-indianizar a la población boliviana. El proceso vertical de integración y las prácticas que aspiraban a destruir las estructuras comunales y occidentalizar a la población indígena, tenían el objetivo común de superar la división de la sociedad boliviana en ciudadanos (blanco-mestizos) y no ciudadanos (indios). Visto desde la ideología del nacionalismo revolucionario boliviano, el indio había sido el Otro del discurso oligárquico. El hermano campesino, por el contrario, es parte íntegra de una nueva comunidad imaginada: el pueblo boliviano. De alguna manera, en el lema revolucionario “¡todos somos mestizos!” se cristalizan las múltiples implicaciones de la

construcción activa de ese pueblo desde los aparatos estatales, como son el desprecio implícito a la otredad, la negación del derecho de las poblaciones indígenas a vivir según sus propios cánones, y la imposición de un orden político y económico monocultural. No obstante, las promesas de integración y participación cobraron no pocos adeptos entre aquellos que ahora se conocían como campesinos (Börries 2011: 201-202).

En ese sentido, las representaciones sociales manifiestas dentro de lo expuesto por Ismael Zubieta, vecino de Pisily, acerca de este proceso, encontramos que esta recuperación de las tierras ancestrales, sentó las condiciones para el empoderamiento de una identidad campesina en detrimento de esa identidad indígena antes compartida de forma indistinta como legado de la tradición o cultura yamparas. Al menos, en la mayoría de los habitantes de ese territorio, ya que el ser campesino era una condición política superior a la de ser indígena en las décadas siguientes al 52.

El campesinado sindicalizado era un brazo fuerte de la COB, a razón que era una entidad matriz donde se reunían las organizaciones de lucha desarrolladas por los distintos sectores de las clases obreras del país que históricamente fueron consideradas como subalternas. No obstante, su importancia era tal que cogobernó el estado boliviano junto al MNR. Si bien esto no es exactamente el tema central de nuestra investigación, sí es necesario referirse a estas cuestiones a grandes rasgos, porque de ahí, incluso se justifican las palabras como que hacen referencia a aquellos autoidentificados con lo yampara en la actualidad y que son mucho menos en relación a quienes se reconocen campesinos.

En palabras de Don Ismael: “han debido pensar esto nos conviene”, expresa el reconocimiento de las actuales comunidades indígenas de la Nación Yampara, puesto que también fueron campesinas en lo posterior a la Reforma Agraria. Don Ismael, aclaró que ellos son diferentes, cuando nos indicó: “porque en nuestras comunidades nuestra cultura yampara seguía estando desde siempre, como pueblo indígena originario nos hemos sentido siempre y eso es Nación Yampara”. Pero en este punto, observamos que las luchas por la tierra ancestral que supuestamente articulaban la experiencia histórica común de los yampara dando lugar al devenir en el presente de su tradición o cultura, a partir del 52 este pueblo alcanzó las mejores conquistas de su resistencia por mantener su espacio vital.

Sin embargo, paradójicamente, la Reforma Agraria representa un punto de quiebre para esa experiencia histórica común, al no dar cuenta

de por qué ese legado entendido como tradición o cultura yamparas sigue vigente en el presente de las comunidades identificadas con la Nación Yampara, y no en las comunidades campesinas, que constituyen la mayoría de las poblaciones asentadas en el territorio ancestral.

De acuerdo con esto, nos animamos a postular una forma de resolver parcialmente esta cuestión, nuevamente volviendo a las representaciones sociales de Don Ismael sobre la Nación Yampara, cuando realiza una extrapolación del empoderamiento que alcanzó la identidad campesina a partir del primer gobierno del MNR, y el empoderamiento que detentan muchos pueblos indígenas en la actualidad con la refundación del Estado Plurinacional, como es el caso de los yampara.

Tal como expresa, Don Ismael Zubieta, el vecino de Pisily, asegurando que “este es nuestro momento”, es decir, en argumentos previos de nuestro análisis, la necesidad de reafirmar la continuidad entre el pasado y el presente para sustentar el válido resurgimiento de la Nación Yampara actual, encuentra un sentido práctico en las representaciones de informantes como Laya y Zubieta, cuando esté último de acuerdo a sus palabras, nos permiten discernir que el resurgimiento de la Nación Yampara supone la apertura de un nuevo espacio de poder a su favor, al estar reservado para el agenciamiento de su autodeterminación, algo central para el agenciamiento político del horizonte al que la Nación Yampara busca avanzar, según dirigentes como Laya, entre otros.

Es decir, se busca el sustento del proceso de emergencia reivindicativa alrededor de una cultura indígena y el pueblo que la encarna en el presente. Por lo tanto, supone consolidar esa nueva y mejor posición de poder, en este caso, para quienes se autoidentifican con lo yampara actual.

Esta perspectiva es muy similar a lo ocurrido con los yamparas devenidos en campesinos, quienes reafirman su identidad y cultura campesina relegando lo indígena al pasado, para ser reconocidos incuestionablemente en la nueva y mejor posición de poder instaurada por el sindicalismo agrario de la revolución del 52. Entonces se actualiza y resignifica la identidad yampara para no perder vigencia como espacio de poder apetecible, lo cual se visibiliza a través de, por ejemplo, “el pacto militar campesino” (cf. Ticona-Rojas 1995, 127) que significó una ruptura con las lógicas del MNR, o durante “el pacto de unidad” (cf. Mayorga 2011) que otorgó estabilidad a las primeras gestiones del Movimiento al Socialismo (MAS), actual partido político que ejerce el gobierno de Bolivia. Transitando, de esta manera, de un lado al otro del espectro político boliviano, en el propósito de resguardar el poder de su sector.

Esto nos da para pensar que el quiebre suscitado en el 52 alrededor de la experiencia histórica común de los yamparas no es tal, en tanto hemos logrado establecer una motivación por el poder compartida por los yamparas, sea al identificarse como campesinos o indígenas en el proceso histórico desarrollado desde la Revolución Nacional hasta el presente, ya que su condición de clase les impulsa a situarse históricamente en la posición más ventajosa a la cual puedan acceder para negociar con mayor eficacia la realización de sus necesidades y aspiraciones en el marco de las relaciones de poder que permean la realidad social, desde lo micro hasta lo macro.

Esto quiere decir que como estamos hablando en términos de clase de un grupo social, lo micro correspondería a las relaciones de poder entre una comunidad, y lo macro referiría a las relaciones de poder entre esa misma comunidad y el estado o el mundo que lo condiciona.

De acuerdo a Makaran:

Esa nueva identidad de clase, como pueblo unido contra la oligarquía antinacional, fue la base de la Revolución Nacional del abril de 1952. Su objetivo era incorporar a la población indígena a la vida nacional como la clase campesina y obrera “moderna”. Paradójicamente, los esfuerzos del partido del gobierno, Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), de incorporar al indio en la vida nacional a través de la educación y la participación política activa (el sindicalismo, los partidos, el voto), dieron paso al surgimiento del movimiento de reivindicación étnica que negaba el concepto “movimientista” del Estado y la exclusión física y simbólica de lo “indio” del escenario nacional. Las causas del, así llamado, despertar étnico de los aymaras en los años setenta son diversas, sin embargo, lo que más influyó en el redescubrimiento de su condición étnica fuera de las divisiones clasistas, fue la crisis del modelo propuesto por la Revolución, la decepción por las reformas que supuestamente tenían que “hacer progresar” al indio como “campesino” u “obrero”, pero que en realidad no liquidaron ni su marginación ni la discriminación racista (Makaran, 2011, 229).

En ese sentido, la campesinización de los yampara, incluso podría pensarse como un precedente para la emergencia de la Nación Yampara. De esta forma, existirían motivos para argumentar cómo esa experiencia histórica común a los yampara mentada por la ex autoridad citada, en realidad sí permite rastrear el devenir en el presente de ése legado ancestral señalado como tradición o cultura yamparas. En tanto la campesinización supuso “relegar su identidad indígena al pasado” de acuerdo al primer informante, resulta esto es más complejo de lo que parece.

Cabe resaltar que relegar no equivale a desechar, más bien significa dejar de lado algo, en este caso: dejar de lado lo indígena en el pasado. Sin embargo, esto no tiene mucho sentido, porque implicaría quitar de nuestro camino algo que nos estorba al no poder pasarlo por alto y dejarlo atrás sin mayores reparos.

En ese sentido, primero debemos resolver que hacer con él. Si lo apartamos para dejarlo en suspenso en cuanto a su resolución, quizás podríamos caracterizar las reafirmaciones de una identidad campesina entre los yamparas, dejando lo indígena en suspenso en el pasado. Este planteamiento complejiza el pensar como las comunidades de la Nación Yampara lograron mantener su legado ancestral a pesar del periodo en el cual inevitablemente tuvieron que identificarse como campesinos, de modo semejante a todos los yamparas de la región.

En el contexto cultural de las comunidades de Tarabuco, autoidentificadas con lo yampara en el presente, se observa un espacio temporal donde lo indígena se deja en suspenso en el pasado, no como un olvido, sino como un rastro que permite diversas formas de relación, desde lo personal hasta lo colectivo. Este fenómeno surge como resultado de la campesinización, impulsada por el deseo de modernizar la identidad de los trabajadores de la tierra organizados alrededor de las comunidades indígenas. La apelación a lo indígena en el pasado para dialogar con lo nuevo es una constante en la construcción identitaria.

Es por ello que la reafirmación de una identidad campesina entre los yamparas se presenta inicialmente como una estrategia política para acceder al poder, pero luego se convierte en un mandato cultural modernizador. El legado ancestral, representado por lo indígena en suspenso en el pasado, persiste de diversas formas en las comunidades campesinas de Tarabuco, al menos hasta dos décadas después de la revolución del 52.

En los años 70, dos fenómenos convergen: la construcción de la identidad campesina se distancia del pasado indígena, mientras que la organización turística del ritual del pujllay destaca el legado ancestral con éxito creciente. Este evento revela estrategias de empoderamiento en algunas comunidades aún campesinas, que buscan reafirmar su identidad indígena más allá del pujllay.

Aquí abriremos un breve paréntesis, puesto que es necesario no olvidarnos de tener en cuenta la serie de factores que confluyen en las décadas siguientes a la primera organización del pujllay turístico, para consolidar la reafirmación indígena como una estrategia de acceso a mejores posiciones de poder, sin que esto signifique contradecir los valores auténticos de su cultura. La identificación con lo indígena como

estrategia cuenta con la misma validez práctica que tuvo y sigue teniendo la identificación campesina como estrategia, cuyo despliegue, en ambos casos, se justifica por el legítimo anhelo de sus actores a mejorar sus condiciones de vida.

