

Estudios Bolivianos 6

Historia



Patricia Alegría
Raul Calderón
Roberto Choque
Beatriz Rossells
Maria Luisa Soux

INSTITUTO

ESTUDIOS BOLIVIANOS

Facultad de Ciencias de la Educación
Calle Andrés B. • La Paz • Bolivia

ESTUDIOS BOLIVIANOS

VI

Informe de investigación
Gestión 1997

AREA:

HISTORIA

La Paz - Bolivia
1998

Depósito legal: 4-1-1350-97

Comité editor: Lic. María Luisa Soux. IEB

Diagramación: Héctor Rios Luna

Impresión: Imprenta de la Facultad de Humanidades y
Ciencias de la Educación de la UMSA

Diseño de Portada: Imprenta "TIGRE"

índice

Presentación	5
Ayllus de la Marka de Qaqajawiri	7
<i>Roberto Choque Canqui</i>	
Barlomé Arzáns, la religiosidad y el derecho indígena	75
<i>Patricia Alegría Uria</i>	
Autoridades comunales, coloniales y republicanas. Apuntes para el estudio del poder local en el altiplano paceño. Laja 1810-1850	93
<i>María Luisa Soux Muños Reyes</i>	
Bailes para los liberales. Modernismo y cultura en los años veinte ..	125
<i>Beatriz Rossells Montalvo</i>	
Esfuerzos para democratizar la educación elemental de mediados del siglo XIX: proyectos y logros en el departamento de La Paz	163
<i>Raúl Calderón Gemio</i>	
Referencias sobre los autores	181

presentación

La Carrera de Historia en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación se ha constituido en los últimos años en una de las más importantes unidades académicas de la Universidad Mayor de San Andrés, no sólo por el evidente alto nivel académico que desarrolla sino por los significativos frutos que como resultado de la investigación, periódicamente se muestran.

Desde el # 4 de "Estudios Bolivianos", se publica un volumen íntegro de los trabajos historiográficos desarrollados en el Instituto de Estudios Bolivianos, dependiente de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Dicho Instituto se ha abocado a difundir tales interpretaciones de notable valor académico por separado. Ahora, con la publicación de "Estudios Bolivianos 6" continuamos esta modalidad que sin duda responde a las expectativas y necesidades de docentes, estudiantes y público en general. Lo más importante de las publicaciones de "Estudios Bolivianos" en el área de historia es que con ellas se han realizado al menos tres objetivos. Por una parte se pone a disposición del mundo intelectual y académico, investigaciones que, refiriéndose a procesos de nuestro pasado, permiten ver la historia de Bolivia desde distintas perspectivas a las predominantes. De este modo aparecen nuevos sujetos en escenarios peculiares, se puede apreciar la configuración de movimientos sociales, culturales y étnicos, teniéndose una clara imagen de su desenvolvimiento, apareciendo con trazos firmes, los dibujos de las identidades que se construyen y disipan en las regiones, los grupos y las estrategias.

El segundo objetivo que "Estudios Bolivianos 6" realiza es posibilitar apreciar la historia como un irrecusable horizonte al que es necesario acudir para comprender las peculiaridades de procesos culturales complejos. En este sentido por ejemplo, resulta absolutamente pertinente considerar la labor de los promotores culturales aymara en la historia de la educación boliviana y en el complejo desenvolvimiento

de algunas identidades étnicas. También en este sentido se hace relativamente fácil comprender por ejemplo la manera como se han constituido los sujetos sociales en el imaginario literario de la colonia y como las crónicas son una fuente para valorar y criticar no sólo la ideología de los grupos dominantes, sino la versión literaria de los hechos estilizados.

Finalmente, con "Estudios Bolivianos 6" se realiza el propósito de tener una publicación que permite difundir las investigaciones históricas con las características que han tomado hasta estos días. Por una parte, que exista un área de trabajo multidisciplinario acotada por los hilos de la interpretación historiográfica, encontrará su natural campo de edición en los volúmenes de historia. Por otra parte, con estas publicaciones se fomenta el trabajo especializado de los investigadores del Instituto de Estudios Bolivianos que desde hace algunos años, han focalizado sus intereses y priorizado los objetos de su atención. En este sentido por ejemplo "Estudios Bolivianos 6" representa la publicación que continúa el tratamiento riguroso y especializado que se dio en "Estudios Bolivianos 4" sobre el cacicazgo aymara en Pacajes y sobre la vida cotidiana de las comunidades aymaras.

Gracias en gran medida a que los docentes investigadores de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación contamos con los recursos documentales del Archivo de La Paz, es posible explicar en parte la proficua y sustentada producción en el área respectiva. Sin embargo, aparte de esto, es absolutamente necesario manifestar el agradecimiento del Instituto de Estudios Bolivianos a los historiadores y a otros profesionales que permiten la profundización, especialización y conocimiento detallado de temáticas significativas para la comprensión de nuestras peculiaridades culturales. A ellos y al personal administrativo que ha hecho posible que este nuevo volumen de Estudios Bolivianos vea la luz, les expreso mi más sincero agradecimiento y mis congratulaciones del caso para que continúen su esforzada y metódica labor.

La Paz, diciembre de 1998

*Lic. Blithz Lozada Pereira
DIRECTOR
INSTITUTO DE ESTUDIOS BOLIVIANOS*

Ayllus de la Marka de Qaqayawiri

ROBERTO CHOQUE CANQUI

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo de investigación procura dilucidar la formación de la marka de Qaqayawiri como una constitución socio-económica aymara preinka conformada por una cantidad de ayllus variables y su posterior colonización. Este estudio está estructurado por los elementos relacionados a la organización social, política y económica, tomando en cuenta a sus protagonistas para comprender su proceso histórico dentro la provincia de Pacajes. Desde esta perspectiva, este trabajo es un estudio etnohistórico que trata enfatizar el proceso prehispánico, colonial y republicano.

Es importante buscar las fuentes arqueológicas y etnohistóricas para conocer su origen y su formación como una marka aymara de importancia socio-económica, política y administrativa. Primeramente es imprescindible dilucidar su pertenencia a la cultura Chullpa, considerada como uno de los testimonios arqueológicos de la cultura aymara y, por otra, su jerarquía como cabecera e integrante del señorío Pakasa o Pakaxa.

El estudio de los ayllus de Qaqayawiri, al igual en otras marcas de Pakaxa, tiene que verse desde la organización social, económica y política. Por el

momento, es muy difícil contar con una información precisa sobre el número exacto y nombres de ayllus que existieron poco antes de la invasión española.

De todas maneras, los aspectos fundamentales de este estudio están vinculados a la autoridad originaria, a la constitución de ayllu y la de marka misma que constituía la estructura de unidad social y política a nivel local. La economía estaba basada en el fomento de la ganadería camélida de origen prehispánico y ovino de origen europeo y algo de agricultura. Sus miembros en su integridad con el tiempo fueron transformados en una fuerza de trabajo de mayor relieve de la cultura pakajña y del Qullasuyu. Después, durante la colonia, han sido convertidos en una fuerza de trabajo de tipo servil, especialmente para la explotación de las minas de Potosí, las haciendas y obrajes. Además estaban obligados a contribuir con su tributo a la Corona de España.

La categoría de autoridades originarias estaba constituida por dos niveles: a nivel del ayllu (el jilaqata) y a nivel marka (el mallku). Durante la colonia el mallku fue convertido en cacique con dos obligaciones importantes para la Corona de España: el cobro de tributos y el reclutamiento de mitayos para las labores de las minas de Potosí.

El grueso de la población indígena cargaba la contribución de tributos y el servicio de la mit'a minera. De manera que, el tributo indígena es el tema más importante de este estudio y de la misma manera el servicio de la mit'a minera de la villa de Potosí. Siendo que estas dos obligaciones afectaban a los indios tributarios, como también a los propios caciques por estar obligados a cumplir con ellas de cualquier manera.

El estudio del cacicazgo de Qaqayawiri, al igual que en otras marcas de Pakaxa, es mucho más amplio por sus connotaciones políticas y económicas. Los caciques parecen pertenecer a varios troncos genealógicos, pero es muy difícil conocer su contenido por falta de una documentación amplia y la que existe es bastante dispersa e incompleta. Sin embargo, la economía cacical es bastante clara e interesante conocer una serie de haciendas que poseían los caciques en distintos lugares dentro de la jurisdicción de Qaqayawiri. También es interesante conocer la tenencia del ganado camélido y ovino en diferentes haciendas o estancias.

El cumplimiento del entero de la mit'a por parte de los caciques ha sido difícil porque la mayoría de ellos no podían cumplir con mucha responsabilidad frente al problema de evasión de los mitayos. Los encargados del entero como capitán general a nivel de provincia y capitán enterador a nivel del repartimiento. Los cacique nombrados capitanes de la mit'a tuvieron serias dificultades para cumplir con esta obligación.

Durante la transición a la república, es importante constatar los cambios sociales y políticos con relación a la conservación de la comunidad originaria, es decir la marka constituida por los ayllus con una penetración haciendas. Luego, es interesante ver la expansión de haciendas que afectaron a algunos ayllus de importancia económica.

El estudio de la resistencia de los ayllus frente al latifundio en Qaqayawiri con una serie de luchas o enfrentamientos más preocupantes entre los excomunarios afectados por la aplicación de las leyes de exvinculación y los patrones de haciendas entre la primera década y a mediados de este siglo hasta 1952, es el rubro saliente y complejo de este trabajo.

I. QAQAYAWIRI PREHISPANICO

1.1. Qaqayawiri preinka

Caquiaviari [Qaqayawiri] fue una de las tantas *markas* preinkaicas de Pakaxa o Pakasa. Es sumamente difícil saber cuál ha sido su proceso de formación. Sin duda su constitución por un determinado número de ayllus corresponde al período de los señorios o estados regionales aymaras. Desde luego, hay ausencia de referencias en los cronistas, excepto en Garcilaso de la Vega. Sin embargo, la arqueología y la etnohistoria nos permitirían aproximar a su dilucidación.

Según Mercado de Peñalosa (1965: 335), Qaqayawiri quiere decir “sitio donde truenan mucho”. Es decir donde los reflejos del rayo blanquean a las partes altas de ese pueblo, en aymara se dice *qaqarata* o *qaqaratawa*. Esta referencia nos parece más adecuada a la realidad histórica de su denominación. Sin embargo, Rigoberto Paredes (1931: 93) sostiene que su nombre

“proviene de las palabras: *haqqe-jihuairi* [Jaqi Jiwayiri], matador de gente; porque dicen, que sus primitivos habitantes eran belicosos, aguerridos y demasiado sanguinarios; que tenían por costumbre no dar cuartel a los vencidos, a quienes jamás les perdonaban la vida”.

Esta referencia más bien se relaciona con un proceso coyuntural de lucha bélica que no tiene la dimensión de significar la verdadera identidad de su gente, sino que se refiere a una situación especial de lucha en un determinado tiempo.

El mismo autor (p. 94), por otra parte, dice que proviene de la palabra: *ajja-huiri*, por abundar en la región la patata o papa con ese nombre. Efectivamente, la gente aymara de ese pueblo hasta después de 1952 se identificaba con el nombre de **AJAWIRI** o **Ajawir Marka**.

Para Rafael Reyeros (1946: 29) los nativos de Qaqayawiri siguen siendo “Karka-Hahuirá” (río de las rocas) o “coca-jahuiris” (mascadores de coca). Sin duda tanto a éstos como otros de Pakaxa no les faltaba la coca. Durante el inkario, Qaqayawiri tenía importancia porque era la cabecera del señorío Pakaxa y lugar de tránsito

forzoso al Cuzco. Efectivamente estaba ubicada en la ruta incaica y era uno de los tambos en el lado Urqusuyu (Bouysse Cassagne 1987: 252). También Qaqayawiri se caracterizaba por ser el escenario de las festividades denominadas “llimpi”, cacería de vicuñas vivas que las capturaban, acorralándolas en un cerco humano, formado por los mancebos de la región.

El asiento de Qaqayawiri está situado “al pie de un cerro grande. Mira hacia la parte del Setentrión. Está en tierra seca y arenosa. Tiene una fuente de muy buena agua que nace en medio del cerro, aunque es poca. Tiene buenos pastos alrededor y poca leña” (Mercado de Peñalosa 1965: 335).

Teresa Gisbert y sus coautoras (1987: 142), afirman que “el pueblo principal y más antiguo, anterior a los incas, era Caquiaviri; tenía buena agua, arboledas de quishuaras y unas salinas en las proximidades”. En este pueblo residía indudablemente algún gobernador del Inca.

Se sabe que Qaqayawiri fue una de las primeras marcas de Pakaxa y su historia se remonta a más allá del período Inca. Esta situación estaría confirmada por los resultados de las investigaciones recientes de que los estilos cerámicos y arquitectónicos en el área de Qaqayawiri y del lago Titicaca probablemente se remontan a un siglo de la conquista incaica (Pärssinen 1997: 42). Como testigo dentro del territorio de Qaqayawiri aún se puede identificar por lo menos 30 chullpas. Además de ello muchos chullpares están ya derrumbados. Todas las chullpas estudiadas por Pärssinen (1993: 9) “son de forma casi cuadrangular y la mayoría han sido construidas con adobes, o con adobes y barro”. Entre esas chullpas hay algunas con decoraciones (en Huaraca) y con pinturas interiores. La chullpa identificada con nº 6 tiene pintada dos llamas en movimiento con dos pastores (reconstruidos). Según Grasso y Querejazu, las llamitas gruesas pertenecerían a la época **Intermedia y tardía** y las llamitas delgadas al estilo Inca–Pakaji (Ibid. 13). Desde luego las chullpas son consideradas como torres funerarias de los aymaras que constituyen los únicos testimonios seguros que marcan la anterioridad al proceso Inca. Entre los aymaras contemporáneos, los chullpares aún están considerados como lugares casi intocables por sus efectos de enfermedad u otro elemento maléfico. En ese sentido, los chullpares no eran tocables. Para Mercado de Peñalosa (1965: 339), que fue corregidor de la provincia de Pacajes en 1584, los chullpares eran sepulturas y merece esta su apreciación en estos términos:

“Y las sepulturas eran fuera del pueblo, cuadradas y altas, a manera de bóveda, y el suelo empedrado, y por arriba cubiertas con unas losas, y por de fuera pintadas con algunos colores”.

De manera que hasta después de 1585 aún los habitantes de Qaqayawiri continuaban con la costumbre de enterrar a sus muertos en torres funerarias con los mejores vestidos y comidas. En este contexto durante el inkario el uso de chullpas como sepulturas estaba vigente y aún en los primeros momentos del coloniaje. Los restos de cerámica inka-pakaji y otros elementos encontrados estarían relacionados a algunas prácticas de ritos a los antepasados aymaras.

1. 2. Qaqayawiri y el inkario

Inka Garcilaso de la Vega nos indica que el Inka Maita Qhapaq al reducir la mayor parte de la provincia Jatunpakasa (o Pakasa) pasó por la marka Qaqayawiri (“Cacyawiri”). Para Cieza de León (1973: 236) “Cacayavire” tenía como vecinas a Qaqinkura y Mallama (Machaqa?). La impresión de Garcilazo está expresada en estos términos:

“tenía muchas caserías en su comarca, derramadas sin orden de pueblo, y en cada una dellas había señoretas [jilaqatas?] que gobernaban y mandaban a los demás. Todos éstos, sabiendo que el Inca iba a conquistarlos, se conformaron y redujeron en un cerro que hay en aquella comarca como hecho a mano, alto menos que un cuarto de legua y redondo como un pilón de azúcar, con ser y por su hermosura, tenían aquellos indios por cosa sagrada [waka], y le adoraban y ofrecían sus sacrificios” (Garcilaso de la Vega, Tomo II, 1967: 15).

La marka de Qaqayawiri en su contexto territorial tenía muchas aldeas (ayllus) esparcidas sin orden de un pueblo. Había autoridades locales (o jilaqatas) que gobernaban y dominaban a los demás. Estos, sabiendo que el referido inka los iba a conquistar, se refugiaron en el cerro próximo a la marka, considerado como una wak'a (sagrado); por su puesto merecía su veneración y sacrificios correspondientes.

Los originarios de Qaqayawiri por temor a las fuerzas del inka fueron a pedir socorro a ese cerro, “para que, como su Dios, los amparase y librase de sus

enemigos". Entonces construyeron en él "un fuerte de piedra seca y céspedes de tierra por mezcla". Supuestamente "las mujeres se obligaron a dar todos los céspedes que fuesen menester, por que se acabase más afna la obra, y que los varones pusiesen la piedra de su parte. Metiéronse en el fuerte con sus mujeres e hijos en gran número, con la más comida que pudieron recoger" (Ibíd.).