Continuando con el argumento señalaremos que en las décadas de los 80, las corrientes filosóficas como el posestructuralismo seguían vigentes al haber inspirado en parte al pensamiento posmoderno en boga, con su cuestionamiento demoledor sobre todas las certezas de la modernidad, proponiendo ideas que gozaron de gran respeto dentro y fuera de la academia, especialmente al defender la diversidad en todas las formas de la vida humana.

Este nuevo andamiaje conceptual se plasmó en políticas desarrolladas por organismos internacionales como la ONU, en defensa de lo multiétnico, pluricultural y plurilingüe (los pluris-multis), pero dicha normativa no se quedó ahí, al ser apropiada por los pueblos indígenas de estados como el boliviano, quienes bajo la presión generada por sus movilizaciones, lograron que los gobernantes plasmen en sus legislaciones el espíritu de aquellas políticas de defensa de la diversidad cultural, étnica y lingüística desarrolladas por los organismos internacionales.

Mientras esto ocurría, el neoliberalismo se implantaba globalmente, desmantelando los estados de bienestar keynesianos, afectando especialmente a países del tercer mundo como Bolivia. La reducción del gasto público generó efectos adversos en las clases subalternas, marcando el auge de las ONGs como intermediarios para mitigar la pobreza.

Estas organizaciones, alineadas con los principios “pluris-multis”, priorizaron a los pueblos indígenas en sus intervenciones financieras y logísticas. En este contexto, algunas comunidades de Tarabuco presenciaron la reafirmación de la identidad indígena sobre la campesina. El valor intrínseco del legado ancestral se convirtió en un recurso para acceder a posiciones de poder, mostrando un empoderamiento indígena que se ha consolidado desde los 90s hasta el presente.

Los pueblos indígenas han obtenido conquistas políticas significativas en relación con el estado, sus recursos y su administración, resultado de sus luchas y su eficiente agenciamiento en los espacios de poder. Como señala Börries:

A más tardar a partir de la reestructuración neoliberal en Bolivia que comienza en 1985, tanto en la CSUTCB como en otras organizaciones campesinas predominará un discurso que versa principalmente sobre la diferencia y la particularidad. Organizaciones no Gubernamentales (ONG)

canalizan cantidades considerables de dinero para fomentar lo étnico, los grupos indígenas o los pueblos originarios. El indio del cual hablaba Fausto Reinaga desaparece en la medida en que la dimensión histórica de la opresión y explotación, la persistencia de la condición colonial, y las posibilidades de articulación entre los diferentes para conformar un proyecto político común pasan a un tercer o cuarto plano, muy por debajo de la diferencia. Aquellos que llaman los indígenas suelen ser representados como sujetos pobres y necesitados que requieren de la intervención del Estado o de la bondad de las ONG. La conservación de lo particular reemplaza la búsqueda de un horizonte común de liberación (Börries 2011, 206-207).

Esta cita permite profundizar cómo algunas comunidades campesinas de Tarabuco en las décadas posteriores a su conformación, se decantaron por la reafirmación de su identidad indígena como una forma de empoderamiento.

De este modo, el ser campesino tal como fue instaurado en las dos décadas siguientes a la Reforma Agraria, sólo pudo asimilarse entre los yamparas, gracias a una dinámica compleja de construcción identitaria, como se refirió en un diálogo con Don Andrés Achu, vecino de Pisily:

Dicen pues, los tatas de antes, los abuelos, para que entiendas, los de antes, no siempre tu abuelo de sangre, ¿entiendes? Ellos nos han contado que, al irse como campesinos, y ser de los sindicatos con el MNR, ellos ni lo pensaron dos veces, era su primera vez que podían votar, que les prometieron educación, tierra, trabajo, o sea, trabajo que les beneficie, como era antes de los españoles, y eso era, pero de otra forma a la de antes, era como lo moderno, y eso sería ser campesino. Ya no como en las comunidades, los ayllus, cada quien su propiedad, y eso era mucho, porque antes de la revolución del MNR, que nuestro pueblo también ha participado para triunfar, antes de eso, estábamos como esclavos de las haciendas, trabajábamos para el patrón que nos trataba muy mal dice a nuestros abuelos, que su trabajo no recibían su beneficio para ellos, apenas un plato de comida y eso, o que no les castiguen..., entonces se han vuelto campesinos con el MNR, porque eso era lo mejor, pero ellos pensaban que era así nomás, que ya no haya indígenas con sus culturas, si se volvían campesinos, si ya no existían los ayllus ni los kurakas, y en vez había sindicatos y dirigentes. Claro todo era diferente a la cultura indígena, pero, así y todo, como la cultura es lo más grande de entender en nuestras vidas, los tatas que eran campesinos pero con cultura, con la tradición de antes, y eso es en todas las comunidades de Tarabuco sean de campesinos o indígenas ahora, sus abuelos vivían con la tradición, los saberes de nuestros ancestros para sanar a sus hijos si les duele algo, o para que les vaya bien con

su siembra, tantas cosas no ve, del conocimiento de nuestros ancestros, que no hay en ser campesino..., pero eran campesinos, ya no había otras cosas de nuestra cultura indígena como, nuestras autoridades y nuestras leyes, esas cosas eran de los gobiernos, y nos decían qué hacer. Sin saber qué hacer nuestros abuelos, entonces el sindicato decía qué hacer..., eso dicen que era volverse campesino, pero los tatas de antes, igual eran con la cultura de nuestros antepasados, las otras cosas que no eran para trabajar con el gobierno, y así hemos llegado hasta ahora, porque antes no nos querían escuchar los gobiernos a los indígenas, y poco a poco nos hemos hecho escuchar, después del 52, primero como campesinos de los pueblos indígenas, y luego cada vez más, como pueblos indígenas hasta ahora, que algunos se han quedado nomás como campesinos, y otros como nosotros indígenas yampara (Diálogo con Andrés Achu, Diario de campo).

De acuerdo a esta narración, se puede observar cómo los actores involucrados en el proceso de campesinización entre las comunidades indígenas de Tarabuco a partir de la Reforma Agraria de 1953, no desecharon su tradición indígena al reconocerse campesinos. Dado que, esa identificación además de ser una estrategia de empoderamiento, se encontraba en un proceso incierto de definición, y por ello estos actores dejaron su identidad indígena como algo pendiente.

Es una cuestión a resolverse en este presente de la construcción identitaria de lo campesino, pudiendo recurrir a su identidad indígena para situarse en el mundo interno de su comunidad, como en otras situaciones personales o sociales, que aún no se han articulado al ser campesino. Como explica Andrés Achu, la posibilidad de desarrollar un tipo de complementación entre ambos polos identitarios, resignificando en distintas medidas, según cada sujeto, en la construcción cotidiana de su nueva identidad.

Consideremos este tránsito como constante, complejo, disímil y heterodoxo entre lo indígena y lo campesino, resultante de la campesinización yampara inaugurada después de la reforma agraria del 53. Constituyéndose como la base para explicar la posibilidad de que, a partir de los 70s, entre algunas comunidades de Tarabuco, se inicie un proceso de reafirmación sobre su identidad indígena como estrategia de empoderamiento para sus actores y como un fenómeno sustentado por la persistencia de su legado ancestral representado por la tradición o cultura yamparas que ellos mantienen en sus comunidades hasta el presente.

Sin embargo, como propuso el ex Kuraka Agustín Laya, el devenir de ese legado ancestral, debe rastrearse en la experiencia histórica común de los yamparas, especialmente delineada por sus luchas para no ser despojados de sus tierras ancestrales.

De este modo encontramos que, en las décadas precedentes al fenómeno de reafirmación indígena, los yamparas recuperaron sus tierras ancestrales, pero a condición de extinguir las últimas comunidades indígenas que eran el más importante reservorio de su legado ancestral. Esto para viabilizar la aplicación de los paradigmas dominantes de cuño occidental sobre el progreso en el agro boliviano, donde sólo se admite la tenencia individual de la tierra, como propiedad privada de un trabajador campesino. Ésa identificación únicamente aceptada para quien realiza las labores agrícolas, desligándolas de lo indígena y su cultura demostró el síntoma de retraso social de acuerdo a las lógicas de la modernidad, lo que dio lugar a la campesinización de los yamparas, como segunda condición para que sus tierras les sean devueltas.

Como decía Don Ismael “también nos damos cuenta que eso quería el MNR, que ya no haya indígenas”. Este panorama para los yamparas, podemos caracterizar el devenir de su legado ancestral, reducido a conservarse en ese tránsito cuando menos complejo que ya desarrollamos, entre lo indígena y campesino.

Y se convierte por esto en un proceso incierto de construcción identitaria del ser campesino, en donde distintas formas e intensidades, de acuerdo a los individuos y a las comunidades, persiste lo indígena como identidad que remite a la memoria viva de su legado ancestral. Sin el cual sería imposible explicar la continuidad entre el pasado y el presente, articulándose en un proceso que asume su máxima expresión en la emergencia de la Nación Yampara actual.

“Tradición” o “Cultura”

De acuerdo a nuestro trabajo de campo, observamos que los sujetos autoidentificados con la emergencia de la Nación Yampara actual, en sus representaciones sociales sobre su identidad, el legado de sus ancestros, es reiterativamente definido a la vez como la tradición o la cultura que nuestros actores encarnan en el presente. Por ejemplo, empleando tradición y cultura de forma indistinta pero siempre apelando a ambas, demostrando que es significativo, en tanto si son concebidos de forma equivalente. Por lo visto, uno no logra remplazar al otro en determinados conexos de enunciación, entonces dicha indistinción es más compleja de lo que parece.

Desde una perspectiva antropológica la cultura abarca algo mucho más grande que la tradición y de hecho esta última solo puede

ser abordada, al inscribirse en el complejo entramado de aspectos que articula un proceso cultural. Sin embargo, cuando nos enfocamos en el uso indiferenciado de tradición y cultura en las representaciones sociales de nuestros informantes, no lo hacemos en la perspectiva de señalar que no distinguen un concepto del otro de acuerdo al bagaje teórico antropológico, lo cual sería incoherente.

Por el contrario, si hemos hecho mención a una forma escueta en que se pueden diferenciar estas categorías en el pensamiento social, es porque creemos encontrar un despliegue relativo y particular de estas nociones en las representaciones sociales de nuestros los actores de las comunidades yamparas. De este modo, la autoridad de la comunidad de Pisily Mario Roque, al ser consultado si el trabajo en las haciendas llegó a formar parte de la cultura yampara. Él refiere en estos términos:

Yo no te puedo decir así era o no era, así nomás, mis abuelos han vivido esas épocas terribles para nuestra gente, ellos trabajaban pues en las haciendas, y en su caso, también vivían ahí, no tenían sus propias tierras, o sus comunidades yamparas, que otros tenían, aunque chiquititos, pero siempre no, pero sí te puedo decir que mis abuelos y sus hermanos y hermanas, eran yamparas, ellos nos han dicho clarito ya de viejitos, que teníamos nuestra tradición, nuestro conocimiento propio para la enfermedad, para que de la tierra, y nuestra música y nuestros tejidos, hay tantas cosas más, te estoy diciendo para que te hagas una idea ¿no?, y aunque vivían en las haciendas, en las tierras que el patrón les sabía dar, para que se cultiven su comida, no se olvidaban, y así eran la mayoría y si por estar en esas condiciones trabajando, se habrían olvidado de su tradición ancestral, ahora no habría pues, nada, de ese lado te puedo decir. La hacienda habrá cambiado, cómo vivían de antes, pero la hacienda no es parte de su cultura, es lo que los poderosos querían que seamos sus pongos, contra nuestra voluntad, como va ser eso nuestra cultura, contra nosotros... (Entrevista a Mario Roque, Diario de Campo).

Es decir, las representaciones sociales en Pisily destaca el uso intercambiable de los términos tradición y cultura, señalando que ambos apuntan a la vigencia de rasgos culturales pasados entre los yamparas. Sin embargo, un informante sostiene que el trabajo en la hacienda no forma parte de la cultura de los yamparas, aunque reconoce que la explotación transformó la forma de vida indígena.

Esto nos hace plantear la existencia de una cultura dominante impuesta por los patrones y una cultura subalterna que resiste el poder mediante la evocación al pasado, configurando un proceso de hegemonía

cultural constatado en la celebración del pujllay. Aunque los términos tradición y cultura se utilizan indistintamente, es necesario aclarar que esto remite al sentido del primero. La representación social se sitúa en el contexto histórico republicano de expansión de haciendas en Tarabuco (primera mitad del siglo XX), evidenciando un acto de resistencia cultural al mantener vigente la tradición y preservar el legado ancestral de los yamparas en el presente.

Asimismo, Don Emilio Calizaya, comunario de base de Pisily, añade:

Así como somos yamparas, es porque siempre hemos sido, y nos ha costado mucho sobrevivir, recuperar nuestra cultura yampara, porque querían que desaparezca y no nos hemos dejado, así, aunque de calladitos hemos seguido teniendo nuestras creencias, incluso, así cultura no decían tanto los tatas de antes, más sabían decir ¿no ve?, la tradición, decían. Somos de la tradición se decían y nos enseñaban eso a los jóvenes que éramos esos tiempos. Y luego hemos sido de ahí yamparas, no sólo de eso, ya éramos yamparas, si nuestros papas eran, y sus papas de ellos y así hasta cuándo será, eran yamparas, ¿no ve que nuestras tierras que vivimos, de las que sacamos el alimento también son yamparas desde siempre?, pero claro nosotros ahora decimos más de nuestra cultura yampara sigue viva, antes eso que los tatas decían cómo éramos de la tradición..., en esos tiempos no decían tanto así como ahora pues la tradición yampara, aunque era así, más decían somos de la tradición, ahí nomás, es que en esos tiempos dice que ya no se hablaba mucho de los yampara, pecado habrá sido, no ve que tanto nos querían que desaparezca nuestra cultura, desde los españoles... (Diálogo con a Emilio Calizaya, Diario de campo).

En esta transcripción encontramos un elemento presente en otras entrevistas a los actores. La memoria de que abuelos o parientes más antiguos en gran medida no definían su tradición indígena como yampara, aunque no podemos afirmar que esta haya sido la regla. Don Emilio Calizaya nos da una pista para inclinarnos a pensar en esta posibilidad, dado que el señala que en los tiempos de los “tatas de antes” no se hablaba mucho de lo yampara, algo que podemos constatar en las investigaciones históricas desarrolladas acerca de la región de Tarabuco desde al menos el siglo XIX (*cf.* Langer 2023 y Bonilla 1991).

En esa medida, se deja entrever que, para el informante, no resulta absurdo considerar que cuando las comunidades Tarabuco se reafirman en su identidad indígena en las últimas décadas, reconocen su pertenencia ancestral al territorio históricamente identificado con el Kurakazgo Yampara prehispánico, como lo define Presta y Del Rio (1984), en base a

la fuente etnohistórica contenida en el documento de la colonia temprana “Información sobre los propios de la ciudad de La Plata, 1558-1562”. Donde Presta y Del Rio (1984) nos manifiestan que:

(...) los Yamparaez poseían sus tierras en el distrito con anterioridad a la llegada de los españoles, habitando los alrededores de la ciudad de La Plata, en un radio que llegaba a las doce leguas aproximadamente. Numerosos testigos dan la ubicación de pueblos de yamparaez: al Sur de La Plata se hallan Yotala, Alcantari, Hatun Yampara, Escana; hacia el Poniente Quila Quila sobre el Pilcomayo, algunas casas sobre el rio Cachimayo; hacia el Noroeste, Moromoro de indios charcas; al Norte Luxe y dos pueblos de incas, Oruro y Pacrane y hacia Potosi, llegan hasta Mataka y el pueblo Quemado. (Presta y Del Rio 1984, 235).

Si bien la región de Tarabuco no es identificada como tal en esta descripción del territorio yampara prehispánico, está si es considerada bajo la denominación de “Escana”. El cronista identificará esas tierras de la extensión sureste del kurakazgo, que pertenecían a los “indios de Tarabuco”.

Según las fuentes documentales consultadas por Pacheco (2012), algo que se confirma cuando Calancha escribe en la primera mitad del siglo XVII: “La principal nacion, i que fue dueño desta Provincia son los Yamparaez, estos están reducidos a tres pueblos, Yotala, Quilaquila i Tarabuco” (1978: 300). Respecto a estas precisiones el historiador Máximo Pacheco, establece que entre los siglos XVI y XVII:

Los yampara del repartimiento de indios de Yotala y Quila Quila, a fines del siglo XVI y principios del XVII habitaban en los alrededores de los mencionados pueblos, en las provincias Oropeza y Yamparaes en el norte del actual departamento de Chuquisaca Fisiográficamente esta región pertenece a la provincia de la Cordillera Andina oriental, zona ubicada entre la altiplanicie y el denominado frente sub-andino en que se encuentran las actuales provincias de Nor Cinti, Sur Cinti, Oropeza, Yamparáez, Zudañez, Belisario Boeto, Tomina y Azurduy (Pacheco 2012, 13).

En esa medida las comunidades de Tarabuco, entienden también que esa tradición tal como era planteada por los “tatas de antes” debía de ser yampara, ya que los “tatas de antes” como se refieren nuestros entrevistados en las citas anteriores, comprenden esa figura vívida a que los informantes remiten para dar autoridad a la fuente de su memoria social, como señala Don Ramiro Ticona:

(...) no es lo mismo si yo te digo de cómo era antes, o lo que escriben los historiadores, que nuestra vivencia, lo que yo te puedo decir es mi idea y yo no sé por qué no he vivido lo de antes, igual es con los historiadores, ellos saben cómo harán, y vale, pero... , pero nosotros no hablamos así, hemos aprendido de nuestros “tatas de antes”, cómo era antes de que nosotros existamos, los abuelos, los que han vivido antes, y que los pueblos indígenas aprendemos, porque ellos también han aprendido de sus abuelos, los abuelos de la comunidad, lo mayores, los más viejitos ¿no ve que han vivido la historia como nosotros ahora? No tu abuelo siempre, ¿entiendes? Hay algunos tatas, como en todo, que se recuerdan más, que tienen más sabiduría, esos son los “tatas de antes” que me estás preguntando de quiénes son, como antes había el tata Marcelino Vela, que uuuuh... se acordaba bien pues de toda nuestra tradición y cómo hemos vivido las cosas que nos han impuesto. (Ramiro Ticona, Diario de campo).

Es decir, la vigencia de dicha tradición equivale a la persistencia de la cultura yampara. Como se aprecia en las representaciones sociales de todos nuestros informantes autoidentificados con la emergencia de la actual Nación Yampara, explicando desde otra perspectiva porque en sus expresiones, la tradición y la cultura, son referidas de forma indistinta, y siempre apelando a ambas. Por lo tanto, no encontramos una entrevista en la que se emplee sólo uno de estos términos al tratar la continuidad con el presente del legado ancestral de las comunidades yamparas de Tarabuco, permitiéndonos reconocer cómo los actores enfocados en sus representaciones sociales desarrollan esa superposición incesante de ambos términos de acuerdo a una lógica subyacente que hace tangible la resignificación de la tradición de sus antepasados como una expresión de la cultura yampara.

Es importante reconocer que su identificación plena con lo yampara es un fenómeno reciente, según hemos alcanzado a observar en nuestras indagaciones desarrolladas alrededor del trabajo de campo y la revisión de las investigaciones relacionadas con nuestro tema.

“Nuestra cultura yampara”

En este punto, nos es posible realizar un ejercicio de síntesis parcial acerca de cómo se configura el discurso reivindicativo de la Nación Yampara actual, específicamente acerca de la forma en que los actores autoidentificados con este proceso, sustentan su pertenencia a esa cultura prehispánica en base dos fuentes de adscripción, donde la primera: el reconocimiento

de que desde tiempos remotos han desarrollado sus vidas en el territorio identificado como yampara; da sentido a la segunda: la identificación en el presente de la tradición indígena reproducida por algunas comunidades históricamente asentadas en dicha región con lo yampara.

Por lo tanto, es necesario establecer los aspectos comunes a las representaciones sociales recuperadas en el trabajo de campo, a partir de las cuales se puede empezar a desarrollar un análisis sobre la apelación a su propia visión de la cultura yampara, tal como es referida en las expresiones del tipo “nuestra cultura yampara”, una idea que recordemos se debe a la resignificación de una tradición cuya identificación con lo yampara es solo constatable en el presente.

De ahí, que, para abordar esta cuestión, el mejor ejemplo se encuentra, de acuerdo a lo registrado etnográficamente, en cómo los actores enfocados se articularon en tanto nación indígena originaria basándose en los aspectos comunes a las últimas representaciones sociales señaladas en relación directa o indirecta a su propia visión de la cultura yampara. Esto quiere decir, un territorio, una historia, y una tradición en común, que en conjunto cumplen con la caracterización de las naciones indígenas originarias avaladas por la Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia, lo cual les permitió a los yamparas actuales acceder a una posición de poder, que se hace tangible en su capacidad para aplicar de facto de su derecho “al autogobierno como libre determinación” (cf. Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia, 2009).