Pero el inka sabiendo que se estaban refugiados, envió mensajes manifestando que no les iba a quitar sus vidas ni haciendas, sino más bien les va hacer "beneficios que el Sol mandaba que hiciese a los indios" (Ibíd.). Sin embargo, los qaqawireños (identificados como qullas) se persistieron en no acatar a los requerimientos del inka saliendo de su fuerte varias veces para pelear con las fuerzas del inka. Resulta "que las piedras y flechas y otras armas que contra los Incas tiraban se volvían contra ellos mismos, y que así murieron muchos collas, heridos con sus propias armas" (Ibíd. 16). De todas maneras, las fuerzas del Inka Maita Qhapaq salieron victoriosos y los sometieron a la obediencia.

Más tarde, según P. Bernabé Cobo, que sometida por el inka Pachakuti y la conquista resultó ser "demasiado sangrienta" (Paredes 1931: 94). Conocemos al Inka Qhapaq Yupanki quien fue el último en someter a todo Pakaxa y con ello la dominación inkaica ya fue una realidad hasta la llegada de los españoles.

Indudablemente, durante el inkario, los gobernadores que tenía el Inka solían asistir en Qaqayawiri "por ser gente más entendida que los demás Pacaxes" (Mercado de Peñalosa 1965: 335). En este sentido, la presencia inka está demostrada por la reciente investigación arqueológica, especialmente a través de la cerámica inka que está parcialmente asociada a la cerámica local. Por otra parte, el padrón de asentamiento del área de Qaqayawiri también está demostrado por los tiestos inkaicos que estuvieron presentes en esta región, también en otras aldeas y pueblos pequeños (Pärssinen 1997: 42).

1. 2. La constitución de los ayllus de Qaqayawiri

Según Mercado de Peñalosa, Qaqayawiri solía estar poblados por "veinte y tres pueblos pequeños" (Ibíd.). Esos referidos pueblos, sin duda, fueron los ayllus considerados como pequeños poblados. El número de los ayllus visto por Inka Maita Qhapaq sin duda no habrían variado hasta la invasión española. Especialmente hasta después del paso de Diego de Almagro en 1535 con el

proceso del repartimiento entre los conquistadores o encomenderos. Parece ser interesante este aspecto por suponer que hubo una resistencia a la política de reducción de los ayllus originarios.

La marka de Qaqayawiri estaba compuesta por dos parcialidades: la de los **Miraqas-Laura** (Anansaya): Qullana, Tuso, Lanca, Juli... y la de los **Chaco-Qullana** (Urinsaya). La mejor forma de denominar a las dos parcialidades parece que no era la de utilizar los términos impuestos por el inka: Hanansaya y Hurinsaya, sino a través de los propios nombres, es decir: parcialidad *Miraqas-Laura* y la de *Chaku-Qullana*. Estudiando sus significados, podemos llegar a la siguiente conclusión: Chaku quiere decir “rodeo que se hace del ganado, y aun de la gente para juntarla”, por lo tanto, Chaku-Qullana significa la parcialidad donde primero se puede juntar mucho ganado camélido y también reunir mucha gente. Mientras Miraqas-Laura significaría donde hay *miraqata*, es decir donde hay bastante reproducción y obras para beneficiar a los demás.

II. LA CONQUISTA ESPAÑOLA Y EL PROCESO DE COLONIZACIÓN

2. 1. LA REDUCCION Y DESESTRUCCION DE AYLLUS

Qaqayawiri desde principios del coloniaje, al igual que otras markas aymaras de Pakaxa, sufrió el proceso de reducción a través de la política del nucleamiento de sus ayllus con el objetivo de facilitar la evangelización de sus habitantes, el cobro de tributos y la provisión de la fuerza de trabajo, principalmente para las minas de Potosí. Además, el propósito de reducción perseguía el control social indígena a cargo del cacique gobernador. De todas maneras, es difícil conocer cómo fue la reducción de los 23 ayllus de Qaqayawiri, aunque conocemos algunos detalles de ese proceso con la aparición de las haciendas.

En la visita de Toledo en 1573, se constató que Qaqayawiri estaba compuesta de dos parcialidades: Anansaya y Urinsaya. La mitad de Anansaya estaba encomendada en el capitán Juan Remón por dos vidas, por título del conde de Nieva, y la otra mitad en León de Ayance por dos vidas, por título del licenciado Castro, gobernador del Perú. Y la otra parcialidad tenía encomendada en el capitán Francisco Rengito por título del licenciado de la Gasca por dos vidas (Tasa de la Visita General de Francisco de Toledo 1975: 46).

Indudablemente hasta 1585, según Mercado de Peñalosa (1965: 335), Qaqayawiri se mantuvo en 23 ayllus considerados como “pueblos pequeños” con “mil y quinientos indios de tasa”. Este número de ayllus hasta ese momento se habría mantenido casi sin variar. Es cierto, posteriormente, cerca la mitad de ellos fueron convertidos en haciendas como veremos más adelante.

Hacia 1607, Diego de Mercado, vecino de la ciudad de La Paz y residente en el asiento de minas de San Miguel de Oruro, aparece como encomendero del pueblo de Qaqayawiri¹.

En 1645, según la última visita hecha por el capitán Francisco de la Masueca Alvarado, el pueblo de Qaqayawiri contaba con 29 estancias, las cuales correspondían a ambas parcialidades, de la siguiente manera: las 19 a la de Urinsaya y las 10 restantes a la de Ananasaya, aunque con poco fruto, por haberse rematado solo la de **Pocoraia** [Puquraya], y entonces el común se quedó en posesión de las nueve [ayllus] de su majestad, por falta de postores han estado poseyendo hasta esa fecha. En 1717, de acuerdo a la visita del capitán Phelipe Gómez [¿?], hacían figurar 41 estancias más consideradas como demasías; desde luego, por todas hacían 69 estancias. Muchas de ellas eran de más de una legua en cuadro, y algunas de más de dos leguas como se veía aún en las 19 que les dejó el referido Francisco de la Masueca Alvarado. Pues la legua en cuadro de 11.453 fanegadas y 11 almudes se hallaba con 15.117 fanegadas y 24 almudes. Entonces la demasía de las dichas 19 resultaba 3.664 fanegadas y 13 almudes. También es digno de “reflexión el corto número de indios” que existían en el pueblo de Qaqayawiri y “han estado poseyendo tan crecida cantidad de tierras”. Pero de acuerdo con las certificaciones anexadas en los autos “dadas por el sargento mayor don Blas de Oliden, contador oficial real de esta caja, parece haber”² la mayor cantidad de tierras no eran aptas para la agricultura, sino para el fomento del ganado camélido y ovino. Esta situación, se puede constatar fácilmente en los documentos de la época, como veremos más adelante.

1 ALP, RE. Leg. 13. 1609. Diego de Mercado a Isidro Pisa Saavedra para que cobre del corregidor de Pacajes, cacique y demás indios de Qaqayawiri 1.500 pesos de plata corrientes de a ocho reales por concepto del tributo correspondiente al tercio de navidad de 1607.

2 ANB, EC. 1745, Nº 17. Visita y Composición de tierras entre las parcialidades de Urinsaya y Anansaya de Qaqayawiri.

2. 2. EL CACICAZGO

La marka de Qaqayawiri con sus 23 ayllus originarios en sus dos parcialidades: Anansaya y Urinsaya, en principio, contaba indudablemente con dos mallkus y 23 jilaqatas. El cacicazgo en Qaqayawiri, al igual que en otras marcas de Pakaxa, durante la colonia, era importante por su contenido político, económico y social. Se perciben la existencia de varios troncos de cacicazgos, aunque por falta de información todavía no se puede confirmar. Habían caciques de prestigio por sus méritos de autoridad y por su situación económica al poseer considerable cantidad de estancias ganaderas. También hubo un cacique interino supuestamente amestizado y conocido por sus antecedentes inmorales.

Los entronques matrimoniales de algunos caciques con las hijas de los de Jesús de Machaqa y Tiwanaku, sin duda, eran mecanismos políticos para establecer las relaciones de parentesco y de esta manera tener acceso al cacicazgo tanto por el lado del marido como por el de la esposa.

En Qaqayawiri, al igual que en otras marcas de Pakaxa, existían caciques importantes por su calidad personal y de prestigio como los Sirpa, Choque Guamán (o Mamani) y Herrera. Y Carvajal representaría a un personaje prototipo de un aculturado con prejuicios sociales o étnicos.

Juan Choque Guamán

En 1670 aparece Choque Guamán como cacique gobernador de la parcialidad de Miracas [Miraqas], casado con María Cassi (hija “bastarda” de Gabriel Fernández Guarachi, cacique del pueblo de Jesús de Machaqa)³. Su ascendiente estaba representado por su abuelo, también nombrado Juan Choque Guamán. Esta familia continuaba en el cacicazgo especialmente con Pedro Anti Pati Chuqui Mamani y Faustino Chuqui Mamani (ambos nietos de Juan Chuquimamani), este último en reemplazo de Diego Yugra⁴. Faustino Xuares Chuqui Mamani, en 1735, figuraba como gobernador y cacique principal del pueblo de Qaqayawiri y heredero de doña

3 ALP. RE. 1670, f. 9. Testamento de Juan Choque Guaman e inventario de sus bienes.

4 ANB. EC. 1701, Nº 4. Diego Yugra, cacique gobernador de Qaqayawiri contra el corregidor y justicia mayor José de Acuña, sobre despojo de su gobierno.

Ana Chuqui Mamani, gobernadora que fue del pueblo de Tiwanaku⁵. Poco después aparece otro cacique del mismo apellido: Matfas Chuqui Mamani⁶.

Francisco Sirpa

Francisco Sirpa figura como uno de los antecesores de los Sirpa, quien fue cacique principal y gobernador en el pueblo de Qaqayawiri. Luego le sigue Diego Sirpa, cacique y gobernador, y éste a su vez tuvo como sucesor legítimo a Francisco Sirpa (nieto de otro homónimo), fue cacique entre 1706 y 1727. Este estuvo casado con Rosa Paxsipati, hija de Tomás Paxsipati y éste era hijo del cacique de Tiwanaku, Martín Paxsipati. La pareja Francisco Sirpa-Rosa Paxsipati tuvo un hijo, llamado Fernando Sirpa Paxsipati, quien entre los años 1734 y 1745 figura como cacique principal y gobernador de la parcialidad de Urinsaya "Chacos y Collanas", aunque tuvo un pleito contencioso con Andrés Sirpa sobre el cacicazgo del pueblo de Qaqayawiri⁷.

Antonio Sirpa

Otra rama familiar de los Sirpa estaba representado por Antonio Sirpa (hijo del cacique principal Diego Sirpa), cacique principal y gobernador también de la parcialidad de Urinsaya Chakus y Qullanas, casado con Pascuala Josefa, y cuyo sobrino precisamente era Francisco Sirpa. Antonio Sirpa tuvo dos hijos que eran Andrés (cacique principal entre 1745 y 1762) y Magdalena Sirpa; ambos figuran como nietos de Francisco Sirpa.

Juana Picho-Agustín Fernández

Otra familia de caciques de Qaqayawiri estaba representada por Diego Marquez, casado con María Picho; ésta tenía una hija, llamada Juana Picho, quien en 1735 aparece casada con Agustín Fernández, cacique principal y gobernador del mismo pueblo.

5 ALP. EC. 1738. s.f. Expediente sobre el despojo o embargo de unas casas que tenía Ana Chuquimamani.

6 ANB. Minas, T. 148, 1743. Presentación de Mathías Chuquimamani, gobernador y cacique de Qaqayawiri, contra los españoles. Hemos optado aceptar como dos apellidos compuestos: Chuqui Mamani, puesto que en algunos aparecen como dos apellidos separados.

7 ANB. EC. 1745, Nº 42. Cacicazgo: Autos seguidos entre Fernando Sirpa y Andrés Sirpa, sobre el cacicazgo del pueblo de Qaqayawiri.

Faustino Herrera y Francisco Carvajal

Posteriormente aparecen dos caciques importantes que son: Faustino Herrera y Francisco Carvajal. El primero de ellos estaba casado con Nicolasa Sirpa, hija de Fernando Sirpa. Mientras Francisco Carvajal era hijo natural de Matías Chuqui Mamani (“cacique propietario” de Qaqayawiri) y de Paula de Inojosa, aunque en principio se dijo que fue nombrado Francisco Chuqui Mamani en vez de “alias Carvajal”. Este estuvo casado con Josefa Sirpa (hija de Nicolás Sirpa). De ese modo el mencionado Carvajal como descendiente “bastardo” de una familia de caciques Chuqui Mamani y por estar casado con una hija también de una familia de caciques Sirpa del mismo pueblo, no tuvo inconveniente en llegar a ser cacique cobrador de su pueblo (Qaqayawiri) junto a Esteban Herrera⁸. Existió otro cacique nombrado Juan de Herrera, en 1761 estaba considerado como “cacique pasado” del pueblo de Qaqayawiri⁹. Juan Sinca (1770) era otro cacique y gobernador de la parcialidad de Anansaya del pueblo de Qaqayawiri¹⁰.

Francisco Carvajal, capitán de milicias y marido legítimo de doña Josefa Sirpa, fue demandado en 1793 por Narcisa Uriarte por haber estuproado o “corrupto” a su hija Francisca Xaviera Uriarte¹¹. Carvajal por cometer ese delito estuvo arrestado y mantenido en prisión en una casa particular durante cuatro meses. Al parecer Narcisa Uriarte, en un primer momento, desistió de seguir con su demanda contra Carvajal porque éste había “remunerado” o indemnizado a su hija por el “cargo que le hacía”. Sin embargo, Carvajal reaccionó contra la demanda de Uriarte considerándola como “puramente calumniosa”. Más bien le recordaba que hacía 6 años la misma Narcisa, en ocasión del despacho de los indios mitayos a la Villa de Potosí, interpuso querrela verbal en el juzgado del Gobernador Intendente “exponiendo que un indiecito cantor nombrado Manuel había usado y corrompido a su hija Francisca Xavier”. En vista de ello, Narcisa Uriarte (vecina del pueblo de Qaqayawiri) presentó a su hija en el Juzgado Superior para que se reciba su declaración jurada por considerar que ella a

8 ALP. RE. 1784, s.f. Compañía; Francisco Carvajal con Esteban Herrera. La Paz, 1 de diciembre de 1784.

9 ALP, RE. 1761-1762, Leg. 149. Mencionado en el testamento de Andrés de Luna y Harpa como deudor 480 pesos.

10 ALP. EC. 1770, s.f. Expediente sobre linderos con el pueblo de Jesús de Machaqa.

11 ALP, EC. 1793-1794. Autos criminales de raptó y estupro, seguido por doña Narcisa Uriarte contra Francisco Carvajal.

través “del modo, astucias, engaños y promesas con que fue raptada y estuprada [por] un indio cacique y alcalde pedanco de aquel pueblo nombrado Francisco Chuqui Mamani, alias Carvajal, la noche tres de mayo del año pasado de 1792”. En su confesión, Francisca Xaviera Uriarte, natural de Qaqayawiri, provincia Pacajes y residente en la ciudad de La Paz, dijo:

que el día diez y siete de marzo del año próximo pasado del año de setecientos noventa y dos fue a la casa de la declarante don Francisco Carvajal a cosa de las oraciones (estando doña Narcisca Iriarte su madre en el Desaguadero) y contra su voluntad le quitó su virginidad y después le oficio darle sus haciendas, sus casas y demás bienes expresándole no tener hijo ninguno y que sería el todo su benefactor. Le enseñó de que no le avisase del estupro a la dicha su madre porque si acaso llegara a saber, sin duda la maltrataría y jamás diría con gusto y que mejor será que se vaya a las monjas Concevidas donde la atendería en todo y que un indio seguro la conduciría a la ciudad y llegaría a su casa y para ello le dio dos llaves con cuyo destino la despachó del pueblo Caquiavire” hacia La Paz.

Donde estuvo cinco días y a los seis días llegó Francisco Carvajal quien la detuvo en ella cerca de un mes sujeta a su amistad ilícita desde donde la llevó al pueblo y en el también la tuvo otro mes en su amistad y aunque se salió de su casa de improviso con el fin de irse a lo de su madre; la agarró el suso dicho y le dio unos golpes feroces; después la volvió a llevar a su estancia de Antarana y la tuvo cerca de dos meses desde donde la mandó llevar a su otra estancia de Chixcha y de allí la condujo al pueblo de Machaca [sin duda Jesús de Machaca] para ponerle el hábito de San Francisco aunque la declarante repugnó ponérsela por reconocerse que se hallaba embarazada.