Los yamparas al haber desarrollado e implementado un propio sistema para administrar las tierras comunitarias de acuerdo a sus lógicas, a pesar de que su jurisdicción política no haya sido establecida dentro el marco legal de la Autonomía Indígena como establece la constitución, genera una condición legal, que recién les habilita para ejercer entre otros el derecho al autogobierno, pero como indica el ex Kuraka de la Nación Yampara, Ever Llave, vecino de Pisily:

En 2009 ha sido aprobada la Autonomía Indígena para Tarabuco por vía de un referéndum, donde nos han consultado a las comunidades de Tarabuco si queríamos ser o no una Autonomía Indígena, y más de un 90% de los habitantes han respondido que sí querían ser una Autonomía Indígena. De ahí en adelante se debían construir los estatutos autonómicos que definen cómo la Autonomía Indígena se organizara de acuerdo a lo político, económico, social y cultural, para que luego este documento sea aprobado por el gobierno, para que pueda efectivizar la Autonomía Indígena, pero el proceso de elaborar nuestro estatuto y constituirnos legalmente como Autonomía Indígena ha sido entorpecido políticamente por

el sector campesino, que también formó parte de la población consultada en el referéndum, ya que ellos estaban alineados al gobierno y su idea de no perder el control de ningún sector, mientras que nosotros mantenemos nuestra independencia; y al redactar nuestro estatuto autonómico, hemos chocado con ellos, y los estatutos fueron frenados. Ellos no pensaban como nosotros en buscar nuestra autodeterminación, ellos entendían otra cosa de la Autonomía Indígena, pero para nosotros es alcanzar el reconocimiento legal de nuestro derecho a la autodeterminación o autogobierno, y creemos que sólo de esa forma se hace efectiva la Autonomía Indígena, si no es puro discurso. De ahí que seguimos trabajando por consolidar la Autonomía Indígena, pero mientras tanto nosotros como nación indígena originaria que ha sido reconocida en la constitución como parte del estado plurinacional por nuestra cultura yampara, vemos que en el Artículo 30 de la Constitución, se nos reconoce el derecho a la libre determinación de las naciones indígenas, sin que sean parte de una Autonomía Indígena, y entendemos que esto nos da un paraguas, para ejercitar los derechos que nos corresponden ipso facto, sin esperar a ser legalmente una Autonomía Indígena, como ya hemos hecho con la administración de nuestras tierras de acuerdo a lo que pensamos que es mejor para nosotros como Nación Yampara, desde nuestras propias lógicas de nuestra cultura (Diálogo con Ever Llave, diario de campo).

De acuerdo con esto, encontramos cómo funciona la apelación a la idea de “nuestra cultura yampara” y todo aquello que implica. Esto tiene unos efectos prácticos en la vida de quienes se identifican con esta expresión. Pero no es un caso aislado. De acuerdo con nuestro trabajo de campo, todas las representaciones sociales de los actores evocan directa o indirectamente a su propia visión de la cultura yampara, puesto que dan sentido a la emergencia de la Nación Yampara actual.

Por eso tiene un efecto práctico en la vida del pueblo indígena sustentado la legitimidad de reconocer a los sujetos autoidentificados como yamparas en la actualidad, en tanto auténticos yamparas actuales e incluso más allá de que estos den fundamento a su identidad por la filiación del legado ancestral indiscutiblemente indígena que encarnan en el presente, con lo yampara prehispánico, ya que, en base a las fuentes históricas, esto cuando menos está en tela de juicio.

Así, entendemos que el lenguaje, además de ser un medio para la socialización formal de los “sentidos consensuados”⁷ en un proceso cultural, es fundamental para la expresión de la propia visión.

7 Con “sentidos consensuados” o “sentidos hegemónicos”, nos referimos a aquellos resultantes de la negociación de sentidos comprendida en un proceso hegemónico

En este sentido, reconocemos que la visión individual, al ser formulada a través del lenguaje, no puede evitar estar influenciada por lo social, lo que subraya la imposibilidad de una perspectiva completamente libre de contaminación social. Entonces, la propia visión de los informantes, nunca es individualmente pura. Al contrario, siempre está sujeta a los sentidos hegemónicos, en el contexto social del que participan activamente gracias a la necesaria mediación del lenguaje, cuyo empleo es matizado levemente desde la individualidad de los actores. Definiendo así, su perspectiva como la forma en que integran o no esas ideas a sus representaciones sociales.

Es crucial diferenciar entre la perspectiva individual de los informantes citados sobre la cultura yampara, que puede variar, y la construcción social que realiza el pueblo indígena respecto a su propia visión de la cultura yampara. Asimismo, es relevante destacar cómo las representaciones sociales de los actores, registradas en el trabajo de campo, tienden a desarrollar su perspectiva basándose en los sentidos consensuados por quienes se identifican con la emergencia de la Nación Yampara actual. Esto se evidencia en aspectos comunes presentes en las expresiones de los informantes, tanto al inicio de este apartado como en los extractos de las entrevistas a los yamparas actuales.

Al hablar de aspectos recurrentes y no de sentidos recurrentes, precisamos que nos referimos a las perspectivas individuales de estos

de acuerdo con Williams, que señala: “La hegemonía constituye todo un cuerpo de prácticas y expectativas en relación con la totalidad de la vida: nuestros sentidos y dosis de energía, las percepciones definidas que tenemos de nosotros mismos y de nuestro mundo. Es un vivo sistema de significados y valores –fundamentales y constitutivos– que en la medida en que son experimentados como prácticas parecen confirmarse recíprocamente. Por lo tanto, es un sentido de la realidad para la mayoría de las gentes de la sociedad, un sentido de lo absoluto debido a la realidad experimentada más allá de la cual la movilización de la mayoría de los miembros de la sociedad –en la mayor parte de las áreas de sus vidas– se torna sumamente difícil. Es decir que, en el sentido más firme, es una “cultura”, pero una cultura que debe ser considerada asimismo como la vivida dominación y subordinación de clases particulares” (2000, 131-132). Un concepto que se complementa con el siguiente del mismo autor: “Dentro de este proceso activo lo hegemónico debe ser visto como algo más que una simple transmisión de una dominación (inmodificable). Por el contrario, todo proceso hegemónico debe estar en un estado especialmente alerta y receptivo hacia las alternativas y la oposición que cuestiona o amenaza su dominación. La realidad del proceso cultural debe incluir siempre los esfuerzos y contribuciones de los que de un modo u otro se hallan fuera o al margen de los términos que plantea la hegemonía específica”. (2000, 135).

actores, ya elaboradas según los sentidos hegemónicos sobre su visión de la cultura yampara.

Estos sentidos se reflejan en aspectos de sus representaciones sociales, que les han permitido organizarse como nación indígena originaria según los parámetros de la Constitución vigente de Bolivia, teniendo un impacto práctico en la vida de sus comunidades, siendo el resultado de la reafirmación de su propia visión de la cultura yampara. Pero esto plantea una cuestión subyacente a este fenómeno. Si los yamparas actuales pueden ser considerados como tales, más allá de la apelación constante a su propia visión de la cultura yampara, ya que de acuerdo a nuestras propias afirmaciones fundadas en nuestro bagaje sobre la teoría social, la legitimidad de lo yampara actual, se debe entender en relación a dos factores: la capacidad de ese pueblo indígena presente en el mundo contemporáneo para identificarse en alguna medida con esa cultura prehispánica, y la forma en que dicho agenciamiento identitario resulta en una estrategia de empoderamiento para sus actores (*cf.* Barth 1967). Legitimando a que se reconozcan como yamparas y haciendo de la autoidentificación sea desplegada por los sujetos involucrados en estos procesos, la condición suficiente para ser reconocidos de acuerdo a esa cultura.

De acuerdo con esto, la identidad de los yamparas actuales no está condicionada únicamente por su propia visión de la cultura yampara, basándose en los factores previamente mencionados.

Sin embargo, a pesar de esto, este pueblo indígena ha desarrollado conscientemente su propia perspectiva sobre su cultura para consolidar su identificación estratégica con ella. Esto puede entenderse al diferenciar las implicaciones de asumir la identidad yampara como un concepto debatido por fuentes históricas, en un proceso de autoidentificación legitimado por el interés de los actores indígenas que buscan empoderarse desde esta posición social sin certeza de su viabilidad real.

En la fase inicial de este fenómeno, la reafirmación de la identidad indígena se produce en la segunda mitad del siglo XX, en un escenario significativamente diferente al posterior. A través del desarrollo emprendido por los actores indígenas autoidentificados como yamparas. Durante el proceso anterior, logran empoderarse al dar forma a su propia visión de la cultura yampara, apropiándose de ella para tomar el control de su potencial político en función de sus intereses. Esto se refleja en cómo la identidad yampara deja de ser vaga y se define de manera concreta, como una cultura indígena que se extiende desde el pasado prehispánico hasta el presente, gracias a la continuidad histórica otorgada por sus actores.

A pesar de la posible incertidumbre en las fuentes históricas sobre su origen, los yamparas actuales construyen socialmente diversos sentidos hegemónicos sobre su identidad, lo que les permite respaldar, en sus propios términos, la emergencia de la Nación Yampara actual y experimentar los efectos prácticos que esto conlleva en su existencia, como señalan los propios autores yamparas:

La Nación Yampara, se encuentra en el Departamento de Chuquisaca, se autoidentifica como Nación Originaria, considerando la ancestralidad de su y la forma de organización originaria del sistema ayllu que existió desde hace miles de años y que pese a los cambios en su denominación –sindicato, comunidad– ha mantenido sus rasgos esenciales, lo que motivó que la Nación se reconstituyera el 8 y 9 de diciembre del año 2003 en el Ayllu Pisily, ejerciendo como primeras Autoridades Originarias: Tata Fabián Guarayo Condori y Tata Tomas Valle Limachi; reconstitución que debe ser entendida en el marco de plurinacionalidad y la descolonización del Estado, que ha sido explicada en la primera parte de este trabajo, como la recuperación de la organización ancestral, el territorio ancestral, sus autoridades originarias, identidad cultural, idioma, historia, principios, valores, saberes ancestrales, instituciones y cosmovisión. Como se ha señalado la Nación Yampara se autoidentifica como originario, lo que podría cuestionarse con el argumento que nuestra Constitución hace referencia a las naciones y pueblos indígena originario campesinos como una unidad inescindible (Art. 30); sin embargo, esto no es evidente, pues partiendo del origen mismo de dicha terminología, como un pacto en la Asamblea Constituyente entre naciones y pueblos de tierras bajas (que se autodenominaban como indígenas), tierras altas (que preferían la denominación de originarios) y de tierras intermedias (que en su mayoría preferían la denominación de campesinos), nada impide que los pueblos, a partir de su derecho a la auto-identificación previsto en el art. 1 del Convenio 169 de la OIT (Organización Internacional del Trabajo), asuman la denominación que consideren que es la que se ajusta más a sus características culturales, más aún cuando la Nación Yampara, ha optado por la reconstitución de sus instituciones y territorio, conforme se tiene señalado, resaltando con ello su carácter ancestral y originario (Santiago y Guarayo 2014, 39-40).

En este sentido, planteamos que los sentidos desarrollados por los actores enfocados, acerca de su propia visión de la cultura yampara, deben ser explicados por sí mismos en el contexto en que son enunciados, y no en relación con otras fuentes, como las históricas. Puesto que en última instancia, el proceso cultural dinamizado por los sujetos identificados como yamparas actuales, nos permite diferenciarla de lo yampara que

no se reconoce en la idea de “nuestra cultura yampara”, como se observa en las distintas referencias a cómo “nuestra cultura yampara” se explica de acuerdo a los sentidos hegemónicos que sus actores han desarrollado para legitimar su reivindicación en términos de una etnicidad que se funda en el pasado, pero pensado desde el presente, de acuerdo a la idea de “políticas de la representación”, que recuperamos de Hall (Restrepo 2004), acerca de las articulaciones sociales alrededor de una “etnicidad”, como veremos en el siguiente acápite.

Del discurso reivindicativo a la Etnogénesis yampara

Después de abordar los diversos términos y expresiones que componen las representaciones sociales interrelacionadas en el discurso reivindicativo de la Nación Yampara actual, hemos adquirido los insumos necesarios para solventar nuestra caracterización inicial de este fenómeno cultural y social como un proceso de Etnogénesis, ya que de acuerdo a la definición del antropólogo Jonathan Hill:

(...) la etnogénesis se puede definir como un proceso de reconstrucción auténtica de nuevas identidades sociales mediante el redescubrimiento creativo y la remodelación de componentes de la tradición, como narraciones orales, textos escritos y artefactos materiales. Entendida en estos términos, la etnogénesis nos permite explorar la creatividad cultural de los pueblos indígenas y no indígenas por igual en la creación de nuevos espacios políticos e interpretativos que permitan a las personas construir identidades sociales... en los estados-nación globalizadores de América Latina (*cf.* Hill 2009, 42. Traducción propia).

Un concepto que nos permite articular nuestros hallazgos de campo, alrededor de la forma en que la tradición ancestral de las comunidades indígenas de Tarabuco, es significada históricamente por sus actores, como el legado de su cultura yampara, en el mundo contemporáneo.

De ahí, que encontramos imprescindible diferenciar: la producción histórica de un sentido cultural de acuerdo a su contexto, del historicismo que busca determinar los sentidos culturales desde un origen primordial, siendo la primera, dinámica y contingente, y la segunda esencialista y convergente.

Por ejemplo, la visión historicista más radical respecto a lo yampara en la actualidad, la encontramos en la investigación “Por qué los Tarabuco no son descendientes de los yampara” (2008) desarrollada por el

antropólogo brasileiro Ricardo Antonio Cavalcanti-Schiel, donde este plantea, a partir de distintas fuentes etnohistóricas del periodo colonial, que si bien Tarabuco y sus comunidades fueron parte del Kurakazgo Yampara, esta región en realidad era un espacio social marcado por una intensa dinámica multicultural que no permitiría establecer el origen cultural prehispánico de quienes habitan estas tierras en el presente.

Esta serie de argumentos es algo que ya se puede inferir en todas las investigaciones que se trabajaron sobre este tema, desde Platt, Harris, y Bouysse-Cassagne (2006), hasta Barragán (1994) y Presta y Del Rio (1984), y que resumimos en varios de los puntos a partir de los cuales desarrollamos esta investigación, reconociendo que los aportes de la etnohistoria enriquecen nuestra mirada del fenómeno cultural actual que nos convoca, pero no lo determinan, o al menos, no sin antes ser problematizados desde el acercamiento antropológico con que abordamos la reconstitución de la Nación Yampara en el mundo contemporáneo, como un proceso de etnogénesis.

Pero a diferencia de los últimos autores citados, los planteamientos de Cavalcanti-Schiel van más allá, dado que su lectura de los datos obtenidos en la revisión documental que realizó, le llevan a proponer que posiblemente todo el Kurakazgo Yampara haya sido una unidad de administración política prehispánica fundada sobre una sociedad multiétnica y multicultural, que quizás fue indistintamente relacionada como yampara, de acuerdo a cómo se identificaban sus autoridades en los registros realizados por las instituciones coloniales, una cuestión que llevó al antropólogo brasileiro a plantear que lo yampara es más un “invento que una invención” (*cf.* Cavalcanti-Schiel 2008).

Y en esta medida, desde el abordaje etnohistórico de Cavalcanti-Schiel, cuyo historicismo determina el sentido de lo yampara como algo, al menos, indefinible, el antropólogo, al aplicar este criterio, no cree encontrar una unidad étnica o una narrativa que la articule, entre las comunidades actuales de Tarabuco, como indica:

(...) los Tarabuco no parecen absolutamente dispuestos a movilizar algún emblema de unidad ‘étnica’ que sirva de argumento o, aunque sea, de pretexto organizativo, reivindicatorio o representacional del grupo como totalidad singular (...), no recurren a ancestros míticos fundadores para establecer especificidades distintivas de unidades locales o autoridades rituales, como lo son las wak’as y apus en otros lugares andinos; no disponen de emblemas genealógicos que reconstituyan un discurso fenoménico de la perennidad o de la continuidad ancestral, del mismo modo como no disponen de ningún tipo de narratividad que informe algo

(de cualquier manera que sea) sobre la existencia de los antiguos ayllus, de eventos históricos que no sean los que se acuerdan las generaciones todavía vivas, o de alguna insondable unidad étnica perdida” (Cavalcanti-Schiel 2008, 32).

Sin embargo, todo aquello que este investigador dice no encontrar en las comunidades de Tarabuco en el presente, nosotros lo hemos podido apreciar en nuestro trabajo de campo enfocado en las representaciones sociales sobre la emergencia de la Nación Yampara actual, cuya reconstitución se organiza años antes de que el antropólogo brasileiro desarrolle su investigación en esta región.

Por ejemplo, pudimos observar esa narrativa que Cavalcanti-Schiel pasa por alto, compuesta por las dimensiones cotidianas y míticas del pujllay que integran lógicas culturales prehispánicas y modernas, de acuerdo al sentido central de la tradición que sustenta la continuidad del legado ancestral con el presente, para producir el significado histórico que da contenido a la cultura yampara actual, tal como es identificada por sus actores contemporáneos.

De este modo, si los actuales sujetos autoidentificados como yamparas lo hacen en base a una tradición cultural desarrollada en base a su ocupación inmemorial del territorio comprendido como el Kurakazgo yampara, podemos hablar de una unidad étnica, ya que comprendemos la etnicidad, de acuerdo al resumen de la teoría Hall y Foucault realizado por Restrepo, en su libro consignado al tema:

Para entender las identidades étnicas se debe analizar no sólo la producción de las locaciones étnicas a través de las cuales los individuos étnicamente marcados (o aquellos no marcados) son localizados sino también los continuos y contradictorios procesos mediante los cuales ellos avalan, reproducen o confrontan estas locaciones... En estos procesos de articulación no hay garantías esencialistas. Las identidades étnicas emergen y se transforman en contraposición, yuxtaposición y correlación con otras identidades étnicas, así como con distintas modalidades de identidad cultural. Un individuo inscrito/adscrito en una identidad étnica particular puede investir, al mismo tiempo, otro tipo de identidades. Más aún, las identidades étnicas son discursivamente constituidas, aunque no son sólo discurso; se encuentran imbuidas en prácticas sociales y en prácticas discursivas. Las identidades étnicas son predicadas en las experiencias sociales que interpelan a sujetos y subjetividades étnicas particulares. Finalmente, las identidades étnicas se encuentran mediadas por relaciones de poder en las cuales identidades étnicas, sujetos y subjetividades específicas son definidas, avaladas, resistidas o visualizadas. (Restrepo 2004, 62-64).

En esta medida recuperaremos primero la idea de que las identidades étnicas son en parte “discursivamente constituidas”, es decir, de acuerdo a cómo hemos tratado en este capítulo la reivindicación de la Nación Yampara actual; o sea, en la articulación de su discurso (sin dejar de lado la experiencia práctica con que se materializa), es que posiblemente hemos encontrado aquellos aspectos que Cavalcanti-Schiell no percibe. Ésa falta de “movilización de algún emblema de unidad étnica”, como es el *pujllay* de acuerdo a nuestras indagaciones, que el antropólogo brasileño desestima indirectamente, como parte del “calendario ritual” y una “semiología textil”, que constituyen “régimenes textuales” evocando lo “más elemental del *ayllu* andino (en sus lógicas)”, a lo cual se refiere en estos términos:

No se sabe desde cuando se consolidaron los elementos significantes específicos de aquellos mencionados “régimenes textuales”. Pensamos que tales régimenes, en la forma como se manifiestan entre los Tarabuco, son tan solamente una expresión específica –por así decir, un “dialecto”– de un lenguaje andino, ampliamente diseminado y con fronteras bastante borrosas, incluso en lo que respecta a la incidencia de sus manifestaciones específicas, expresadas por medio de formas (o disciplinas expresivas) concretas (textil, música, rito, baile, formulas chamánicas, etc.) (2008: 32).