En vista de ello, Francisco Carvajal presentó escrito al cura de aquel pueblo, don Damián Montes de Oca, declarando que ella no tenía amistad ilícita con él y que ella estuvo en la ciudad de La Paz con lo demás. Esta declaración fue considerada falsa en todas sus partes. Sin embargo, Carvajal insistía en que la hija de Narcisca Uriarte fue estuprada por un mozo en ocasión de la ausencia de su madre en el pueblo del Desaguadero. Francisco Carvajal sostenía que vivía con su mujer y administrando sus haciendas. De esta manera negó absolutamente el haber cometido el rapto y estupro.

2. 3. LA ECONOMIA CACICAL

Luego de referimos al cacicazgo y a las relaciones de parentesco, ahora pasamos a analizar la problemática económica vinculada a la vida cotidiana de los caciques y cómo éstos aprovechando su situación cacical usufructuaban las tierras que no eran propiamente de ellos, afectando los intereses de los demás indios de su comunidad. Para su mejor conocimiento, a continuación, veamos que los caciques de Qaqayawiri eran generalmente hacendados y vinculados al usufructo de sus estancias ganaderas y de las de la comunidad.

Juan Choque Guamán

Hasta 1670, seguía siendo cacique gobernador de la parcialidad de los Miraqas del pueblo de Qaqayawiri. Como hemos indicado anteriormente, estaba casado (desde hacia 14 años) con María Cassi, hija bastarda de Gabriel Fernández Guarachi. Con ella no tuvo dote ni bienes durante su matrimonio, sino una hija llamada Juana Chuqui Guamán, que hasta esa fecha contaba con 12 años de edad. Tampoco su referida mujer le había ayudado en cosa alguna y por tanto no tenía bienes gananciales en los suyos, sino que todos los bienes, señalados en su testamento, los había adquirido antes de su matrimonio con ella¹², consistentes en:

1.934 ovejas de Castilla, 550 multiplicos y 572 maltones; 102 vacas, 20 novillos, 3 toros y 40 becerros; 1.187 carneros de la tierra¹³ y 83 alpacas; 70 “puercos y puercas”; 22 cabras; 18 mulas y caballos, 5 yeguas y 30 garañones, distribuidos entre sus pastores, llamados *awatiris*, los cuales eran: Pedro Latino (cuidaba 413 carneros de la tierra de carga), un tal Melchor (234 maltones, más 60 maltones lo llevaron al valle de Qhawari y más 30 garañones que estaban en la manada de él mismo), Diego Moroco (263 ovejas de la tierra madres, más 124 maltones del multiplico de 1670, más 85 alpacas con otros 23 maltones de 1670), Pedro Cusillo (250 ovejas de la tierra con más 131 maltones de 1670), Miguel Viracocha (1005 ovejas de

12 ALP. RE. 1670, f. 9. Testamento de Juan Choque Guamán e inventario de sus bienes.

13 261 carneros sumados a esa cantidad, suponemos que se trata de carneros de la tierra (camélidos).

Castilla con más 550 de multiplicos del año pasado fuera de los que van naciendo este año), Pedro Caniguañata (929 ovejas careros de Castilla con más 261 careros de año), Juan de Tovar (102 vacas con 20 novillos y 3 toros que hacen esta cantidad, más 32 becerros de año herrados con más 8 becerros recién nacidos) y Juan Carapati (70 puercos y puercas) más 22 cabras que tiene en su estancia chicos y grandes).

Productos del valle de Cavari [Qhawari]

Por otra parte, como no podría ser de otra manera, el usufructo de las tierras en el valle de Qhawari fue también significativa. Procedentes de ese valle, tenía 63 cargas y media de maíz con más otros 60 cargas de maíz y 6 fanegas de trigo que tenía en su pueblo.

Tierras de Coriri [Quriri]

Las tierras de Quriri, situadas en el valle de Qhawari, pertenecían a los indios de la parcialidad de los Miraqas de Qaqayawiri y aunque según el mencionado cacique “sobre ellas ha habido litigio con la parcialidad de los Lauras sobre pretender derecho a ellas”; por esa razón a éstos “no les tocaba” por no haber erogado alguna plata para los gastos de “su negociación”¹⁴.

Vestimenta y bienes del hogar

También es importante conocer su vestimenta como signo de su aculturación. Entre los bienes inventariados habían prendas de vestir, como ser: jubones de diferentes telas y colores, medias de seda de diferentes colores, revosos, mantas, camisas, capote y unos vestidos de paño de Quito de diferentes colores. Además de la vestimenta, tenía como bienes una cama consistente de un colchón, tres frazadas, dos sobrecamas y almofres, un pabellón listado del Cuzco, dos pares de sábanas y cuatro pares de almohadas; unas fundas de tafetán carmesí y algunos sombreros procedentes de Potosí y Sevilla. Utensilios de cocina. Algunos tejidos como ser: guayacas de coca, costales de lana de la tierra y cinco más en Potosí y cordellates del Cuzco. Utensilios de plata y algunos objetos de oro.

14 ALP. RE. 1670, f. 7v. Testamento de Juan Choque Guamán e inventario de sus bienes.

Pedro Anti Pati Choque Mamani

En 1709, Anti Pati Choque Mamani (nieto del anterior), siendo cacique principal y gobernador de su pueblo de las parcialidades Miraqas y Lauras, al considerarse indio “noble” pretendió gozar los privilegios manifestando ser concedidos por su Majestad a tener derecho a ellas, con el pretexto de que sus padres y suelos de su pueblo y parcialidad habrían adquirido, en la jurisdicción del pueblo de Qhawari, esas “tierras nombradas Corire”. Con esa pretensión solicitó a las autoridades locales de ese pueblo para que notificasen “a los indios de la estancia de Corire y sus mandones” diciendo que a él le tengan por su cacique y que devuelvan “las tierras que sembraban” sus padres, a fin de que él libremente puede “sembrar sin estorbo ni otro embarazo por ser conforme a derecho”¹⁵. Ese reclamo, sin duda, hizo a nombre de los indios de la mencionada parcialidad puesto que esos referidos indios que se habían introducido en la mencionada estancia seguramente no eran propiamente procedentes de la comunidad altiplánica de su pueblo, aunque Melchor Choque Guamán, cacique de Qhawari, pareciera que fuera familiar del mencionado cacique de Qaqayawiri. Mientras otro cacique de Qaqayawiri, Faustino Chuqui Mamani, también de la parcialidad de Anansaya Miraqas y Lauras, negaba las acusaciones que le hacía Pedro Anti Pati por haberse apropiado de la mitad de esa estancia en Qhawari. Más bien como réplica, a su vez, acusó a Anti Pati de ser un indio temerario y malicioso litigante, y que éste no era “parte legítima para esta pretensión” porque la mencionada parcialidad de Anansaya hasta ese momento tenía como su gobernador a Agustín Fernández; de modo que a éste le tocaba pedir “lo contenido en el escrito contrario” y no al referido Pedro puesto que las tierras no eran suyas en todo, “ni en parte sino del común de dicha parcialidad”. Más bien, según el mencionado Faustino, a él le correspondía recoger la cosecha de ese año por haber sembrado con su dinero y herramientas, “actividades y asistencia personal, como por haberse sembrado en tiempo que ejercía el cacicazgo con título de gobierno superior de estos reynos”¹⁶. En el tercer punto de su observación fue lo siguiente:

“el testamento que se presente es testimonio de don Juan Chuqui Mamani abuelo mío y de dicho don Pedro no le da título de propiedad o hereditario al suso dicho pues en la cláusula

15 *Ibíd.* f. 15v.

16 *Ibíd.* f. 18

correspondiente confiesa el testador ser propias estas tierras de los indios de dicha parcialidad, y no suyas”¹⁷.

Más adelante, el mencionado Faustino sostuvo poniendo más énfasis en el cuestionamiento de la pertenencia de esas tierras a la comunidad por los motivos que en verdad el señor virrey don Francisco de Toledo y otros visitantes le

“señalaron a este pueblo estas tierras de Corire que son de valle para el socorro de sus comidas, como para el mismo efecto a los demás pueblos y provincias del reino que son de templos fríos se les han adjudicado otras tierras en los llanos y valles más cercanos sirviendo todos los indios a su Majestad con algún donativo de que se sigue que el dicho don Pedro en lo que supone tener dominio y haberlo tenido nuestro abuelo en dichas tierras se contradice y falsifica con la cláusula y testamento que el propio presenta”¹⁸.

Posteriormente, en 1720, Faustino Chuqui Mamani, reclamaba contra Andrés Gutiérrez, gobernador del curato de Qhawari, diciendo que por “derecho mi pueblo tiene una estancia nombrada Santiago de Coriri, en la jurisdicción del curato de Qhawari donde están los más indios de dicho pueblo y tienen pueblo y capilla y desde donde están cumpliendo con su obligación de pagar sus tasas y bienes a la mita de la villa de Potosí, como de tierras propias”¹⁹. Puesto que el mencionado Gutiérrez estaba queriendo introducir su mando en los indios de dicho Faustino.

En concreto, como se nota claramente, que las tierras de la mencionada estancia del valle de Qhawari, a pesar de pertenecer exclusivamente a la comunidad de los indios de la mencionada parcialidad, en especial sus productos, no iban en beneficio de los mismos sino generalmente en provecho de los otros (caciques y particulares) pretendientes de su usufructo o usurpación, aunque necesita todavía investigar hasta qué punto en cierta medida favorecía a los mismos indios.

17 *Ibíd.* f. 18v.

18 *Ibíd.* f. 18v.

19 ANB. EC. 1720, N° 43. Reclamo de Faustino Chuquimamani, gobernador de pueblo de Qaqayawiri, contra Andrés Gutiérrez, gobernador del curato de Qhawari, que pretende someter a éste, los indios de la estancia de Santiago de Coriri.

Diego Yucra

Cacique principal y gobernador del pueblo de Qaqayawiri del ayllu Laura se querelló contra el Maestro de Campo don Joseph de Acuña, corregidor y justicia mayor de la provincia de Pacajes, por haberle quitado el cargo de gobernador y nombrado a Fausto Chuqui Mamani, indio particular, faltando a la orden superior del virrey conde de la Moncloa. El motivo principal había sido por no haber expendido una porción de ropa entre los indios de su parcialidad, cuyos géneros se reducían a 54 mulas chúcaras. Como consecuencia de ello fue encarcelado durante 46 días y sufrió el embargo de 859 o 869 ovejas de Castilla, entre chicas y grandes, 40 mulas, las 20 aparejadas de reata, 25 vacas, 90 ovejas de la tierra (llamas), 30 cargas de chuño, un burro hechor y dos yeguas²⁰. De esta manera, podemos conocer su situación económica, aunque en forma parcial.

Francisco Sirpa

Hacia 1712, sufrió el embargo de sus bienes consistentes en ganados de origen europeo y andino y algunos bienes del hogar. Lo cual nos permite conocer su situación económica basado en el fomento de la ganadería que tenía distribuida en las diferentes estancias que poseía en las jurisdicciones de Wiyacha y Qaqayawiri, bajo el cuidado de ciertos pastores (o cuidadores llamados “awatiris”), aunque algunos de ellos eran procedentes de otros lugares, como ser de Tiwanaku y de las parroquias de La Paz.

La cantidad de ganado embargado parece que no era mucho en relación a los caciques de otras comunidades, a pesar de la variación existente entre el embargo y el depósito, tal como se puede apreciar en el cuadro adjunto. Así en el momento de proceder los encargados del embargo, contaron un total de

2.222 ovejas de Castilla (1.602 madres, 154 hembras, 134 multiplicos y 332 de ambos sexos?); 175 llamas (54 cargadores y 121 chicas y grandes) y 120 alpacas (44 machos y 76 hembras); 100 vacunos (80 vacas y 20 becerros), y 10 mulas y 12 yeguas.

20 ANB, EC. 1701, N° 4. Diego Yucra cacique gobernador de Qaqayawiri (Pacajes) contra el corregidor y justicia mayor José de Acuña, sobre despojo de su gobierno.

Y esas clases de ganado embargados fueron depositadas en siete personas. Francisco de Luna, vecino del pueblo de Qaqayawiri y depositario de los bienes embargados del referido Sirpa, el 20 de marzo de 1713, presentó su informe en estos términos:

“por decreto de diez y seis del corriente fue a las estancias que se contienen en los embargos hechos de los vienes de Don Francisco Sirpa casique y governador de este pueblo de la parcialidad de Urinsaya a pedimento de Lucas Ticacopa y otros indios de dicha parcialidad y el capitán Joseph Bonifacio de Ovares su defensor protector en su nombre en la causa de capítulos puestos al dicho casique ya hallado dos mill y veinte y dos cavezas de ovejas de Castilla, siento y diez y siete alpacas, siento y setenta y cinco cameros y ovejas de la tierra, ochenta y ocho vacas, treinta cargas de chuño, diez mulas de carga y de silla, y doze yeguas= y de los multiplos de navidad del año pasado de setecientos y doze, quatrocientas borregas, quarenta de ovejas de la tierra, diez alpacas y tres becerros que partida por partida se contienen”²¹.

En la memoria de los bienes que habfa recibido y se obligó a tenerlos en su poder, indica que según “su reconocimiento y cuenta” faltan 106 ovejas de Castilla, tres alpacas y doce vacas. Responsabilizó de las faltas a los depositantes.

Se contabilizó de acuerdo a la memoria presentada por Francisco de Laura, un total de

2.442 ovejas de Castilla (entre 1.776 ovejas, 266 ovejas madres y 400 borregas); 215 llamas (121 madres, 40 multiplicos y 54 cargadores); 127 alpacas (41 machos, 76 hembras y 10 multiplicos); 91 vacunos (88 vacas y 3 becerros); 10 mulas de carga, y 12 yeguas.

Pero según otro documento, consultado por Silvia Rivera, la cantidad de ganado embargado llegaría a más de 4.000 ovejas de Castilla, distribuidos “en 15 estancias de los diferentes ayllus de su parcialidad (Rivera 1978a: 257).

21 ALP. EC. 1712, f. 6. Expediente testimonio sobre el embargo de los bienes del cacique de Qaqayawiri, Francisco Sirpa.

El referido cacique tenía tres estancias en Wiyacha: **Guancarama** [Wankarama], **Copacala** [Kupaqala] y **Pantani** (o Paltani). Y en Qaqayawiri poseía siete estancias: **Pajara**, **Ajawiri Uma**, **Purasani** (o Querasani), **Iru Kunka**, **Cascatata** [Qhasqhatata], **Colque Patja** [Qulqi Patja o Qulqipata] y **Puxani**. Por otra parte es importante identificar a las estancias por su especialidad. Así Wankarama, Kupaqala y Qhasqhatata eran destinadas para el ganado ovino; Pantani para el ganado vacuno; Pajara, Ajawiri Uma, Purasani y Qulqipatja para el ganado camélido; Pantani, Iru Kunka y Qulqipatja para la crianza de yeguas y mulas. También es interesante que las estancias Pajara y Purasani eran importantes para la crianza de alpacas.

Además del ganado, habían sido embargados en la estancia de Puxani, 30 cargas de chuño y una casa situada en el pueblo de Qaqayawiri, donde encontraron los siguientes **bienes culturales**: once lienzos de pinturas de diferentes Santos (grandes y chicos), un retrato del Rey de España (seguramente Carlos II), una imagen de Nuestra Señora de la Limpia Concepción y otra de Nuestra Pequeña. Un lienzo de la gloriosa Santa Rosa, San Antonio y un retrato de don Diego Sirpa (padre de Francisco Sirpa), y otras cosas más, como ser, siete taburetes y tres bufetes medianos²².

En el mismo año, le siguieron un juicio los indios de Urinsaya sobre cómo él se apropiaba el arriendo de las tierras del común, como ser: **Sunimuru**, **Taqamani**, **Lakani**, **Apillamarca**, **Puksani** y **Charkata**, ubicadas en “diferentes lugares” y “con su renta” no ayudaba a los hilacatas por los indios ausentes sino que se quedaba con ella (Rivera 1978a: 255).

Hacia 1719, Francisco Sirpa volvió sufrir otro embargo de sus bienes a causa de unas acusaciones de sus indios sobre el manejo de armas de fuego en su casa²³. De manera que se procedió el embargo de sus bienes (entre ellos bienes culturales) de la siguiente manera:

Primeramente, en su casa o morada de Qaqayawiri, entre otras cosas, encontraron tres lienzos (uno de Santa Rosa, otro de

22 ALP. EC. 1712. Embargo de los bienes del cacique Francisco Sirpa.

23 ANB. EC. 1719, Nº 23. Juicio seguido contra Francisco Sirpa, acusado por los indios principales por varios capítulos para que se le suspenda de su oficio.

Carlos II, y de Nuestra Señora de la Concepción) y las armas de Castilla y León. En su dormitorio se encontró dos lienzos (uno grande de la Concepción y otro pequeño de Santa Catalina) y en otro cuarto, 12 lienzos más de diferentes advocaciones (medianos y pequeños). Entre los muebles se mencionan un bufete grande y dos pequeños, una silla vieja, cinco taburetes, dos mesitas, un sillón con sus aderetes? y cuatro sillones viejos. Entre otros, un sombrero negro ordinario del Cuzco, una espada y dos tablas de cedro.

Entre el ganado embargado, se hallaba en la estancia de **Colquepata** [Qulqipata], 250 ovejas de la tierra con 70 crías, 25 alpacas con 13 crías; en la estancia de **Carvaamaia** [Qarwa Amaya] (comprada de su Majestad en la última visita por Francisco Sirpa), 500 ovejas de Castilla (“de vientre”); en la estancia de **Axnocollo** [Axnuqullu], dos tropas de ovejas de Castilla: en la una había 300 borregos de ocho meses y en la otra 306, 8 mulas (las dos de carga y las seis de silla) con más dos caballos (entre cojos y mancos); y en la estancia de **Guancarama** [Wankarama], situada en el término del pueblo de Qaqayawiri, 148 cameros de la tierra, 63 vacas (entre hembras, toros y terneras), 100 ovejas de la tierra (entre madres y maltones), y 60 alpacas hembras. Las mencionadas cantidades de ganado en las mencionadas estancias estaban al cuidado de los pastores denominados awatiris. Además de los mencionados, los encargados del embargo, encontraron en poder de Pascual Quispe, cuatro partidas de ganados y 390 ovejas de Castilla en poder de Diego Mamani, indio del pueblo de Jesús de Machaqa. En las mencionadas estancias, entre otras cosas, se encontró, por ejemplo, canastas de Chuquisaca, jubones, tejidos: acsos, llicllas, ñañacas, chuses y una buena cantidad de costales.

Sin duda las estancias de Wankarama, Kupaqala y Patani (o Paltani), en la jurisdicción del pueblo de Wiyacha, y las de Pajara, Ajawiri Uma, Purasani (o Querasani), Iru Kunka y Qulqi Patja (o Colquepata), en la jurisdicción de Qaqayawiri. Además, Qarwaamaya, Axnuqullu y Sinchamona, pertenecían al mencionado Sirpa.

Efectivamente en 1721, Francisco Sirpa estaba en posesión de las estancias de Axnuqullu, Qarwa Amaya, Sinchamona y otras, ubicadas en la jurisdicción del pueblo de Qaqayawiri. Sobre esas propiedades pedía una imposición del censo de

500 pesos de principal, los cuales debía dar una renta anual de 25 pesos a favor de la Iglesia del asiento de Thotoral²⁴.

Una decena y media de estancias fue algo significativo para el referido cacique, aunque no fue un hacendado andino tan próspero como sus vecinos Guarachi de Jesús de Machaca.

Antonio Sirpa

En 1718, reclamaba la posesión y propiedad de las tierras de Juine, situada en la jurisdicción de San Juan de Qhawari, provincia de Q'araqullu (o Sicasica), que poseía "por herencia" de su padre, pero no tenía título de propiedad, a pesar de ello, el señor juez visitador, Lic. Juan Bravo de Rivero amparó en la posesión y propiedad de dichas tierras al mencionado Antonio Sirpa²⁵.

Fernando Sirpa

Cacique principal y gobernador de la parcialidad de Urinsaya, a través de su apoderado, en fecha de 29 de mayo de 1733, arrendó la estancia de **Palcauma o Palcoma** [Palqauma o Pallquma], perteneciente al señor Márques de Aro, con 7.777 cabezas de ovejas (las 5.621 madres de vientre y 581 cameros padres, 730 multiplicos de San Juan y 845 asimismo multiplicos de navidad a razón de cada un mil ovejas por ochenta pesos al año por lapso de cinco años²⁶. En 1757, Fernando Sirpa reclamaba su derecho a una parte de las casas situadas en la parroquia de San Sebastián de La Paz, por ser hijo legítimo de María Rosa Paxsipati y nieto de Martín Paxsipati. Pero no logró ningún resultado; hasta que, después de su muerte, su hija Nicolasa Sirpa, mujer legítima de Faustino de Herrera, recuperó a través de una acción de revocación y traspaso por parte de Jopsepha Xirón Paxsipati a su favor²⁷.

24 AIIM-LP. RE. 1721, leg. 958, f. 198. Poder para imposición de censo: Francisco Sirpa a Thomas de Alegría. La Paz, 20 de marzo de 1721.

25 ALP. EC. 1718, f. 741. Visita y Composición de las haciendas de la provincia de Sicasica.

26 ALP. RE. 1733, F. 107. Arrendamiento: el señor Marqués de Aro a Fernando Sirpa. La Paz, 29 de mayo de 1733.

27 AHM-LP, RE. 1752-1759, Leg. 972. f. 273. Declaración revocación y cesión por parte de Josepha Xirón Paxsipati a favor de Nicolasa Sirpa. La Paz, 23 de marzo de 1757.

Faustino Herrera

En 1752, Faustino y su mujer Nicolasa Sirpa (hija de Fernando Sirpa) impusieron un censo de 1.000 pesos sobre dos estancias Axnuqullu y Qarwa Amaya que contaban con 2.000 cabezas de ganado ovino y 100 de vacuno²⁸.

Andrés Sirpa

Por su parte Andrés Sirpa, hijo premogénito de Antonio Sirpa, hacia 1752, reclamaba la propiedad de “unas casas” que había edificado su padre en la parroquia de la Purísima Concepción de la Villa de Potosí²⁹. El protector de los naturales, salió en defensa de Blas Guevara y Esteban Guevara, indios criollos de esa villa, manifestando que sus “dichos partes” o defendidos eran “dueños legítimos y poseedores de las casas y tiendas de esta demanda” situadas en el barrio de los mañosos, puesto que los antepasados de sus partes “fabricaron a su propia costa y misión, la tienda, trastienda y un attillo en dicha casa”. De la misma manera “un don Francisco Sirpa, cacique y gobernador que fue del pueblo de Caquiaviri, provincia de Pacajes fue también dueño de una sala y quadra que heredó de sus padres y abuelo Francisco Sirpa”. Después se compuso y tuvo contrato con Nicolás Guevara, abuelo de Blas y Esteban Guevara, “en trocar y cambiar la dicha sala y quadra que le pertenecía con las referidas tienda trastienda y attillo que fueron de dicho Nicolás Guevara, cuyos herederos eran los referidos Guevara. Más adelante el protector de los naturales en nombre de Blas y Esteban Guevara manifestó “que es digno de reparo que el que diga Andrés y Magdalena Sirpa, que sus padres edificaron dichas casas a su propia costa, cuando no hay ejemplar que los caciques tengan casas en esta Villa, ni en sus recintos, salvo que las hayan comprado, porque en la erección que hizo el señor don Francisco de Toledo no fue para caciques, ni para gente noble como presume Sirpa sino para indios cédulas y sus enteradores para que asistan al trabajo de ingenios y minas y acabado el año, se vuelvan a sus pueblos”³⁰. Esto nos indica, cómo este cacique y los otros trataban de apropiarse de

28 ALP. RE. 1752, Leg. 135, f. 468v. Censo: Faustino Herrera y su mujer Nicolasa Sirpa al venerable Dean y cabildo.

29 ANB. Minas, T. 127, N° 1, 1752. Andrés Sirpa, indio principal del pueblo de Qaqayawiri, provincia de Pacajes, sobre las casas que sus antecesores edificaron en los sitios de mañosos y cancha grande, en la parroquia de la Purísima Concepción de Potosí, sitios que desde la primera erección de dicha villa se asignaron como apeadero a los indios mitayos de su pueblo.

30 *Ibíd.* f. 50

los ranchos (casuchas) construidos para los mitayos en Potosí. También es de advertir que el mismo defensor de naturales podía influir en este juego, favoreciendo a unos y minimizando los reclamos de otros.

Juana Picho

Hija legítima de Diego Marques y María Picho, principales y originarios del pueblo de Qaqayawiri, casada con Agustín Fernández, cacique principal y gobernador del mismo pueblo. En 1735, en su testamento, dijo que al tiempo de su matrimonio llevó a poder de su marido en dote 500 pesos en plata sellada, 50 vacas, 500 ovejas de Castilla (toda de vientre), 100 cameros de la tierra (cargadores) con 50 hembras y bastantes ajuares de casa y vestuarios con los cuales empezaron a trabajar, además de ayudar con su inteligencia, cuidado y afán a su marido, puesto que, afirma:

“mi marido antes que nos casamos fue pobre, por lo cual al tiempo de su fallecimiento dejó mandado que dichos bienes los heredades yo como que fue adquiridos con mi dote”³¹.

Las referidas 500 ovejas de Castilla hasta el momento del testamento de su marido había llegado al número de mil cabezas. Además le dejó la estancia de Antavilla, casas donde vivía, y una promesa de 400 pesos a la iglesia de “su pueblo para el dorado de su retablo”. Después de la muerte de su marido, doña Juana Picho se caso por segunda vez con Bernabé de Rivera y Villa. A pesar de ello, en sus últimos días de su viudez (unos 12 años), hacia 1735, decía ella que sus *awatiris* que cuidaban sus ganados, “me robaban cuanto podían por ver que yo era una pobre mujer que no tenía capacidad para tomarles cuenta”³².

Y ahora, nos referiremos al caso del cacique Francisco Carvajal, quien en 1777 aparece comprando “unas casas y su tablón de tierras” de Lorenzo Rivera, vecino de la ciudad de La Paz, en el precio de 1.140 pesos. La dicha propiedad estaba situada en el barrio de San Sebastián sobre el río grande con cinco viviendas y su respectiva puerta de calle “todo bajo de cerco”, colindaba por delante con las casas

31 AHM-LP. RE. 1734-1735, Leg. 1007, f. 412. Testamento de Juana Picho, hija legítima de Diego Marques y de María Picho. La Paz, 12 de noviembre de 1735.

32 *Ibíd.* f. 414v.

de Agustín Siñani, cacique de Carabuco³³. Y en el pueblo de Qaqayawiri, también otra casa propia, que dijo haber construido con su dinero³⁴. Hasta ese momento era propietario de las estancias de **Antarana y Chixcha**, todas ellas situadas en la jurisdicción del pueblo de Qaqayawiri³⁵. Y también figura como minero en el cerro de **Quimchasata [Kimchasata]**³⁶.

En su testamento de 1807, el mencionado Carvajal, declaró que todos sus bienes que poseía eran adquiridos antes de su matrimonio, puesto que con su mujer no mantuvo “unión matrimonial por sus continuos desvíos” y de modo que no tuvieron ningún bien de ganancia y los cien ovejas que recibió de dote dijo que devolvió a su suegro³⁷. Luego declaró por sus bienes “una parte” de la estancia de **Calasaya [Qalasaya]**, situada en la comprensión del pueblo de Qaqayawiri, que heredaron entre cinco primos a su abuelo Diego Eugenio Inojosa; en la cual (su parte) tenía 500 ovejas (madres) y las casas. La otra parte en la estancia de **Chigra**, situada en la misma comprensión, también heredada entre cinco primos al citado abuelo, en la cual (su parte) tenía otra 500 cabezas de ganado menor de “toda broza” y chacras de papas amargas con su correspondiente majada. Declaró haber comprado la estancia de **Antarana** en la cantidad de 7.600 pesos con tres mil ovejas hembras. Y también poseía “algunas veces”, tres mulas, los aperos de ensillar, alguna ropa de vestir, “unas cortas piezas de plata labrada”³⁸.

33 AHM-LP. RE. 1776-1790, Leg. 1004, f. 139v. Venta Real. Lorenzo Rivera a favor de Francisco Carvajal, cacique gobernador en el pueblo de Qaqayawiri, provincia de Pacajes. La Paz, 25 de mayo de 1777.

34 ALP. EC. 1807. Testamento de Francisco Carvajal. En: Expediente criminal seguido por Mariano Urdininea contra Cayetano Vega sobre la falsedad de documentos, f. 2.

35 ALP. EC. 1793-1794. Autos criminales de raptó y estupro seguidos por Narcisca Uriarte contra Francisco Carvajal, fs. 13v_14.

36 *Ibíd.* f. 28

37 ALP. EC. 1807. Testamento de Francisco Carvajal. En: Expediente criminal seguido por Mariano Urdininea contra Cayetano Vega sobre la falsedad de documentos, f. 2.

38 *Ibíd.* fs. 2v-3v.

2.4. Actividades comerciales

Sin duda, Juan Choque Guamán, al igual que otros caciques, de alguna manera estaba involucrado en los trajines comerciales, utilizando los medios de la época, es decir a través de arrieros que se encargaban del transporte de mercaderías y apoderados para las transacciones. Para percibir esto, tenemos algunos datos sobre los artículos comerciales. Así, la tenencia de 275 botijas de vino procedente de Moquegua que estaban depositadas en su estancia con más de 11 chuses de diferentes hechuras y colores, además de 191 cargas de chuño. Tenencia de esa cantidad de vino significaba que estuvo de alguna manera metido en la comercialización de ese producto y la coca. La comercialización del vino se operaba no sólo en su comunidad sino, más que todo en la villa de Potosí. Así Joseph sobrino de Juan Laura le debía 70 pesos por dos botijas de vino y cargas de chuño que le había prestado en Potosí. Para el transporte del vino utilizaba alguna cantidad de llamas y también mulas. En su testamento, ordenó que saquen de sus bienes 30 botijas de vino, 20 llamas de carga, 40 cargas de chuño y más 10 llamas. En otra parte de su testamento menciona tres mulas de carga y en el inventario de sus bienes están mencionados 13 mulas, wayaqas de coca (bolsas) y tres cestos de coca. En otra parte del inventario están mencionados 54 llamas cargadores que se encontraban en la estancia de Pajara y 10 mulas de carga en Qulqi Pajta. Lo interesante es que su cuidador tenía a su cargo 413 carneros de la tierra de carga. Estas referencias nos indican que el referido cacique estaba involucrado en las actividades comerciales que se operaba entre Moquegua y Potosí, especialmente con los trajines de vino, coca y algo de chuño. Para ello utilizaba una cantidad considerable de llamas y algunas mulas para el transporte de esos artículos.

En 1712, el controvertido Francisco Sirpa, cacique y gobernador de Qaqayawiri, estaba involucrado en las actividades comerciales. Enviaba gente en diferentes viajes a Moquegua, Cochabamba, Yungas y Potosí para trajines del vino, ají, maíz y la coca. Además, Sirpa tenía dos pulperías en el mismo pueblo y en ellas empleaba a los propios indios tributarios para la elaboración de chicha y velas (Rivera 1978a: 256).

El 16 de enero de 1761, Marcos de Uriarte, vecino y comerciante en la ciudad de La Paz, y Faustino de Herrera, cacique principal del pueblo de Qaqayawiri, celebraron el contrato de compañía³⁹. Por una parte, Faustino de Herrera como

39 ALP, RE. 1761, Leg. 148. Contrato y compañía entre Marcos Uriarte y Faustino de Herrera. Qaqayawiri, 16 de enero de 1761.

dueño de recua se obligaba a poner de su parte dos piaras de mulas⁴⁰ de carga y para después de la pascua (o de resurrección) con otras tantas cargas de odres con todo el hatu de recua (aparejos reales, peones, ayudantes) con todo lo demás necesario para encaminarse con ellas hacia la villa de Moquegua. Por su parte, Marcos de Uriarte se obligó dar 800 pesos corrientes para después de la referida pascua al referido Faustino de Herrera. A cada piara le correspondía 400 pesos. Debiendo realizarse el viaje a la villa de Moquegua para la compra de aguardientes correspondientes a las dos piaras y luego conducir a la ciudad de La Paz a su costa y riesgo, y su entrega a Marcos de Uriarte “para que por su cuenta se expendan, siendo asimismo de la suya cualesquier menos cabos sobreviniese en el tiempo del expendio”. Y todo lo que resultase de ganancias después de haber vendido las dos piaras de aguardientes debían ser partibles entre ambos otorgantes por iguales partes. Entonces, “el ajuste que ellos tuviesen bajo del contrato expreso que entre ambos han concertado de que cada uno ha de pagar los fletes de cada piara de odres al modo que sean convenido de partir de ganancias, sin que en este haya repugnancia” por ninguno de ambos, sino que, cada cual a de satisfacer prontamente su piara sin ninguna evasión.