Y aunque el *pujllay* no es el centro de interés de este capítulo como lo fue en el anterior, de forma exclusiva, y remitirnos a ese abordaje nos permitiría mayores elementos para dialogar con el planteamiento de Cavalcanti-Schiell, dejaremos esto para después, en la medida que nos basta citar a Barth (1967) y terminar en Hall (Restrepo 2004), para cuestionar que referentes como el *pujllay*, fundamentales, para el desarrollo de las identidades o unidades étnicas actuales de Tarabuco, puedan ser mejor abordados en base a los esencialismos historicistas citados, como la necesidad de determinar desde cuando existen y en qué medida se corresponden a un “lenguaje andino ampliamente diseminado y con fronteras borrosas...”, una perspectiva a la que nos oponemos, al considerarla reificante (aunque no creemos que haya sido la intención del autor), especialmente al recuperar lo que plantea Hall acerca de las identidades étnicas, como un agenciamiento de la diferencia, que se sitúan históricamente (Restrepo 2004), “imbuidas en prácticas sociales y discursivas”, y que deben caracterizarse dinámicamente desde la forma en que sus actores “producen” sus “locaciones étnicas” desde las cuales son “localizados” en el presente, para luego ser incesantemente “avaladas, reproducidas o confrontadas” de acuerdo a sus intereses, que

en gran medida se orientan a actuar en las mejores condiciones posibles en el marco de las relaciones de poder. Siendo esto último algo que encontramos en Barth (1967) por la forma cómo evidenció las dinámicas étnicas menos como una esencia que definía al individuo y más como una estrategia cultural, que ahora con Foucault, podemos pensar en términos de relaciones de poder. Pero que refieren las “locaciones étnicas”, ya que según Hall: “El lugar o espacio desde el cual uno habla es la locación cultural que define la etnicidad” (Hall 1997a :36, citado por Restrepo 2004: 40). Pero Restrepo nos ofrece una idea más completa de esta categoría: “De manera general, para Hall la etnicidad es un concepto asociado con una locación social (el lenguaje del lugar) y articulado a través de rasgos culturales” (2004: 47).

En esta medida si el antropólogo brasileño identifica indirectamente el pujllay como una expresión de un “lenguaje andino” que no puede particularizarse como un “emblema de unidad étnica” válido para representar a la cultura yampara actual, esto solo puede pensarse enfocando la cuestión desde el pasado.

En cambio, sí desarrollamos el análisis desde el sentido activo que tiene el presente, tal como lo plantea Hall en la producción de “locaciones étnicas”, encontramos que hablamos del “lenguaje del lugar” relacionado a sus “rasgos culturales”. O sea, algo particular a una identidad étnica diferenciable de otras, y esto no es sólo aplicable al pujllay, sino a todos los aspectos comunes que hemos identificado en las representaciones sociales analizadas en este cuarto capítulo. Como por ejemplo en la resignificación de la tradición indígena ancestral, como yampara, que es todavía un mejor ejemplo de la producción de una locación étnica fundamental para comprender nuestro fenómeno investigado, que es avalada y reproducida por los actores que se autoidentifican con la emergencia de la Nación Yampara actual.

Y en este punto, el pensar en la tradición como resultado de la producción de una localización étnica, nos parece central para llenar todos los vacíos que señala Cavalcanti-Schiell respecto al caso de las comunidades de Tarabuco, al realizar una generalización que venimos problematizando, cuando menos, en tanto este autor llega a afirmar que le “parece” reconocer a los pueblos de esa región sin un discurso reivindicativo propio que apele a una “totalidad singular”, sin sentidos míticos ancestrales que den sustento a autoridades rituales como entes tutelares (wak’as), sin continuidad ancestral, sin una narrativa sobre sus antiguos ayllus, sin una memoria de un pasado evocado más allá del que transmiten las generaciones todavía vivas y sin la memoria de “alguna insondable

unidad étnica perdida”. Y aunque muchas de estas carencias apuntadas para desestimar la posibilidad de una identidad y unidad étnica o cultura común entre las comunidades de Tarabuco, según el antropólogo brasileño, se realicen sin reparar en aquellas organizaciones comunitarias que se encuentran y en ese entonces se encontraban autoidentificadas con la emergencia de la Nación Yampara actual, podrían discutirse punto por punto en base a nuestro trabajo de campo y los resultados del análisis de la información registrada. Pero creemos que todas esas afirmaciones que describo, ya puestas en tela de juicio al ser confrontadas con las ideas del pujllay y de la tradición fundadas en nuestro acercamiento etnográfico, al adscribir las en nuestro marco teórico, dan un indicio de lo cuestionables que son los argumentos de Cavalcanti-Schiel en lo referido a la etnicidad de las comunidades indígenas de Tarabuco en el presente, cuyo proceso de etnogénesis se pudo como mínimo atisbar en el trabajo de campo, ya desde décadas atrás en el siglo anterior, pero especialmente en los años anteriores a la publicación de los trabajos de este investigador sobre el tema, en 2008, 2006 y 2005, ya que es en 2003 donde las comunidades autoidentificadas con la Nación Yampara, dejan definitivamente de reconocerse y ser reconocidas como campesinas, para reivindicar su identidad indígena yampara, un suceso histórico, del que Cavalcanti-Schiel, no da cuenta, pero al que parece responder con su trabajo de forma indirecta, en tanto los sindicatos campesinos de Tarabuco y sus comunidades, en su mayoría no constituyen el fenómeno cultural y social, que daría lugar a desarrollar una investigación que aclare “¿Por qué los Tarabuco no son descendientes de los Yampara?”.

Por ello el, tema de la tradición ancestral como legado de la cultura indígena que se da en una persistencia entre el pasado y el presente, ahora resignificado como yampara, es clave, ya que siguiendo con el despliegue de las ideas sobre etnicidad propuestas por Hall, en la recuperación articulada por Restrepo (2004) en un volumen fundamental, al ser uno de los máximos exponentes de los Estudios Culturales de habla castellana, encontramos que el trabajar desde las representaciones sociales de acuerdo a la teoría de Jodelet (1986) como lo venimos haciendo, especialmente en este capítulo acerca de la configuración del discurso reivindicativo de la Nación Yampara actual, ha sido muy fructífero, especialmente al hablar de aspectos fundamentales para nuestro abordaje como la tradición, donde está sólo puede pensarse como una realidad étnica si se inscribe en términos del presente. Esto en base a lo postulado por el teórico social jamaicano, que define “políticas de la representación” y “ontogénesis de la representación”, en estos términos:

Las políticas de la representación de las identidades refieren a la “producción” de tradición, memoria, pasado y locaciones sociales porque el pasado no está esperando a ser “descubierto”, así como la memoria social o la tradición no son pura y simple continuidad desde tiempos inmemoriales (Hall 1997b:58). Estas políticas combinan tanto el silencio y la palabra como el olvido y la memoria (Hall 2001:283). En este sentido Hall desnaturaliza el pasado y la tradición en relación con las identidades: “No puede haber, por tanto, un simple ‘retorno’ o ‘recuperación’ del pasado ancestral que no es experimentado a través de las categorías del presente” (Hall 1996c: 448). Sin embargo, la producción de pasado, tradición y memoria que subyace a la formación de identidades no renuncia a su densidad histórica. Aunque son parcialmente producidas desde el presente como efecto de luchas políticas y discursivas sobre sus significados no son inventadas de forma caprichosa, sin anclaje en los contextos y experiencias históricas” (Restrepo 2004, 61).

Mientras que la “ontogénesis de la representación”, refiere a:

Por “ontogénesis de la representación” quiero decir que lo que reconocemos como la materialidad misma del ser es mediada por la representación y, entonces, constituida a través de esta mediación: “es sólo a través del modo como nos representamos e imaginamos a nosotros mismos que entendemos cómo estamos constituidos y quiénes somos” (Hall 1996d:473) (Restrepo 2004, 60).

Así, de acuerdo a estos dos conceptos aplicados, aquello que implica la tradición y todo aquello que el investigador brasileño recalca como aspectos inexistentes en las prácticas y representaciones de las comunidades de Tarabuco, nos demuestran que como mínimo ninguna de estas carencias no es verificable en las comunidades indígenas que se autoidentifican con la emergencia de la Nación Yampara actual, si consideramos la efectiva validez de su identidad étnica indígena fundada en la tradición ancestral pero pensada desde las “categorías del presente”, siempre teniendo en cuenta que la etnicidad no es un capricho abstraído del pasado, y más bien, se funda en una medida, de acuerdo a esa “densidad histórica”, que hemos analizado por ejemplo en el primer y segundo subtítulo, respecto a la identidad indígena común a gran parte de los tarabucos en el periodo anterior al 52, pero también después del proceso de campesinización emprendido con la Reforma Agraria del 53, donde como propusimos, lo indígena, de acuerdo a la memoria social de nuestros informantes, no fue mecánicamente remplazado por lo campesino de un día para otro. Lo cual sólo era asimilado en principio

como la denominación de una identidad moderna muy valiosa cuya construcción estaba pendiente. En cuanto al proceso de reconocerse campesino entendemos que empoderaba a sus actores, pero cuyos vacíos en la totalidad de aspectos que representa una identidad para un individuo y su comunidad, pensamos fueron llenados con elementos de la identidad indígena en distintas medidas e intensidades.

Esto quiere decir que volvemos a retratar como una identidad étnica que se debe en gran medida a cómo se piensa bajo las categorías de un presente, reconociendo con Hall, que un individuo puede participar de más de una identidad, lo que nos permite dar mayor sustento a la idea de que la continuidad del legado ancestral de la tradición indígena de buena parte de las comunidades de Tarabuco, persistió en distintas medidas y de diversas formas en el nuevo contexto de la vida campesina, en sus planos personales y colectivos, que como ya señalamos, tuvo que ser dentro de la forma en que éste legado ancestral pudo ser recuperado pocas décadas después en proceso lento, al principio y ahora muy dinámico, cuyos precursores siempre motivados por alcanzar el empoderamiento posible en la reafirmación de la identidad indígena que fue favorecida en las últimas décadas del siglo XX y al ser pensada en las categorías del presente, sostuvieron que dicha etnicidad fue identificada como yampara, algo que quizás se puede relacionar con el pasado de una forma diferente a la que propone Cavalcanti-Schiell.

Es decir, no desde el pasado y, al contrario, partiendo nuevamente desde el presente, específicamente en las representaciones sociales recuperadas etnográficamente, donde se presentan las voces de los yamparas actuales entrevistados para este trabajo que nos dieron el contexto sobre cómo todos los indígenas de Tarabuco eran yamparas antes del 52, y vivieron en las haciendas como “pongos” o en las últimas comunidades organizadas de acuerdo a la tradición ancestral.

Los informantes abordados coinciden en que la cultura yampara “nunca dejó de existir”, tal como refieren los extractos transcritos de sus entrevistas citadas desde el primer acápite de este capítulo, en el cual específicamente desarrollamos, cómo conciben los yamparas actuales aquello que desde el presente se reconoce como una continuidad con el pasado que valida su reivindicación sobre la emergencia de la Nación Yampara actual, y de qué forma este proceso está atravesado por relaciones de poder.

En primer lugar las representaciones sociales de los informantes, explican la persistencia de lo yampara gracias a una tradición, una cultura, una sabiduría, etc., de origen ancestral que de algún modo se transmitió

desde sus ancestros prehispánicos, a aquellos que vivieron en la colonia y luego a los del periodo republicano, al cual principalmente se refieren los actores abordados, posiblemente porque en base a su memoria histórica tienen mayores elementos para hablar de esos últimos siglos, aunque esto también podría deberse a una estrategia, en cuanto, no debemos olvidar, que no pocos yamparas actuales han incursionado en la investigación histórica, y sus hallazgos deben ser socializados en la comunidad como mandan sus lógicas, algo que se mencionó en dos de las entrevistas transcritas, no obstante de forma elusiva.