2. 5. La mit'a

La mit'a minera de Potosí, establecida por el virrey Toledo en 1574 exigía la séptima parte de la fuerza de trabajo indígena de las 16 provincias ubicadas dentro de 200 leguas a la redonda de Potosí. El reclutamiento de mitayos en los ayllus estaba a cargo de los caciques.

El Virrey Toledo obligó al repartimiento de Qaqayawiri que tuviese para las labores de las minas y beneficio de los ingenios de Potosí 242 indios y que de éstos debían dar 81 de mita por los 1.513 indios tributarios de la visita⁴¹.

Pero el entero de la mit'a estaba bajo la responsabilidad de una serie de capitanes enteradores de los diferentes repartimientos, quienes a su vez respondían ante el capitán general de su provincia. Por ejemplo, el capitán enterador del repartimiento

40 ¿Cuántos serían dos piaras de mulas? Daniel Valcárcel (1965: 44) al hablar de 70 piaras de mulas de Túpaq Amaru, calcula en 350 animales. En este caso cada piara constaría de cinco animales.

41 AGI, Charcas, Leg. 270. Informe sobre la mita de Plata que hace el presidente de la Real Audiencia de La Plata de orden del Virrey y respuesta del Conde de Lemos (virrey) en 4 de julio de 1670. Plata, 24 de diciembre de 1681.

de Qaqayawiri debía responder el número de mitayos que le correspondía ante el capitán general de la provincia de Pacajes.

El flujo de la concurrencia de mitayos de Qaqayawiri a las minas del cerro de Potosí, todavía es muy difícil saber porque se necesitaba contar con los padrones para establecer sus indicadores. Sin embargo, podemos afirmar que los indios de la categoría de originarios, comprendidos entre 18 y 49 años de edad, al igual que en otros repartimientos, estaban obligados a cumplir con su mit'a (turno) en el cerro de Potosí. La prestación del servicio de la mit'a minera era muy resistida puesto que a la larga se convirtió una carga muy pesada para sobrellevar por un tiempo indefinido. Resultando uno de los problemas más difíciles de solucionar porque constantemente se producía la evasión de los indios designados al servicio de la mit'a y creando un problema constante para los caciques porque generalmente una buena parte de los mitayos no llegaban a Potosí.

Hacia 1585, Qaqayawiri contaba con 243 indios mitayos repartidos en tres grupos para que cada uno cumpliera su turno de trabajo en las minas y en los ingenios de Potosí. De modo que el tercio de 81 mitayos entraba a cumplir su turno de cuatro meses y los otros dos quedaban en descanso. En esta ocasión, Gregorio Laura, cacique y segunda persona de Qaqayawiri, estuvo de capitán general de la provincia de Pacajes de la parcialidad de Urqusuyu (Capoche 1959: 135).

Hacia 1594, Juan Bautista Quispesala, capitán general de los indios de la mit'a de la provincia de Pacajes, constató que faltaban 115 mitayos de Qaqayawiri⁴². Esta situación era muy preocupante para él. Indudablemente en ese momento la gruesa de mitayos de ese pueblo pasaba algo de dos centenares y medio. Efectivamente en 1617, se constató 243 indios de gruesa, faltaban 30 y existían 213 para el servicio de la mit'a⁴³.

La evasión de los indios a la mit'a de Potosí que frecuente desde el principio de su creación hasta la Independencia. Así Gabriel Fernández Guarachi, capitán general de la provincia de Pacajes, para demostrar la merma de indios mitayos presentó la memoria de los indios que faltaban de los pueblos de la provincia de Pacajes para

42 AGI, Audiencia de Charcas, Leg. 17. Testimonio de la petición que presentara ante el señor Lic. Lupidana don Juan Baptista, capitán de los Pacajes.

43 AGI, Audiencia de Charcas, Leg. 51.

la mita de 1634. De Qaqayawiri faltaban 41 indios de dos parcialidades: 16 de Anansaya de Miraqas-Laura y 25 de Urinsaya de Qullana-Chaku⁴⁴.

Los indios para evadir a la mit'a tuvieron que escapar de sus ayllus a distintos lugares; unos a lugares alejados (zonas tropicales) y otros a las haciendas, y si no era posible podían refugiarse en otras comunidades y en los conventos para convertirse en mano de obra barata.

Juan Chuqui Mamani, cacique del pueblo de Qaqayawiri, en 1647, estando en servicio de capitán general de la mit'a en Potosí de su provincia, había huido de esa villa

“dexando deçierta y desamparada la mita de su cargo por cuya causa está quebrada de que resulta disminución en los reales quintos”.

Como consecuencia de ello, era conveniente nombrar a otro cacique de la provincia de Pacajes para que supla la falta de Juan Chuqui Mamani. En efecto, Diego Sirpa, cacique y gobernador de Wiyacha, estaba nombrado por haberle tocado el turno por capitán general de la mit'a de Potosí para el año 1648. Sin embargo, por la gravedad de la quiebra ocasionada por la fuga de Chuqui Mamani, fue obligado Gabriel Fernández Guarachi para que se hiciese cargo de capitán general de la mit'a por encontrarse en la “Villa Imperial de Potosí sin ocupación precisa”⁴⁵.

Hacia 1661, Francisco Sirpa (cacique principal de Qaqayawiri) y Diego Canqui (cacique principal del pueblo de Qalaqutu), capitanes general de la provincia de Pacajes del entero de la mit'a del “cerro rico” de la villa de Potosí decían:

“Que por el padrón y lista que se hizo en el asiento de Topoco se nos entregaron de tiempo de su despacho efectivos en persona tan solamente ciento y cinquenta y uno para el servicio de esta mita y los demás faltos ausentes y cimarrones de quienes se compuso el

44 ANB, Minas, T. 123, N° 11, 1633. Don Gabriel Fernández Guarachi, capitán general de la mita, sobre las trabas que don Antonio Mogollón de Rivera, corregidor de La Paz, le pone en el cumplimiento de su comisión.

45 AGI, Escribanía de Cámara 868A. Expediente de Gabriel Fernández Guarachi, cacique principal y gobernador del pueblo de Jesús de Machaca, con el gremio de los azogueros de la Villa de Potosí.

número de indios que tiene obligación la dicha provincia segun los repartimientos y asignaciones de cada pueblo y conforme a ellos son mas de mil indios los que faltan para el entero y cuya obligación quieren los interesados que la satisfagan los capitanes generales siendo contra derecho el que aviendo se nos entregado mas que los dichos efectivos suplamos la de los otros de nuestra caudal y pobresa siendo pobres y aniquilados y no aver ordenança ni cédula real para que los capitanes generales suplamos agenas y extrañas obligaciones y tampoco que los aya porque los corregidores de la provincia para asegurar la obligación que les incumben como tales de asegurar la mita y entero de esta villa los nombran propterforma y cargan la que ellos tienen a los dichos capitanes generales para que los interezados no repitan los menos cabos que de su omision se recreen y es el escudo de ella el tal nombramiento”⁴⁶.

Uno de los casos de esta evasión, se presentó de esta manera. En 1682, Juan Ortiz, segunda persona del pueblo de Qaqayawiri de la parcialidad de Anansaya de los Lauras se quejó de que un indio sujeto a la mit'a y originario del dicho pueblo y del mismo ayllu, hijo legítimo de Juan Songo, por excusarse de su obligación de mit'a, de tributos y otras obligaciones andaba huyendo. Pero don Bonifacio Fernández Guarachi, capitán general de la provincia de Pacajes, prendió en casa del capitán mayor de la mit'a de la villa de Potosí; estando así preso se obligó buenamente a estar en el servicio de la mit'a y pagar su tasa y acudir a su pueblo para cumplir con sus obligaciones. Y para su seguridad dio por su fiador a Andrés Pascual, principal de los yanaconas del convento de San Francisco de la villa de Potosí. Sin embargo, el referido fiador reclama la libertad del detenido diciendo que es su yerno llamado Pascual Guanca. Resulta que después, en grado de apelación de nulidad y agravio, el fiscal nombrado como protector por la defensa de Pascual Guanca, considerando a éste como indio de servicio del convento de San Francisco de esa villa, pese haber pedido Francisco Quispe, capitán enterador de la mit'a del pueblo de Qaqayawiri, su entrega para que cumpla sus obligaciones, solicitó a la máxima autoridad de la Audiencia de Charcas la recusación del auto de entrega amparando al acusado en la posesión y servicio de dicho convento diciendo: porque éste

46 AGI, Escribanía de Cámara 868A, f. 354v-355v.

“se crió en dicho convento desde edad de cinco años que lo entrego su madre María Colquema natural de Carangas al Padre Fray Bernardo de Herrera presidente de dicho convento para que lo criase y enseñase como lo hizo y desde entonces no ha salido de el ni asistido en otra parte alguna y es casado con india de la ranchería del dicho convento”⁴⁷.

En este contexto, encontramos dos intereses por la mano de obra indígena. Por una parte, el interés de los religiosos, aprovechando la huida de algunos mitayos, reclutaban yanaconas para el convento de San Francisco de la villa de Potosí; y por otra, los capitanes de indios hacían todo esfuerzo para tratar de reducir a sus indios que hufan del yugo de la mit'a.

De todas maneras, en el asiento de San Diego de Tupüqu en 29 de noviembre de 1682, Francisco Sirpa, Phelipe de la Cruz Anti Pati [Anttepatti] y Juan León, caciques gobernadores de las parcialidades del pueblo de Qaqayawiri, exhibieron las listas de los indios que iban de ir a servir para el año siguiente (1683) ante el corregidor de la provincia de Pacajes, el general don Juan Francisco de Inda Vidaurre. El cuestionado Pascual Guanca, de acuerdo al padrón de la parcialidad de los Lauras, estaba registrado en el ayllu Tuso “casado dicen que está en Potosí, yerno del sacristán de la Iglesia de San Francisco”. Es interesante percibir que de los ayllus Qullana, Tusu, Lanka y Tuli varios se encontraban ausentes de su lugar de origen, no se sabía dónde estaban, sino que simplemente anotaban “dicen está en la villa de Potosí” o “en Irupampa de Potosí, en “Corire” y “en el valle de Huntavi de Yani”. En efecto, los que iban de esa parcialidad de Qaqayawiri a Potosí eran: el capitán del repartimiento con sus asistentes y 22 indios de cédula, uno que otro a satisfacción del capitán general.

En 1683, Juan de Inda Vidaurre, corregidor de la provincia de Pacajes, empadronó 394 tributarios; 228 en la parcialidad de Urinsaya y los 166 seguramente de la otra parcialidad. Por otra parte se registraron 209 “Caquiaviri Originarios” incluidos 28 indios que por el padrón de la villa de Potosí se constató que estaban en ella y los 19 restantes que eran procedentes de diferentes provincias que vinieron para

47 ANB, Minas, T. 126, Nº 1. 1682–1683. Pascual Huanca, indio del pueblo de Qaqayawiri, provincia de Pacajes, sobre que don Francisco Quispe, enterador de la mit'a de Potosí, no extraiga al presentante del convento de San Francisco de Potosí, donde sirve para mandarlo a las labores del cerro.

avercindar en el pueblo de Qaqayawiri de la parcialidad de Urinsaya. De los 166 tributarios, 32 se encontraban en Potosí y 16 eran procedentes de otras provincias⁴⁸. Esa forma de diferenciar a los tributarios de los originarios, tiene relación con la existencia de forasteros para incorporar al servicio de la mit'a de Potosí. El referido empadronamiento correspondía a la nueva numeración general o padrón general de todo el virreinato del Perú realizada por el virrey Duque de la Palata⁴⁹.

En 1743, Matías Chuqui Mamani, cacique gobernador del pueblo de Qaqayawiri, se quejó al señor Fiscal Protector general de la Real Audiencia de La Plata contra los españoles que ocupaban a los indios en sus haciendas y el sistema de mit'a imperante. Porque a causa de esos factores desestabilizadores de la población originaria, muchísimos pueblos estaban despoblados de sus indios, más que todo, "por no poder sobrellevar con sus cortas fuerzas y miseria el pesado yugo de la mita"⁵⁰. Entonces toda la carga de obligaciones se quedaba sólo en aquellos pobres indios que permanecían en su comunidad originaria, especialmente el cumplimiento del servicio de la mit'a "sin lograr algún descanso". Según el mencionado cacique, el escribano de la provincia de Pacajes, Joseph de Rivera, por ejemplo, que en sus dos haciendas que había adquirido mediante la compra en la doctrina de Qaqayawiri, tenía ocupado alrededor de cuarenta indios "libertos del padrón de taseros y de la numeración de la mita de Potosí". Esta forma de ocupar indios originarios en las labores particulares, afectaba mucho al mencionado cacique para el cumplimiento de su obligación con la mit'a, entonces tenía que recurrir a sus propios recursos o dinero para responder por la falta de mitayos. Para seguir respondiendo en esa forma, ya no tenía suficiente dinero "con que reintegrar indios para la mita de Potosí", porque cada día con la ausencia de los indios le recaería más "gastos y pensiones".

En 1759, Bartolomé Asencio Antipati, indio principal del pueblo de Qaqayawiri, ante el Fiscal protector general, con motivo de haber ido de capitán enterador a la mita de la villa Imperial de Potosí en 1759, entre otros capitanes enteradores de su

48 AGI, Charcas 270.

49 BN (Madrid), Ms. 9963. Relación que hizo el virrey del Perú, Duque de la Palata, a su sucesor Conde de Moncloa.

50 ANB. Minas, T. 148, 1743. Presentación de don Mathías Chuquimamani, gobernador y cacique de Caquiaviri, provincia de Pacajes, contra los españoles que en sus haciendas hacen pasar indios sin pago de la tasa ni concurrencia de la mita.

provincia, por parecerle conveniente en la Real Audiencia, presentó un recurso de exclusión de la paga del tributo por el año 1760 a los indios cédulas que iban a la dicha villa como también a los capitanes enteradores por el afán y fatiga que emprendían sin que se precise por el corregidor. Pero tenía temor a que el corregidor se enterase de ese recurso y lo podía calificar de indio litigante. Frente a este problema, el Fiscal Protector General se dirigió a la autoridad superior de la Audiencia de Charcas diciendo:

“que don Bartolomé Ascensio Antipati, indio principal del pueblo de Caquiaviri provincia de Pacajes, le haze presente, que por haver seguido recurso en este Superior tribunal sobre que los indios de su provincia que acuden a la mita de Potosí, no huviesen de pagar sus reales tributos en el año que sirven, asegura temer, que otro corregidor de la expresada provincia le moleste, notandole de indio litigante, y por lo tanto pide se le despache por Vuestra Alteza inhibitoria para si, y sus dependientes: añadiendo que siendo indio noble, no se le obligue a los servicios personales, y mecánicos a que se suelen destinar a alguno otros indios en aquel pueblo, como todo consta del adjunto escrito”⁵¹.

Esto es una muestra de cómo los mitayos que cumplían su mit'a en el cerro de Potosí no podían liberarse del pago del tributo en su ayllu, ni los capitanes enteradores tenían el derecho de reclamar por sus mitayos.

2. 6. El tributo

El repartimiento de Qaqayawiri, según Gabriel de Rojas, en su primera instancia, fue encomendado por Vaca de Castro a Alejo Rodríguez con 1.000 indios tributarios. De los cuales 100 indios podían ir a las minas de plata en Potosí. Cada indio estaba obligado pagar su tasa de 8 pesos de oro mensualmente; valiendo el tributo de plata, anualmente, 9.600 pesos. Además de la plata, los indios estaban obligados pagar en especies, por ejemplo, 500 fanegas de maíz y trigo, cantidad puesta en las minas de Potosí, a razón de 8 pesos cada una, valía 4.000 pesos; 200

51 ANB, Minas, T. 127. 1760. Don Bartolomé Antipati, indio principal de Qaqayawiri, provincia de Pacajes, sobre que el corregidor de ésta se inhiba de conocer sus asuntos por haber el impetrante, como enterador de la mit'a de dicho, solicitado la exención de tributos en favor de los indios afectados a ese servicio, constando que en tales casos los corregidores procuran oprimir con represalias a los solicitantes.

costales de coca por cada mita que en total eran 600 costales de coca en cada año, los cuales puestas en las minas, a razón de 10 pesos cada una, valía 6.000 pesos. De modo que la tasa del repartimiento de Qaqayawiri, no teniendo mina, valía en total 19.600 pesos, y si tuviera mina podía ser elevado a 29.000 pesos anuales. También los indios podían dar alguna ropa y carne para la casa de su amo (o encomendero) (Loredo 1958: 179).

La cobranza de tributos a los indios del repartimiento de Qaqayawiri, anterior a la visita del virrey Toledo, podemos apreciar a través del remate de especies⁵¹, realizado el 28 de marzo de 1564, correspondiente a la navidad de 1563, de esta manera:

Se remataron en Lorenzo de Sandoval 39 piezas de ropa de cumbi y abasca a 4 pesos y dos tomines de buen oro pieza, valen 160 pesos y 6 tomines.

Se remataron en Pedro Serrano 45 cabezas de ganado ovino a 6 pesos y 2 tomines de buen oro, valen 281 pesos y 4 tomines.

Se remató la frazada en Pedro López a 4 pesos de buen oro.

La manta de caballo y mandil se remató en Juan Blanconegro en peso y medio, vale 1 peso y 4 tomines.

Y las dos liquillas que dan por el reportero y coxin se remataron en el padre Alonso Nanes en 2 pesos y medio, valen 4 pesos y 4 tomines.

Se remató una arroba y seis libras de cebo en Pedro Martín, carpintero, en peso y medio, vale 1 peso y 4 tomines.

Se remató en Juan Ximénes, 3 cargas de sal en cinco tomines, vale 1 peso y 6 tomines.

52 ALP, CR. 1568. Testimonio de la postrera cobranza que hicieron Mateo de Valor y Hernando de Haces del Repartimiento de Qaqayawiri para tomar la razón de la cuenta que se ha de hacer del dicho repartimiento.

Se remataron en Gerónimo Hidalgo 20 gallinas a 3 tomines que montan 7 pesos y 4 tomines, valen 7 pesos y 4 tomines.

En total alcanza a 463 pesos por ese remate de especies que corresponde al período de la encomienda.

Pero como hemos observado en anteriores oportunidades en cuanto a la tenencia de maíz, en este caso también es muy difícil admitir, al igual que Tiwanaku y Wiyacha, la exigencia del pago de tributo en maíz, por no existir tierras en Qaqayawiri para el sembrado de ese artículo porque “está en tierra seca y arenosa” (Mercado de Peñalosa 1965: 335). Lo cierto es que al igual que otros pueblos de la puna Qaqayawiri tenía acceso a las tierras de sembrado de maíz en los enclaves de Yungas o Larecacha.

Durante la visita general de Toledo, Qaqayawiri estaba encomendado a tres españoles. La mitad de la parcialidad de Anansaya tenía encomendada al capitán Juan Ramón por dos vidas con una renta de 8.000 pesos, título otorgado por Conde de Nieva, y la otra mitad de la dicha parcialidad a León de Ayance por dos vidas, título otorgado por el Licenciado Castro. La otra parcialidad, Urinsaya, tenía encomendada al capitán Francisco Rengito, por título del licenciado de la Gasca por dos vidas (Cook 1975: 46).

En la visita general de 1573 Qaqayawiri contaba con 1.513 indios tributarios activos, los cuales estaban distribuidos en sus dos parcialidades: Anansaya y Urinsaya. Así en la parcialidad de Anansaya, pertenecientes a Juan Ramón y León de Ayance, había 829 indios tributarios, de los cuales se nombró dos caciques y los demás restantes estaban obligados pagar la tasa anual de 4.445 pesos de plata ensayada (a razón de 5 pesos y 3 tomines cada indio). Además de esto, debían pagar en especies, las cuales eran:

507 pesos 4 tomines por 203 carneros en la tierra de dos años y medio para arriba (a 2 pesos y medio cada animal).

507 pesos 4 tomines por 203 piezas de ropa de abasca (a 2 pesos y medio cada pieza).

303 pesos pa 202 piezas de ropa, obligados a tejer con la lana proporcionada por el encomendero (a 1 peso y medio cada hechura).

La tasa de Anansaya en total alcanzaba a 5.763 pesos de plata ensayada. En la parcialidad de Urinsaya, perteneciente al capitán Francisco Rengito, había 684 indios, de los cuales se nombró dos caciques principales y los demás restantes debían pagar su tributo en cada año en la siguiente forma:

3.665 pesos y 6 tomines en plata ensayada (a 5 pesos y 3 tomines cada indio),

425 pesos por 170 carneros de la tierra (a 2 pesos y medio cada uno),

425 pesos por 170 piezas de ropa de abasca (a 2 pesos y medio cada pieza),

261 pesos por 174 piezas de ropa de abasca, obligados a tejer con la lana proporcionada por el encomendero (a 1 peso y medio la hechura).

La tasa de Urinsaya en total (plata y especies) ascendía a 4.776 pesos 6 tomines de plata ensayada.

De modo que la tasa de todo el repartimiento de Qaqayawiri estaba estimado en la suma de 10.539 pesos y 6 tomines de plata ensayada. Esta cantidad sin duda se debía al fruto de la cobranza de los cuatro caciques nombrados por orden del virrey Francisco de Toledo.

Las obligaciones de la encomienda en Qaqayawiri probablemente continuaban hasta mediados del siglo XVII. Sin duda esta situación debió afectar a los tributarios.

En ese sentido, en 1607, Diego de Mercado, encomendero de Qaqayawiri, encomendaba a Isidro Pisa Saavedra, a través de su poder, el cobro del tributo de 1.500 pesos corrientes correspondiente al tercio de navidad de 1607 porque los corregidores y caciques no estaban cobrando “las tasas de los encomenderos”⁵³.

53 ALP, RE. Lcg. 13, 1609. Diego de Mercado otorga su poder a Isidro de Pisa Saavedra para que cobre “las tasas de los encomenderos”.

Hacia 1634, el Marqués de Oropeza cesionario en causa propia de don Ñuflo de Romani Carrillo, vezino de la ciudad de Guamanga, encomendero del pueblo de Qaqayawiri, tenfa autos presentados para que Diego Bravo de Saravia, corregidor de la provincia de Pacajes, a través de la carta de justicia, requiriese a Juan de Barrientos que diese fianza lega y dentro de quince días se presente preso en el pueblo de Qaqayawiri para dar cuentas sobre la cobranza de tasas de los indios de los pueblos de Qaqayawiri, Larikaxa y Umasuyu, tasas pertenecientes a Ñuflo de Romani. En la ciudad de La Paz, en 22 de mayo de 1623, Diego de Lodeña, teniente de corregidor de la ciudad de La Paz, vió las dos requisitorias del corregidor de la provincia de Pacajes, presentadas por parte del señor Marqués de Oropeza cesionario en causa propia de don Ñuflo de Romani Carrillo, vecino de la ciudad de Guamanga y encomendero del pueblo de Qaqayawiri, para que Juan de Barrientos vaya a dar cuentas al dicho pueblo del tiempo que cobró los tributos de Ñuflo de Romani y la otra por querrela que dio Pedro de Romani por haber cobrado el referido Barrientos los tributos de los caciques⁵⁴. Desde luego fueron presentadas algunas cuentas sobre la renta de Ñuflo de Romani. Esta situación debió ser problemática para los tributarios de los ayllus de Qaqayawiri por estar muy cargado de pagar tributos tanto al encomendero como a la hacienda real.

Hasta 1620 la contribución de especies para su remate apenas alcanzaba a 27 piezas de ropa de tasa y 30 piezas de ropa de hechura⁵⁵. Desde luego esto representaba a una parte de la contribución susceptible de ser convertida en dinero. No menciona el documento sobre otros productos de la contribución. En 22 de diciembre de 1620, se hizo cargo al tesorero Diego López de Herrera de 629 pesos y 5 tomines de plata corriente entregados a la Real Caja por el remate de las tasas de ropa de 1615 en la persona de Rodrigo Cristóbal⁵⁶. Es decir 519 pesos y 5 tomines por 324 pesos y 6 tomines ensayados a razón de 60 por ciento que valieron las 77 piezas y ocho docavos de ropa de tasa que debió pagar Rodrigo Cristóbal al repartimiento de Qaqayawiri del tercio de navidad de 615 y los 110 pesos corrientes restantes que pertenecieron a esta cantidad por la puja de 1.100 pesos corrientes que hubo en toda la gruesa por un año de 1615.

54 ANB, EC. 1634, Nº 3. Don Ñuflo de Romani contra Juan de Barrientos sobre la renta del repartimiento de Qaqayawiri.

55 ALP, CR. 1619–1620. auto para la venta de las tasas de ropa, carneros, coca y pescado de los tercios de navidad de 1619 y San Juan de 1620.

56 ALP, CR. Libro 1620–1621.

Hacia 1642 el cobro de tributos se encontraba en su fase crítica y su cumplimiento era casi imposible sobre todo por la carestía de alimentos. En ese año en toda la provincia de Pacajes hubo “tan grande la carestía de comidas” llegando al “extremo de hambre casi rabiosa con que no ha quedado indio ninguna calidad en su comunidad, porque todos fueron a los valles en busca de alimentos”. Por este motivo la cobranza de tributos en el repartimiento de Qaqayawiri se encontraba retrasada, correspondiente a los tercios de navidad de 1641 y San Juan de 1642, puesto que los indios no volvían a tiempo a sus lugares de origen. Como consecuencia de esto, el cobrador de tributos no podía cumplir su misión, manifestando que “no ha sido posible cobrar un real de tasas que aún el tercio de navidad que está en sus principios”. Tampoco con algún apresto de diligencias y rigores se lograba su cumplimiento, sino, más bien ocasionaba la ruina de los tributarios con efecto “contra sus ganados y mujeres, esto más que todo por falta de varones”. Para evitar esta situación era mejor “disimular más este año la cobranza” puesto que con esta prevención o medida se pensaba no afectar “a su Majestad ni interesados daño notable y a los indios mucha comodidad en dejarlos juntar y que con las ventas de las comidas y ganado con que vuelven dispongan la paga de sus tasas a que se les llega la mita de Potosí”. De lo contrario los indios se quedaban destruidos al encontrarse “cada día más descaecidos”⁵⁷.

El cumplimiento del entero de tributos era una obligación que se respetaba en todo sentido de la palabra. Por eso los caciques difícilmente podían liberarse de los rezagos de tributos, y en última instancia, por no poder cumplir con sus obligaciones, tuvieron que ir a parar en la cárcel. En 1699 el cacique del pueblo de Qaqayawiri, Diego Yugra, era deudor de 864 pesos y 2 reales de tributo correspondiente al tercio de navidad de 1698. Además éste fue sindicado por otro rezago de “más de mil y doscientos pesos”. Como consecuencia de todo esto, fue encarcelado y amenazado con el embargo de sus bienes consistentes en unas casa que poseía en la ciudad de La Paz en los altos de San Francisco⁵⁸. Efectivamente el corregidor de la provincia de Pacajes, Joseph de Acuña, en

57 APL, CR, 1642. Qaqayawiri: Don Gerónimo Vazques de Herrera responde al entero que le pidió hiciese de los tercios de navidad de 1641 y San Juan de 1642.

58 ALP. EC? 1699, 2 fs. Fianza de don Marcelo de Millares en favor de Diego Yucra, cacique del pueblo de Qaqayawiri, parcialidad de los Lauras. Qaqayawiri, 15 de octubre de 1698.

1701, le quitó su cacicazgo y nombró a Fausto Chuqui Mamani, indio particular, además embargó sus bienes consistentes en 859 ovejas y otros animales⁵⁹.

De la parcialidad de Urinsaya *Chaku-Qullana* del pueblo de Qaqayawiri debieron cobrar en los cuatro tercios (navidad de 1699, San Juan y Navidad de 1700 y San Juan de 1701) que eran dos años por la tasa de plata y especies de 202 originarios (a 9 pesos, 5 reales y medio) y de 10 forasteros (a 5 pesos corrientes) que en total alcanzaba a “cuatro mil tres pesos y reales de dicho corriente a razón de dos mil seis pesos y siete reales por año”. Haciendo un nuevo cálculo resulta 4.114 pesos y 7 reales correspondiente a dos años. Se presupuestaba el salario de caciques en la suma de “215 pesos y 6 reales al salario de caciques en los dos años a razón de 107 pesos y 7 reales” por año⁶⁰.

Los caciques tuvieron muchas dificultades en el cobro de tributos. En el primer momento, los caciques gobernadores como tales se enfrentaron a los problemas creados por el sistema colonial. Después de las reformas borbónicas, el cacicazgo entró en crisis. La categoría de gobernadores fue quitada y por tanto sólo se reconocía el de cacique cobrador de tributos.

En 1786, el cacique Josef Antonio Morales estuvo a cargo de la recaudación de los reales tributos y demás ramos de la Real Hacienda en la capital de Qaqayawiri de la parcialidad de Anansaya [Mirakas-Laura]. Pero se encontraba separado de su cargo de cobrador. En consecuencia fue necesario nombrar a otra persona, en este caso a Manuel Cuba, vecino del referido pueblo, como cacique recaudador de tributos para que además del empleo, gobierne y mantenga a los indios de las parcialidades de Urinsaya y Anansaya en una total socialidad y obediencia, debiendo tener cuidado en el cobro de los reales tributos y demás privilegiados ramos correspondientes al fisco en su debido tiempo sin causar rezagos⁶¹.

59 ANB, EC. 1701, N° 4. Diego Yucra cacique gobernador de Qaqayawiri contra el corregidor y justicia mayor, José Acuña, sobre el despojo de su gobierno.

60 ALP, EC. 1704, f. 23. Cargo de la parcialidad de Urinsaya, Chacos y Collanas [Qullanas] del pueblo de Qaqayawiri.

61 ALP, EC. 1786. Nombramiento de cacique recaudador de tributos de las parcialidades de Urinsaya y Anansaya de Qaqayawiri, por el Dr. Joaquín de la Riva, Juez Subdelegado del Partido de Pacajes. Santiago de Qallapa, 9 de junio de 1786.

Diezmos y veintenás

Francisco Carvajal y Esteban Herrera (caciques cobradores de reales tributos del pueblo de Qaqayawiri) en la ciudad de La Paz, en primero de 1784, ambos de común acuerdo concertaron hacer una compañía para la cobranza de diezmos y veintenás del pueblo de Qaqayawiri para el año 1785. Consiguiendo el remate de diezmos a mejor postor se obligaban proceder la cobranza de los referidos diezmos y veintenás del referido pueblo hasta juntar el importe o cuota en que se les rematase al uno o del otro para enterarlo a quien o a quiénes les corresponda según la asignación de las rentas decimales. Y de aquello que resultase de sobrante, y utilidad de diezmos prometen partirse por iguales partes, sin diferencias, ni contradicción alguna como cosa que les corresponde por su trabajo personal: condonándose al mismo tiempo el uno al otro, y el otro al otro los diezmos de aquellos multiplicos de ganador que tuviesen en sus respectivas estancias correspondientes al año 1785. Para su mejor cumplimiento de esta contra y compañía se imponen ambos de una conformidad por pena convencional la multa de doscientos pesos aplicados por mitad a la Cámara de Su Majestad y parte obediente, en la que incurrirán cada y cuando intenten faltar o contravenir al contrato estipulado en esta escritura⁶².

En 1785, Francisco Carvajal dio una fianza a Esteban de Herrera en favor de la mesa capitular por los diezmos de Qalaqutu, de satisfacer la cantidad de 365 pesos. También hipotecó su hacienda Chixcha, situada en la jurisdicción de Qaqayawiri⁶³.

En 10 de febrero de 1798, Francisco Carvajal, habiéndose adjudicado los arrendamientos de los diezmos y veintenás del obispado de La Paz para 1798, hizo postura a los de la doctrina de Qaqinkura y Jesús de Machaca; de los que siendo admitido se le remataron como en mejor licitador en la cantidad los de la primera de 250 pesos y los de la segunda de 850 que ambas importan la cantidad 1.050 pesos obligándose satisfacer con la hipoteca de su estancia Antarana, situada en la

62 ALP, RE. 1784. Compañía: Don Francisco Carvajal con don Esteban Herrera.

63 ALP, RE. 1785, f. 6. Fianza: Don Francisco Carvajal a don Esteban de Herrera a favor de la mesa Capitular por los diezmos de Qalaqutu. La Paz, 19 de diciembre de 1785.

jurisdicción del pueblo de Qaqayawiri evaluada en 7.000 pesos con sola la pensión de 2.000 de principal que reconoce a favor del monasterio de las concebidas⁶⁴.