De todas maneras, nos basta con el tratamiento privilegiado del siglo XX acerca de cómo todos los indígenas de Tarabuco, antes de convertirse en campesinos eran yamparas, y aun en ese contexto de crisis identitaria post 52, seguían siendo yamparas, una cuestión que vemos muy posible. Primero en tanto venimos argumentando ya en varias ocasiones en el desarrollo de este trabajo, la presencia importante de una heterogénea identidad indígena antes y después de la Revolución Nacional, entre los habitantes de Tarabuco en esos contextos históricos, cuya identificación tratamos de acuerdo a la forma en que los informantes caracterizaban el tema.

Sin embargo, de acuerdo a las representaciones sociales, desplegadas por dichos actores, creemos de gran provecho volver sobre el concepto de “políticas de la representación”, o sea; remitirnos nuevamente a Hall y sus aportes para entender los procesos subyacentes a la etnicidad.

Pero antes, nos parece necesario aclarar la relación entre “narrativas” e “identidad”, ya que, al consultar a los informantes sobre el pasado de su identidad en un tiempo anterior a su existencia, ésta que se necesariamente se origina en aquella memoria transmitida por las generaciones anteriores, y que el sujeto abordado generalmente plasma en una narrativa en función de sí mismo, tal como Restrepo resume:

“... las relaciones entre identidad y representación no son de exterioridad; al contrario, las identidades son constituidas en y no afuera de las representaciones (Hall 1996e:4). Las identidades están compuestas por las narrativas cambiantes sobre sí, a través de las cuales uno se representa a sí mismo y sus propias experiencias adquieren sentido (Hall 1989:16). Sin embargo, este tipo de imaginación/relato del sí mismo no es la expresión de una fuerza interna irrumpiendo desde una esencia primordial de reconocimiento propio; no es una quimera sin ningún efecto material o político... (y de esta manera) la efectividad material y política de estas narrativas refieren a la ontogénesis y a las políticas de la representación” (2004: 60).

Entonces, al considerar las narrativas de las tantas posibles, articuladas por los actores algunas pueden pensarse como representaciones sociales, en tanto dan sentido a las experiencias de los individuos, e incluso pueden tener un efecto político.

Esta es una cuestión que en la cita vemos efectivizarse, por una parte, en el desarrollo de cómo “Las políticas de la representación de las identidades refieren a la “producción” de tradición, memoria, pasado y locaciones sociales porque el pasado no está esperando a ser “descubierto”, así como la memoria social o la tradición no son pura y simple continuidad (con el pasado)”, es decir pensar la identidad indígena de los tarabuqueños en la primera mitad del siglo XX y luego en lo posterior. Sea o no históricamente relacionable a un grupo cultural definido de alguna forma, más que como “la tradición” según nos transmitieron los informantes en el segundo acápite de este capítulo.

Y por ello encontramos válido afirmar de acuerdo a nuestros sustentos teóricos, que desde el presente se desarrolla una producción de la tradición, memoria, pasado y locaciones sociales articuladas a dicha identidad indígena, conectándola con lo yampara, no por un capricho, sino por razones muy prácticas para la vida de un pueblo, en tanto se trata de dar forma desde el legado indígena a una identidad étnica y cultural yampara del presente, que le permita empoderarse, para negociar mejores condiciones de vida para su pueblo subalterno, en el marco de las relaciones de poder que les atañen.

Son estas “políticas de la representación” algo que los yamparas actuales ya vienen realizando y ejerciendo desde hace mucho tiempo. por ejemplo, cuando resignifican la tradición ancestral indígena en términos de la cultura yampara desde hace décadas. Un proceso que analizamos en el segundo subtítulo, dando cuenta de que si bien en sus representaciones sociales los yamparas actuales parecen referirse indistintamente a cultura y tradición, esto es más complejo en tanto reconocimos como las expresiones de los informantes diferencian estos términos para hacerlos equivalentes, en lo que ahora podríamos caracterizar como una “política de la representación”, donde la tradición indígena de las comunidades de Tarabuco, persiste de alguna forma como su legado ancestral, resignificándose como el epíteto de la cultura yampara actual.

En suma, todo esto nos permite caracterizar lo que en el último acápite de este capítulo tratamos difusamente, como aquellos aspectos de las representaciones sociales registradas entre los yamparas actuales, sobre su propia visión de la cultura yampara y sus implicaciones políticas y prácticas. Aunque prácticamente sólo dimos un ejemplo

íntegro de esto, en tanto encontramos en los anteriores subtítulos, sus citas a las entrevistas desarrolladas con los actores, sus análisis y desarrollo de los temas. Todo aquello originado en los yamparas actuales y su propia visión de la cultura yampara, que identificamos con la expresión “nuestra cultura yampara”, a partir de la cual empezábamos a intuir y luego confirmamos en el derrotero teórico emprendido en las conclusiones para asentar en fundamentos del pensamiento social, todo lo antes planteado.

Ése “nuestra cultura yampara” proferido por los sujetos que forman parte del fenómeno investigado busca diferenciarse de aquella cultura yampara que no es suya, sin reconocer que su identidad sea relativa. O sea, lo yampara ajeno a ellos, es lo relativo en importancia para el presente, y limitaremos el abordaje de esta cuestión relacionando aquellos sentidos dominantes sobre su identidad y que los actores actuales desarrollan en base a su propia visión de la cultura yampara, en la medida de aquello que ahora identificamos con la producción de la tradición, memoria, pasado y locaciones sociales. Esta es una dinámica validada y efectivizada de acuerdo a las relaciones de poder que atraviesa la realidad de los sujetos autoidentificados con la emergencia de la Nación Yampara actual, como resume Restrepo:

Para Foucault el poder no es una sustancia o un bien que puede ser poseído, guardado, compartido o arrebatado; más bien, el poder es ejercitado desde diferentes locaciones al mismo tiempo y en diferentes direcciones. El poder no se tiene, se ejerce; antes que una sustancia opera como una relación; es immanente, pero específico, a otros tipos de relaciones porque las relaciones de poder no se localizan en una posición superestructural (o infraestructural) con respecto a otro tipo de relaciones como las culturales, las económicas o las del sujeto con sí mismo. El poder está profundamente entramado en estas relaciones, produciendo y operando a través de ellas. De ahí que no se pueda hablar de una posición de externalidad o transcendencia de las relaciones de poder con respecto a otro tipo de relaciones. La especificidad de las relaciones de poder radica en que constituyen una relación de fuerzas que seduce, induce, redirecciona y produce”. (2004: 87).

De esta manera, el desarrollo de todo lo perfilado en este capítulo acerca de la configuración del discurso reivindicativo de la Nación Yampara actual, permite ser vislumbrado de forma compleja, desde distintos ángulos argumentativos que no convergen en un enunciado lineal, pero a la vez nos dan cuenta de la importancia del poder como eje articulador

de todo el discurso después de la tradición y todas sus posibles formas de representarse y practicarse.

Estos son dos elementos sin los cuales creemos que la reivindicación de la Nación Yampara actual no gozaría de su evidente vitalidad como proceso de etnogénesis, que creemos estar en condiciones de caracterizar en las conclusiones de esta investigación.

Conclusiones

De acuerdo a los análisis que pudimos desarrollar en base a los resultados de nuestro trabajo etnográfico sobre el tema de la reivindicación étnica yampara actual, entre las comunidades autoidentificadas con esta cultura prehispánica en Tarabuco, hemos podido problematizar el cómo los datos que aporta la etnohistoria sobre la cultura yampara para cuestionar la legitimidad de su reemergencia en el presente, pueden ser repensados desde una perspectiva antropológica, que permite enfocar las formas en que los actores sociales autoidentificados con la reconstitución actual de la Nación Yampara, legitiman este fenómeno cultural, histórico y político, que identificamos en términos teóricos como un proceso de etnogénesis. Una categoría de la teoría antropológica que nos permitió acercarnos a la realidad investigada, pero cuyo aporte resulta muy abstracto para explicar cómo los actores involucrados en el resurgimiento yampara contemporáneo legitiman esta reivindicación étnica, de ahí que este fue el problema central que buscamos responder en este trabajo.

En este sentido, tras el desarrollo de esta investigación, respecto a nuestra pregunta de investigación, estamos en condiciones de explicar que las comunidades indígenas de Tarabuco pueden legitimar el reivindicarse yamparas, en base a la articulación de sus miembros de acuerdo a un sentido de etnicidad que se desarrolla en base una experiencia histórica común. Es decir, un devenir compartido desde el pasado, pero pensado o resignificado desde el presente de acuerdo a las presiones de la hegemonía cultural, y las relaciones de poder que la atraviesan.

De ahí que, en nuestras indagaciones desplegadas alrededor de las preguntas secundarias, hayamos encontrado dos nociones recurrentes

entre los yamparas actuales, para legitimar su reivindicación étnica. La primera, su ocupación inmemorial del territorio etnohistóricamente identificado con la cultura yampara prehispánica; y la segunda, la tradición que mantienen viva hasta el presente como un legado cultural pretérito desarrollado en ese contexto.

Partiendo de estas precisiones, nos remitiremos a los resultados alcanzados, que se reflejan en el capítulo cuatro. Donde encontramos cómo las nociones recurrentes que legitiman la reivindicación étnica yampara, se expresan en el pujllay en su “dimensión cotidiana” y su “dimensión mítica”, las cuales definimos en el desarrollo de esta investigación confrontando datos bibliográficos, entrevistas y la observación participante.

Tenemos entonces respectivamente, que la primera dimensión, refiere al pujllay en tanto cotidianidad que marca el tiempo de intensificación de trabajo agrícola en la época de lluvias, y la segunda, el pujllay como celebración ritual.

Ambas están íntimamente relacionadas y se explican mutuamente. Pero lo que nos interesa es la “dimensión cotidiana” relacionada al trabajo de la tierra, cuyas condiciones son definidas por el territorio yampara, su altura, su acceso al agua, su temperatura y otros factores determinados por este, como lo que se puede cultivar. Entonces vemos materializarse el auto reconocimiento yampara en base al territorio, no es sólo habitar un espacio, si no también, trabajar de un modo, alimentarse de un modo y desarrollar una forma de vida.

Respecto a la dimensión mítica encontramos que la tradición yampara, cuando es identificada de este modo por quienes la encarnan al haber desarrollado sus vidas en esos términos, ven que el reconocer la tradición de acuerdo al territorio no se debe a una relación de dependencia, donde uno abarca al otro y lo determina. Al contrario, el territorio yampara se corresponde con la tradición yampara y a la inversa. Uno depende del otro y como vimos, el territorio determina en gran medida la forma de vida de sus habitantes. Pero la tradición le da sentido a esta forma de vida complementándola con todo aquello que no puede ofrecer la tierra a voluntad, como la fertilidad desbordante que sólo las deidades prehispánicas como el Supay y la Pachamama pueden impulsar en ella, las cuales aportan al trabajo de la tierra y su producción, enriqueciendo las formas de vida, en las que la tradición también se materializa, contando desde las labores agrícolas hasta la danza del tata pujllay y la celebración de la pukara, como formas culturales para asegurar la prosperidad de la cosecha.

Esto quiere decir que, tanto la “dimensión cotidiana del pujllay” como su “dimensión mítica”, materializan las formas principales que

hemos señalado, desde las cuales los yamparas legitiman su reivindicación étnica.

Finalmente, en el capítulo cinco, orientado por otra de nuestras preguntas de investigación, encontramos que, de acuerdo a las representaciones sociales de nuestros informantes, las implicaciones políticas de plantear la reconstitución de la Nación Yampara, que impulsan el sentido de etnicidad desde el cual recuperan su pasado pero pensado desde el presente, permitiéndonos identificar en su discurso de reivindicación étnica, las nociones recurrentes que la legitiman, como son: la ocupación ancestral del territorio yampara prehispánico y la tradición cultural que desarrollaron en ese contexto.

Se trata de dos referentes de identidad que encarnan en el presente, como pudimos ver representadas en el pujllay de forma auténticamente ligada a esas culturas indígenas de raigambre prehispánica. Es decir, la forma en que legitiman su reivindicación étnica no es solo un discurso, es el resultado de un proceso cultural e histórico, cuyos actores, indígenas subalternizados, recuperan, para negociar una mejor situación de poder en el mundo contemporáneo, que como vimos se proyecta de forma más clara, en la conquista de su autodeterminación, apropiándose de las políticas del estado boliviano, incluso hasta rebasar su autoridad.

Bibliografía

- Albó. Xavier
2012 *Tres municipios andinos camino a la autonomía indígena: Jesús de Machaca, Chayanta, Tarabuco*. La Paz: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado, 2012.
- Anuario Estudios Bolivianos, Archivísticos y Bibliográficos
2017 *Memoria Yampara*, Sucre: Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia.
- Araya, Sandra
2002 *Las representaciones sociales: Ejes teóricos para su discusión*. Costa Rica. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- Barragán, Rossana
1994 “¿Indios de arco y flecha?”. Sucre: Ediciones ASUR.
- Barragán, Rossana (Coord.)
2007 *Guía para la formulación y ejecución de proyectos de investigación*. La Paz: Fundación PIEB.
- Barth, Fredrik
1976 *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bertonio, Ludovico
1956 *Vocabulario de la lengua aymara*. La Paz: Instituto de Estudios Bolivianos.
- Bonilla, Heraclio
1991 *Los Andes en la Encrucijada. Indios, Comunidades y Estado en el siglo XIX*. Ecuador: Ediciones Libri Mundi. Quito-Ecuador.

- Börries, E
2011 “De la “diversidad étnica” al Movimiento Indio”. En: Makaran (coord.). *Perfil de Bolivia (1940-2009)*. México, UNAM.
- Bouysse-Cassagne, Thérèse y Harris, Olivia
1988 “Pacha en torno al pensamiento aymara”. En: Xavier Albó (ed.), *El mundo aymara*, 217-281. Madrid: Alianza Editorial/ UNESCO.
- Cavalcanti-Schiel, Ricardo
2008 “Por qué los Tarabuco no son descendientes de los Yampara”. En: *Anuario de estudios bolivianos y archivísticos y bibliográficos*. N° 14. Sucre: ABNB, pp. 99-142.
- Cerron-Palomino, Rodolfo
2008 *Voces del Ande. Ensayos sobre onomástica andina*. Lima: PUCP.
- Cobo Bernabe
1956 *Historia del nuevo mundo*. Madrid: BAE.
- Costas Arguedas, Felipe
1967 *Diccionario del folklore boliviano*. Sucre: Universidad Mayor de San Francisco Xavier de Chuquisaca.
- De La Calancha, Fray Antonio
[1683] 1976 *Crónica moralizada de la orden de San Agustín*. Lima: Ediciones Prado Pastor.
- Del río, M. Presta, A. M.
1984 “Un estudio etnohistórico en los corregimientos de Tomina y Yamparaes: Casos de multietnicidad”. En: RUNA, *Archivo para las ciencias del hombre*, N° 14. Universidad de Buenos Aires.
- Geertz, Clifford
2003 *La interpretación de las culturas*. España: Gedisa.
- Gobierno Autónomo Municipal de Yotala
2016 *Plan territorial de desarrollo integral municipio de Yotala 2016-2020*, Sucre: Imprenta IMAG.
- Guber, Rosana
2001 *La etnografía, método, campo y reflexividad*, Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- Hall, Stuart
2010 *Sin garantías. trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Ed. Universidad Andina Simón Bolívar. Quito, Ecuador.
- Henríquez, María
2018 *Trabajar prácticas y representaciones: Una propuesta desde Pierre Bourdieu*. En: <https://doi.org/10.2307/j.ctvn96fvk.22>, 30/03/2023.

- Hernández-Ramírez, M. Ruiz-Ballesteros
2011 “Etnogénesis como práctica. Arqueología y turismo en el pueblo Manta (Ecuador)”. En; *Revista de Antropología Iberoamericana* 6 (2), p. 159-192.
- Hill, Jonathan D.
2009 “History, power, and identity: amazonian perspectives”. En: *Identity politics: histories, regions and borderlands*. Acta Historica Universitatis Klaipedensis XIX, Studia Anthropologica III, 2009, 25-47.
- INE
2013 *Censo Nacional Agropecuario*. La Paz: Ministerio de Planificación del Desarrollo. Estado Plurinacional de Bolivia.
2012 *Censo Nacional de Población y Vivienda*. La Paz: Ministerio de Planificación del Desarrollo. Estado Plurinacional de Bolivia.
- Itier, César
2015 “Quechua’ y el sistema inca de denominación de las lenguas”. En: <https://doi.org/10.4000/mcv.6113>, 12/09/2023.
- Jodelet, D.
1986 “La representación social: fenómenos, concepto y teoría”. En: S. Moscovici (Ed.), *Psicología Social II: Pensamiento y vida social* (pp. 469-494). Barcelona, Paidós.
- Klein, Herbert
2010 *Historia de Bolivia*. La Paz: Juventud
- Langer, Erick
2023 “Se pavonean en los pueblos” *Resistencia rural y modernidad en Chuquisaca* (1880-1930). La Paz: Plural Editores.
- Le Grand, Jan Willem
2019 *Caminos de desarrollo de las comunidades: dinámicas rurales en los Valles Andinos de Bolivia*. La Paz: Fundación Tierra.
- Lefebvre, Henry
1983 *La Presencia y la ausencia: contribución a la teoría de las representaciones*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Luna Penna, G.
2014 “Trayectoria crítica del concepto de entnogénesis”. en *Logos: Revista de Lingüística, Filosofía y Literatura* 24 (2), p. 167-179.
- Makaran, G.
2011 “La nación aymara-el nacionalismo étnico”. En: Makaran (coord.). *Perfil de Bolivia (1940-2009)*. México: UNAM.

Mamani, Mauro

- 2023 “Mama Yaku (madre agua): Las divinidades andinas del agua en las crónicas coloniales y en la poesía quechua y aimara contemporánea”. En: *Mitologías hoy*, vol. 28, julio 2023, págs. 19-36. Perú: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Martínez, Gabriel

- 1983 “Los dioses de los cerros en los Andes”. en: *Journal de la Société des Américanistes*. Tome 69, 1983. pp. 85-115.

Martínez, Rosalía

- 2010 La música y el Tata pujllay: Carnaval entre los Tarabuco. En: Arnaud, Gerard (ed.) (2010). *Diablos tentadores y pinkillos embriagadores*. La Paz: Plural.

Mayorga, Fernando.

- 2011 “Movimientos sociales y participación política en Bolivia”. En: *Ciudadanía y legitimidad democrática en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.

Nicolas, Vincent

- 2018 *Betanzos. Cerros, caminos, tambos, haciendas y rebeliones*. La Paz: Plural Editores.

Pacheco, Diego. Valda, Walter

- 2003 *La tierra en los valles de Bolivia. Apuntes para la toma de decisiones*, La Paz: Fundación Tierra.

Pacheco, Máximo

- 2012 *Entre la legalidad y la legitimidad: el posicionamiento político del cacique yampara Francisco Aymoro II en Charcas (1570-1620)*. Sucre: ABNB.

Platt, Tristan; Harris, Olivia y Bouysse-Cassagne, Thérèse

- 2006 *Qaraqara-Charka Mallku, Inka y Rey en la provincia de Charcas (siglos XV-XVII)*. La Paz: Plural Editores.

Poma de Ayala, Felipe Guamán

- 1980 *El primer nueva coránica y buen gobierno*. México: Siglo XXI.

Restrepo, Eduardo

- 2016 *Etnografía: alcances, técnicas y éticas*. Bogotá: Envión editores.
2004 *Teorías contemporáneas de la etnicidad*. Stuart Hall y Michel Foucault. Cali: Editorial Universidad del Cauca.

Rosselles, Beatriz

- 1996 *Caymari vida: La emergencia de la música popular en Charcas*. Sucre: Editorial Judicial.

Saignes, Thierry

1984 *Evidencias históricas para establecer un mapa étnico del Sur-Andino Pre-Inka: problemas metodológicos*. Ponencia presentada al segundo encuentro de Estudios Bolivianos, Cochabamba-Bolivia.

Santiago, Soraya. y Guarayo, Humberto

2014 *Interdialogando. Hacia la constitución plural del derecho desde la cosmovisión de la nación Yampara*. La Paz: Konrad Adenauer Stiftung.

Ticona, Esteban, Rojas, Gonzalo

1995 *Votos y Wiphalas. Campesinos y pueblos originarios en democracia*. La Paz: Fundación Milenio y CIPCA.

Williams, Raymond

2000 *Marxismo y literatura*. Barcelona: Ediciones península.

Yapu, Mario (comp.)

2013 *Pautas metodológicas para investigaciones cualitativas y cuantitativas*. Ed. Fundación PIEB.