Francisco Carvajal, en 21 de octubre de 1798, nuevamente se adjudicó los arrendamientos de los diezmos del obispado de La Paz para el año 1798; hizo postura a los de la doctrina de Jesús de Machaqa, Qaqinkura, Qaqayawiri, Achuqalla y Qalaqutu. De los que fueron admitidos, se le remataron como en mejor licitador; los de la primera de 950 pesos, los de la segunda de 350, los de la tercera de 1400, los de la cuarta de 420, y los de la quinta de 350, cuyas cinco partidas alcanzaban a la de 3.470 pesos con la calidad de afianzarlos. Para su cumplimiento, se obligó su persona, bienes habidos y por haber y en especial su hacienda Antarana y unas casas situadas en el barrio de San Sebastián de la ciudad de La Paz que posefa con dominio de propiedad⁶⁵.

2.7. Las rebeliones indígenas

La rebelión indígena antes y durante 1781 tuvo impacto en la marca de Qaqayawiri, aunque no podemos atrever a señalar en qué medida. Pero nos preguntamos ¿por qué allí fue exhibida una parte de los miembros de Túpaq Katarf? Será por su importancia de cabecera de la provincia de los Pakaxa o porque era sede del corregimiento. Indudablemente muchos indígenas de esa marca al igual que de otras de Pakaxa han debido participar en los dos cercos de la ciudad de La Paz.

En contra de la rebelión indígena de 1781, participaron dos personajes de la época que tienen que ver con Qaqayawiri como cabecera de la provincia de Pacajes: uno fue el futuro escribano y revolucionario de La Paz, Juan Manuel de Cáceres y el otro fue el cacique de Copacabana [Kupakawana], Antonio Chuquimia, quien actuó en calidad de pacificador de los indios rebeldes. Juan Manuel, hijo de Manuel Ilario de Cáceres y de doña Lucía Salcedo, empezó a ser escribano de Chuquimia precisamente en Qaqayawiri. Su tío, que se llamaba Rafael de Cáceres, vecino del valle Magés y residente en el pueblo de *Ayaviri*, era su tutor y curador⁶⁶. Juan

64 AL, R. 1798, f. 77. Obligación: Don Francisco Carvajal a favor de la mesa Capitular por los diezmos de Qaqinkura y Jesús de Machaqa.

65 AL, R. 1798, f. 122. Don Francisco Carvajal a favor de la mesa Capitular por los diezmos de Jesús de Machaqa, Qaqinkura, Qaqayawiri, Achuqalla y Qalaqutu.

66 ALP, EC. 1795. Juan Manuel de Cáceres con Pedro Vicente de Valdivia sobre la deuda de 1200 y sus réditos de varios años.

Manuel residía en el pueblo de Qaqayawiri, especialmente antes de la rebelión indígena y después aparece como escribano en la ciudad de La Paz.

Sin duda varios indígenas de Qaqayawiri estuvieron presentes en la rebelión de Túpaq Katari, tanto en la ceja de El Alto como en otros lugares. Ellos posiblemente presenciaron en Peñas el descuartizamiento de Túpaq Katari porque fue un acontecimiento muy desastroso para los que han luchado en esa contienda. Luego los indígenas de Qaqayawiri también tuvieron que presenciar con suma tristeza la exhibición de la pierna derecha de Katari (María E. del Valle 1990: 322) en la plaza de ese pueblo como un escarmiento de los indios que se habían rebelado contra la dominación colonial.

En ese entendido, los caquiavireños que estuvieron en ese desenlace volvieron casi inmediatamente a sus ayllus sin poder explicarse de lo sucedido con la rebelión y con su líder Túpaq Katari.

Después de tres años de aquel suceso, es decir en 1784, Juan Suñagua, indio principal del pueblo de Qaqayawiri, recordaba que en el momento de la llegada de las tropas auxiliares comandadas por Reseguín al Santuario de las Peñas, se encontraba en ese lugar junto con su cacique Esteban de Herrera, donde recibió orden de éste para que volviera a Qaqayawiri conduciendo un burro hechor⁶⁷.

También se conoce que después de los cercos de la ciudad de La Paz, Manuel Antonio Chuquimia, gobernador del pueblo del Santuario de Nuestra Señora de Kupakawana, en calidad de Juez Pacificador y Comandante de las provincias de Paria, Carangas, Pacajes, Chucuito y Omasuyos, vino al pueblo de Qaqayawiri “a la pacificación de los indios sublevados [e] inquietados por Julián Apasa rebelde Tupa Catari”. En esta ocasión nombró a Diego Torres como alcalde encargado en la recaudación de tributos de la parcialidad de Anansaya y ayllu Laura Qullana del pueblo de Qaqayawiri⁶⁸.

Como consecuencia de ese acontecimiento, se interrumpió no sólo el funcionamiento de caciques, sino también el cobro de tributos. En ese sentido, las rebeliones

67 AL, EC. 1784. Juan Suñagua demandado por Francisca Salcedo por el extravío de un burro.

68 AHM-LP, R. 1786-1787, Leg. 1020. Documentos de los méritos y servicios de Diego Torres, indio originario del pueblo de Qaqayawiri.

indígenas de fines del siglo XVIII en la zona de Qaqayawiri tuvieron un fuerte impacto por estar cerca al teatro de la rebelión de Túpaq Katari.

Los efectos de la rebelión

En 1781, Manuel Antonio Chuquimia, indio noble y cacique del pueblo de Kupakawana, pacificador de indios que se habían rebelado, otorgó el presente pasaporte a los hermanos Condori manifestando:

“A los alcaldes y demás mandones del pueblo de Caquiaviri y los demás señores de los territorios por donde transitaré Joseph Condori tributario del pueblo de Caquiaviri del aillo Calla le daran libre pasaje pues [h]a demostrado su fidelidad con averse agregado a mi tropa luego que con ella llegue a dicho pueblo y [h]a benido en una de las compañías de los naturales a la pacificación de estos pueblos; en cuya virtud le amplio el perdón a nombre del Católico monarca (que Dios guie) y enseñar de el, le pase por ensima con la bandera real en la plaza de este pueblo de Santiago de Machaca en 11 de diciembre de 1781 años”.

Con este documento, Agustín Condori, indio principal y originario del pueblo de “Ajabire” (Qaqayawiri), en 1782, después de las pacificaciones de la rebelión, había pasado a la provincia de Cochabamba con su hermano José Condori al rescate de trigo puesto que desde sus tiempos años se habían entretenido en esta actividad. Confiado en la libertad del perdón e indulto general otorgado por la piedad del soberano a través de sus jefes militares se le dio al referido su hermano. Pero cuando se restituyeron a su casa trayendo bastantes cargas de trigo, ya sea a cambio de chalonas lanas y tejidos o a costa de su trabajo y diarios jomales, Don Francisco Carbajal cacique y Alcalde Mayor en forma prepotente asaltó a su referido hermano de “improbiso y sin más causa que la obstinación de su abaricia que después de quitarle cinco fanegas de trigo en diez costales nuevos de llama guascas y lazos sin cuenta ni razón ni conocimiento de causa lo mandó ahorcar en plaza pública” y a él le dejó libre⁶⁹.

69 AL, EC. 1786: Juicio seguido por Agustín Condori, indio principal del pueblo de “Ajabire” [Qaqayawiri] partido de Pacajes, contra el cacique Francisco Cavajal por haber éste dado muerte a José Condori, poco después de la sublevación indígena de 1781.

2.8. La iglesia

La evangelización cristiana de los indios de diferentes ayllus de Qaqayawiri debió ser muy importante para los misioneros europeos y para ello construyeron varios templos en el altiplano. Para los esposos Mesa–Gisbert (1978: 29), la Iglesia de Qaqayawiri fue construida por los franciscanos hacia 1560. Según los mismos autores, tal vez Juan Tinoco, a quien se contrató a fines del siglo XVI para que hiciera varias iglesias en la zona de los Pakaxas, fue el arquitecto de esa Iglesia. Aunque la portada es algo más tardía que la estructura, pero todavía corresponde plenamente al período renacentista.

Juan Choque Guamán, en su testamento de 1670, ordenó dar un camero de la tierra (llama) a cada una de las cuatro cofradías de la Iglesia de Qaqayawiri, perteneciente a Nuestra Señora de la Limpia Concepción de Candelaria y para la ayuda de dorar el retablo de aquella Iglesia mandó que se le den 25 pesos⁷⁰.

En 1735, Juana Picho, viuda de Agustín Fernández, cacique principal y gobernador del pueblo de Qaqayawiri, declaró en su testamento que su marido “dejó una manda de 400 pesos a la Iglesia” de su pueblo “para el dorado de su retablo los cuales se los entregue al cura de dicho pueblo el Licenciado Don Augustin de Barrueta”⁷¹.

De esta manera está demostrada la preocupación de los referidos caciques sobre el mantenimiento de las cofradías y el retablo de la Iglesia de Qaqayawiri. No tenemos más referencias sobre este tema.

70 ALP, EC. 1760. Petición y testamentaria por Diego de Luna, albacea de Juan Choque Guamán, cacique gobernador de la parcialidad de los Mirakas del Pueblo de Qaqayawiri.

71 AHII-LP, RE. 1734–1735. Leg. 1007. Testamento de doña Juana Picho. La Paz, 12 de noviembre de 1735.

III. EL PROCESO REPUBLICANO

3.1. Qaqayawiri frente al nuevo orden republicano

Con la constitución del Estado Republicano, por Decreto Supremo de 23 de enero de 1826 (Ramírez 1939: 25) fue creada la provincia de Pacajes “constituida por una sola sección con 12 cantones:

1 Corocoro,	7 Nazacara
2 <i>Caquiaviri</i> ,	8 Tohopoco
3 Caquingora,	9 Berenguela
4 Charaña,	10 Calacoto
5 Callapa,	11 Santiago de Machaca
6 Ulloma,	12 Achiri”

La marka Qaqayawiri, durante el inkario y la colonia se mantuvo como capital de provincia, ahora con los cambios republicanos fue relegado al segundo lugar y de esta manera perdió su jerarquía de ser *p'iqi* [cabeza]. Con la gente mestiza asentada desde la colonia se transformó en una población vecinal rodeada de forasteros indígenas. El asentamiento de los mestizos durante la colonia se debió casi exclusivamente a factores económicos y durante la república se consolidó constituyéndose en un gamonalismo regional, copando el factor económico y el control político. Es decir la población mestiza caquiavireña, al igual que en otras marcas de la provincia de Pacajes, tuvo importancia social y política por constituir una fuerza gamonal que seguía a los gobiernos de turno. Con la creación de la provincia Ingavi en homenaje a la batalla de Ingavi, Qaqayawiri, por ley de 2 de diciembre de 1882 conformó la segunda sección de la provincia Ingavi (Paredes 1955: 3). Es decir desde principio de la república, Qaqayawiri o Ajjawiri fue convertida en un cantón más de la provincia Pacajes y se quedó aislada como consecuencia del crecimiento del centro minero de Corocoro.

Desde luego el pueblo contaba con una cantidad regular de tributarios categorizados como forasteros. Esta población tributaria hasta fines del siglo XIX siempre estuvo en ascenso. Así los contribuyentes de ese pueblo en 1828 solo llegaba a 24, dentro de una década subió a 80 tributarios, en 1842 a 82, en 1852 a 92, en 1858 a 97, en 1862 a 101 y en 1867 a 99. En 1882 entre los forasteros en esa marka figuran 153

indígenas con tierras que vivían en el entorno del pueblo. Entonces el promedio de contribuyentes entre 1828 y 1882 se calcula en 91 tributarios.

Posteriormente, como consecuencia de la expansión de las haciendas, la región de Qaqayawiri fue el escenario de una serie de levantamientos indígenas excomunarios contra un grupo de hacendados que se había apoderado de los terrenos de los ayllus. El conflicto entre indígenas y patrones generó una serie de levantamientos reivindicativos sociales y políticos, especialmente con el movimiento cacical y luego generalizando la rebelión indígena con los colonos de las haciendas que duró hasta 1952. Algunos detalles de ello veremos más adelante.

3.2. Constatación de ayllus y haciendas

Felizmente contamos con la última revisita o padrón colonial de Pakaxa que corresponde al año 1817⁷². Este documento se encuentra en el Archivo de La Paz en buen estado de conservación. A la luz de esta revisita podemos establecer 13 ayllus y 11 haciendas que habían surgido durante la colonia.

A continuación, presentamos el cuadro de ayllus y haciendas que corresponde a 1817:

URINSAYA

Ayllu Chaco
“ Wanku
“ Irapi
“ Qullqi
“ Qalla
“ Qullana
“ Llimphi Qullana

ANANSAYA

Ayllu Laura Qullana
“ Khari
“ Tuli
“ Aypa
“ P'iqi Qullana
“ Mapa

Hada. Qarwamaya

“ Sunimuru
“ Pallquma y Antuma
“ Qhilla Qhilla

Hada. Hecra [Ijra]

“ Anta (Antakira)
“ Aknuqullu
“ Ch'iyaqata (y Kantuyu)

72 ALP, P-C. 1817. Testimonio de la revisita actuada en el Partido de Pacajes, provincia de La Paz, con arreglo de la instrucción metódica de la Real Caja.

- “ Wutixlaka “ Qumanchi
- “ Kankawana (Kankasilla S.Rosa)
- Quriri (en Sicastica)

Comparando los datos de este cuadro con los del padrón de 1828, en Urinsaya los ayllus eran los mismos y sin variante de nombres, pero en las haciendas hubo una pequeña variación, por ejemplo, Pallquma y Antuma ya están separadas, y Sunimuru no está registrada. En Anansaya los ayllus sin ninguna variación, pero se agrega Quriri que era una chacra de pan llevar durante la colonia y ahora fue considerada como comunidad indígena, ubicada en la provincia de Inquisivi. En las haciendas hubo variación por no estar registrada la hacienda **Cancahuana** [Kankawana] y mientras Qumanchi aparece solamente como Qumanchi Grande, esto supone la existencia de otra parte como Qumanchi Chico. De todas maneras, la cantidad de haciendas ascendía a siete en la parcialidad Anansaya y cinco en la otra parcialidad. Pero estaban concentradas en una zona importante ganadera con alguna posibilidad de producción de papa, quinua [jupha], qañawa y cebada.

Los indios de los ayllus estaban clasificados en dos categorías: *Originarios* que pagaban nueve pesos de tributo al año y *Agregados* que pagaban cinco pesos anualmente. Esta categorización se mantuvo por mucho tiempo. A los primeros se consideraba como oriundos de lugar con dominio sobre la tierra y a los segundos venidos de otras comarcas que disfrutaban de la mitad de las “jallpas” -parcelas- que correspondían a los originarios, cooperaban en las faenas agrícolas y participaban de una parte de las cosechas (Reyeros 1946: 52–53). El registro de la población en general se dividía en dos partes: 1) tributaria y 2) femenina. La población tributaria estaba constituida por los tributarios activos, próximos a tributar, reservados y niños. Y la población femenina estaba constituida por las casadas, viudas, solteras y niñas.

Los originarios eran registrados con tierras, por esa condición debían tributar con una suma mayor que los agregados. Mientras los agregados (durante la colonia conocidos como forasteros) eran registrados sin tierras y por esa razón tributaban con una suma menor (50%) que los originarios. Esto no quiere decir que los agregados no tuvieran acceso a la tierra, sino que tenían acceso a las tierras del cultivo, como hemos indicado más arriba.

Los indios de las haciendas también estaban dentro de la categoría de tributarios al igual que los agregados de la comunidad, pero con la diferencia de que ellos estaban sometidos a la explotación de sus patrones.

En este sentido, tanto los agregados de los ayllus como los yanaconas de las haciendas pagaban de tributo la suma de cinco pesos al año.

El registro de indígenas como agregados no tiene variación entre 1828 y 1867⁷³. No sabemos por qué razones los libros de padrones de Pacajes comprendidos entre 1869 y 1871 no consignan datos sobre Qaqayawiri. Por lo tanto es difícil conocer los cambios que habrían existido en ese lapso.

Con la reformas agrarias a partir de las leyes de exvinculación, el registro de la población indígena ha variado con la inclusión de la población urbana (mestiza y blanca). El registro de esta población se basó en ambos sexos: hombres y mujeres. En este caso, se hizo un registro en dos partes: 1) población urbana y 2) población rural, incluyendo las diferencias raciales (mestizas, indígenas y blancas) en el empadronamiento de Qaqayawiri, además del registro de la gente alfabetizada. El registro de la población femenina del pueblo en 1882 abarcaba tres Secciones: A, B y C, tomando en cuenta el número de familia, mestizas, indígenas, blancas, casadas, viudas, solteras (12 años adelante), niñas (de 7 a 14 años), si saben leer y escribir y el total de mujeres. Las secciones de la población urbana de Qaqayawiri estaban identificadas de esta manera: A) lugar del PUEBLO o Parte Urbana, B), Padrón de los vecinos del anexo Nasacara [Nasaq'ara], lugar del PUEBLO o parte urbana, y C) forasteros con tierras en el contorno del pueblo.

Para el registro de la población masculina, se procedía de la misma manera para la población femenina, tanto urbana como rural; sin embargo, para la gente indígena se consignaban los datos relacionados a la tributación: contribuyentes, próximos (de 16 hasta 21 años), reservados y niños (de 7 hasta 14 años).

La población urbana desde la colonia tenía establecidas sus costumbres, especialmente la celebración de una fiesta santoral en recordación a San Antonio de Abad. Según Reyeros (1946: 86), “desde la aparición de San Antonio de Abad en Qaqayawiri, los “paca-jaques” o “pacajes” celebran el 17 de enero a San Antonio de Abad, con abundantes libaciones y despilfarro del fruto de largos años

73 ALP, Nº 1-8, 1828-1867. Padrones de Qaqayawiri de la provincia de Pacajes.

de trabajo y de privaciones sin cuento... En tercer día de la fiesta, se verifica la corrida de toros, sin banderillas, ni estoques, se entiende, resabio de la colonia”.

A partir de 1882 y 1883 algunos ayllus aparecen divididos, por ejemplo, Wanku Abajo y Arriba, Laura Qullana Abajo y Arriba, Otros aparecen con nombres nuevos, por ejemplo, Mapa Salinas, Paaquta y Luis Amaya.

En relación a las fincas, a partir de 1883, aparecen nuevas haciendas, tales como: Chipana-Amaya, Chiacota o Chiacata [Chiyaquta o Ch'iyaqata], Ichacoma, Milluni, Jalluta-Amaya. Estas haciendas fueron, seguramente, una consecuencia de la aplicación de la revisita de ese año.

El efecto de las leyes de exvinculación, entre 1881 y 1920, ocasionó la enajenación de 14.200 hectáreas en manos privadas, ocupando el segundo lugar entre los cantones que tenían más tierras comunitarias de la provincia Pacajes (Rivera 1978b: 106).

3.3. La expansión de haciendas y la revolución federal

El origen de las haciendas en la región de Qaqayawiri sin duda fue una consecuencia de la composición y venta de tierras de la comunidad indígena durante la colonia. Las estancias o haciendas eran propiedades individuales; hasta 1817 estaban registradas 11 haciendas y 13 ayllus. Esto quiere decir, de todas maneras, la mayor parte de las tierras pertenecían a los comunarios (originarios y forasteros). La expansión de las haciendas en la región de Qaqayawiri empezó desde el gobierno de Melgarejo entre 1868 y 1869 con la tasación y el remate de las tierras de la comunidad indígena. La tasación de tierras afectaron a los siguientes ayllus: Cari [Khari], Laura Qullana, P'iqi Qullana, Mapa e Irapi⁷⁴. Posteriormente la operación de la revisita en 1883, como consecuencia de la aplicación de las leyes de exvinculación, provocó la resistencia y la sublevación indígena, como veremos más adelante.

Como antecedentes de las rebeliones indígenas del siglo XX, con proyecciones de un movimiento, tenemos a la revolución federal. La provincia Pacajes también ha sido el escenario de los enfrentamientos entre indígenas y una fracción del ejército

74 ALP, P-C. 1868-1869. Tasación y remate de tierras del ayllu en la región Qaqayawiri. En el Archivo de La Paz, se encuentran varios expedientes sobre ese proceso.

constitucional. En este caso, el paso del Escuadrón Sucre por el territorio de Qaqayawiri fue importante para provocar a la población indígena y vecinos de este pueblo, especialmente en el centro minero de **Corocoro**. La referida fracción militar, en enero de 1899, se movilizó desde Wiayacha hacia Corocoro, ya estando en **Coniri** [Qhuniri] (no muy lejos de Wiayacha) chocó con fuerzas indígenas y tuvo que repeler con una “matanza sin precedente” (Condarco Morales 1965: 215–216). En Corocoro fue rechazado por el vecindario y la indiada, hasta que los soldados de ese escuadrón tuvieron que huir hacia Ayoayo [Jayu Jayu]. En este enfrentamiento estuvieron los indígenas de Qaqayawiri y Llimphi encabezados por el vecino Laureano Linares y del indígena Dionisio Sontura, asaltaron las habitaciones y oficinas de la compañía minera en busca de sus jefes (Ibid. 217 y 234). En este sentido la participación de los caquiavireños fue importante en favor de la llamada revolución federal porque seguramente esperaban del nuevo gobierno ser favorecidos para defenderse de los usurpadores o compradores de sus tierras afectadas por la revisita.

Conflictos entre hacendados

Una de las haciendas más ricas en la jurisdicción de la marka Qaqayawiri era **Comanche** [Qumanchi], además de contar con buenos pastos para el ganado y materia prima para el estuco, era mentada por su cerro de cantera de mucho valor. Poco antes de la república todavía se mantenía como una sola propiedad. Pero hacia 1828 Qumanchi aparece dividido en Chico y Grande. Estaba rodeado de las comunidades de Tuli, Llimphi y Qalla y de haciendas como ser Qhilla Qhilla, Pallquma y Wutijlaka. Los patrones de la referida hacienda tuvieron conflictos no sólo con sus vecinos hacendados sino también con los comunarios, sin duda las disputas no cesaron en todo el lapso de la república hasta 1952.

En 1881, Melquiades Loaiza como apoderado de su tío, Dr. Modesto Loaiza, propietario de la finca Qumanchi Grande, presentó una querrela contra el colindante Dr. Juan Federico Suazo, propietario de la finca Qhilla Qhilla⁷⁵. La vecindad le ocasionaba disputas frecuentes, puesto que desde hace dos años el doctor Suazo por medio de sus colonos ejercía “todo género de hostilidades”, ya sea removiendo mojones como también avanzando por despojos. El relato de los acontecimientos se presenta de esta manera:

75 ALP, CSD-LP, 1881–1882. Modesto G. Loaiza contra los colonos de las fincas de Qhilla Qhilla, Pallquma y Senqata.

- “1º. En los días 20 y 27 de marzo (1881) que correspondían a día domingo, han perseguido a los colonos de Comanchi desde el pueblo de Caquiaviri hasta el centro de la finca, siendo los agresores de Quellaquella mayores en número y armados de palos y hondas. En el lugar de Anata-Chica maltrataron gravemente a Manuel Irpa y Anselmo Mamani.
- 2º. Al día siguiente lunes 28 al amanecer, los mismos indígenas de Quellaquella han asaltado las casas de Dionisio Mamani y Dámaso Irpa que viven en el punto de Guacallaya, perteneciente a la finca de Comanchi.
- 3º. Hasta el 31 del referido mes, los mismos indígenas auxiliados por los de Palcoma y Cencata propiedades también del Dr. Suazo en número demás de 300, continuaron con los robos, arreando llamas, de las que degollaron 11, perteneciente a Dámaso Irpa, Florencio y Dionisio Mamani rodearon la casa de hacienda, amenazando concluir a todos los colonos de Comanchi, ahuyentado de sus casas.
- 4º. El día 8 de abril corriente los repetidos indígenas invasores, auxiliados ya de otros han vuelto a invadir la finca, saqueando las casas de Melchor Rojas, Agustín Mamani, Dionisio Mamani y Valentín Quispe, robando además 16 capones pertenecientes a la finca. Las listas de las especies robadas, las adjunto.
- 5º. En todas estas invasiones a mano armada, han maltratado gravemente a los siguientes colonos de la finca de Comanchi: Carlos Alarcón que se halla a la muerte, Alejandro Irpa, Manuel Flores, Calixto Arcaya, Manuel Irpa y Anselmo Mamani. Las armas que han usado son tres rifles, palos y hondas, son cabecillas de estos atentados, principalmente el mayordomo Manuel Torres, el Ilacata Juan N. José Mamani Viluhuyo, Silverio y José Torres; siendo testigos presenciales de los atentados José Sirpa de Calla, Antonio Gómez, Asencio Apasa, Prudencio Tambo, Santiago Mamani, [corte].
- 6º. En todos esos días [removían] mojones de Vilahaque [corte] otros y los han puesto en los lugares que han querido, avanzando sobre Comanchi”.

Este tipo de enfrentamientos entre indígenas de haciendas también existían en otras propiedades. Muchas veces eran promovidos por los propios hacendados, ya sea por cuestiones políticas o por otras razones para hacer pelear a sus propios colonos o peones. En el caso de Qumanchi el conflicto radicaba en la pelea por el lindero con su vecino. Los colonos denunciados de Qhilla Qhilla habrían llegado a saber por casualidad que el propietario de Qumanchi Grande les había iniciado un juicio contra ellos y algunos individuos más. Dijeron que “hasta la fecha nada hay que sepamos judicialmente para hacer nuestra defensa, no se nos han tomado indagatorias ni se nos han dejado los medios que la ley concede a cualquiera para su defensa y el juicio se sigue inquisitorialmente bajo de sombra con toda la maldad que entraña Loaiza”.

Más tarde, Jorge Machicado aparece como propietario de la hacienda Qumanchi. En 1911, Jorge y su esposa Rosa habían comprado la finca de Qhilla Qhilla del señor Pedro Rivera por la suma de 45.000 bolivianos, reconociendo la deuda de Bs. 9.114 con 34 centavos con que había quedado gravada la propiedad a favor del crédito Hipotecario de Bolivia, debiendo corresponder a los compradores su pago. Entonces, el saldo de 35.885 bolivianos 66 centavos debieron pagar en el término de seis meses sin interés y que el vendedor comprometía entregar la finca con 3.750 cabezas de ganado, 22 cabezas de ganado vacuno, 17 cerdos quedando además comprendida en esta venta la cosecha del próximo año que la misma finca había quedado hipotecada al pago del saldo de 35.885 bolivianos con 66 centavos⁷⁶. Sin embargo, esta propiedad en 1919 sufrió un embargo por la deuda de Bs. 30.000 en favor de Gregorio B. Rojas. En cuanto al ganado, Néstor Viamont en 10 de mayo de 1921 había interpuesto la tercería de dominio excluyente manifestando ser propietario de todo el ganado existente en la propiedad embargada de Qhilla Qhilla⁷⁷.

Los conflictos entre Qumanchi y Qhilla Qhilla sobre linderos no cesaron hasta antes de 1952 y también con otras. Según la denuncia de Alfredo Castillo, propietario de las haciendas de Axnuqullu y Kankawana, en 1939 el mayordomo de la hacienda Qumanchi se acostumbraba “no respetar el derecho ajeno ni las leyes del país”, realizaba una serie de ataques a sus propiedades, reuniendo para ello “enorme

76 ALP, EP. 1915–1923, f. 125, 130 y 142. Expediente sobre las diligencias de pago de impuesto fiscal de la testamentaria de Manuel B. Málaga.

77 ALP. Libro copiadador, 1921, f. 245. Hacienda–Gobierno (Septiembre 1920 a Septiembre 1921).

cantidad de indígenas de la hacienda y de todas las estancias vecinas en un número de más de dos mil indígenas que en son guerrero han invadido y atacado” su propiedad tratando de provocar combates y hechos de sangre, destruyendo “las divisorias, señales o mojones de los términos de las heredades y provocando una situación de hecho con el propósito ostensible se entregarse al saco y apoderar de terrenos, chacarismo y bienes ajenos”⁷⁸.

Por su parte, Zenón Echeverría, propietario de la hacienda Qhilla Qhilla, colindante con Qumanchi Chico y Grande de los herederos Machicado, manifestó que “el administrador de dicha finca Desiderio Paredes se ha dedicado desde hace tiempo a notificar mi propiedad, ya asaltando animales, ya hostilizando a mis indios, amenazando que quitará los terrenos de Kellaquella cobrando inclusive por el ingreso a la estación de Comanche, que es ingreso público, y que corresponde a la Empresa Ferrocarrilera Charaña La Paz”⁷⁹. El conflicto por el lindero no sólo fue entre ambas haciendas, sino también con la comunidad Qullana de la provincia de Sicasica (hoy Aroma) que generó una serie de enfrentamientos entre colonos y comunarios.

Industrias de la hacienda

Los colonos de la hacienda Qumanchi no sólo estaban obligados a las faenas agropecuarias, sino también a los trabajos de estuquería. Así Francisco Imaña, indígena de la estancia de Lluqulluqu, en 1916 se quejó que su patrón Jorge Machicado por intermedio de su administrador le obligó a que contribuya en su mina de estuco en calidad de barretero sin que le haya abonado un solo centavo⁸⁰. Efectivamente, Jorge Machicado en 1919 tenía una estuquería en su citada hacienda. Era deudor de impuestos por los meses de enero, febrero, marzo y abril sobre 100.000 kilos de estuco al Tesoro Departamental de La Paz⁸¹.

78 ALP, EP. 1939, ff. 1-6. Memorial de Alfredo Castillo, presentado al Prefecto del Departamento de La Paz contra el mayordomo de Qumanchi.

79 ALP, EP. 1939. Memorial de Zenón Echeverría, pidiendo al Prefecto de La Paz el “Amparo administrativo y notificación telegráfica”.

80 ALP, EP. 1916, 2 fs. Francisco Imaña contra Jorge Machicado, pide “amparo de garantías constitucionales para su persona”. La Paz, 17 de octubre de 1916.

81 ALP, EP. 1911. Anexo: Boletín Departamental, La Paz, 1º de noviembre de 1919, Nº 97, f. 16.

3.4. Los hacendados y los excomunarios

Resistencia de los excomunarios a sus patrones

Es interesante conocer el resultado de la aplicación de las leyes de exvinculación dictadas en el siglo pasado a través de la revisita de tierras en la región de Qaqayawiri. Esta situación creó una serie de resistencias violentas de los excomunarios a las exigencias y abusos de sus patrones que trataban de imponer su autoridad patronal a toda costa. Los colonos tenían apoyo de los comunarios, considerados como auxiliares de lucha. En este contexto veamos algunas incidencias del enfrentamiento entre los comunarios sometidos a una serie de abusos o maltratos de sus nuevos patrones y éstos tratando de someterlos a cualquier costa e incluso sindicándoles de sublevados.

Entre abril y mayo de 1915, los enfrentamientos de indígenas entre colonos de Oviedo y los comunarios de Sirpa estuvieron acompañados de tala o robo de sembradíos, pues los hacendados empujaban a sus colonos a repeler a los atacantes a sus propiedades y mientras los otros eran instigados por alguna autoridad local. De modo que los comunarios de Sirpa del cantón Caquingora [Qaqinkura] habrían sido ordenados por su corregidor para levantarse contra Nicanor U. Oviedo, propietario de la hacienda Milluni ubicada en la jurisdicción del cantón Caquiaviri⁸². Los enfrentamientos desde fines de abril entre los colonos de las fincas Milluni y Wanku del señor Oviedo y los comunarios de Qaqinkura fueron considerados como “horrorosos acontecimientos”. Luego se dió comienzo a otra lucha entre los indios de “Aya–yauruta” del Dr. Elías Sagárnaga y algunos indígenas de la misma estancia que se hallaban bajo la dependencia de José S. Monje (subprefecto). La lucha había comenzado desde el 11 de mayo y seguía “con todo ardor”; los indios del señor Sagárnaga habían conseguido el apoyo de la indiada de “Laura–tomata”, propiedad de Jorge Machicado, “con cuya ayuda han cometido robos de ganado, incendio de casas y otras atrocidades”. Por otro lado, desde 12 de mayo, se inició un furioso combate entre los colonos de Bejamín Z. Crespo y los iguales de Pamela v. de Zapata, lucha en la que “han tomado parte los famosos bandoleros del cantón Jesús de Machaca”⁸³.

82 APL, P-C. Informe de Eduardo Lima L., Intendente de la Policía de Seguridad. Corocoro, 11 de abril de 1915.

83 ALP, P-C. 1915. Oficio de Juan Zavaleta, corregidor del cantón Caquiaviri, 13 de mayo de 1915.

Pamela v. de Zapata y los excomunarios

Entre diciembre de 1914 y enero de 1915, Benjamín Z. Crespo, por haber celebrado un contrato de compra de cinco sayañas de originario y veinte de agregado, situadas en la comunidad Mapa Salinas, suscitó una resistencia de los supuestos vendedores⁸⁴. Los indígenas de la porción de la comunidad Qullana, parcialidad Aransaya del pueblo de Qaqayawiri y de la porción denominada **Huisa-Amaya** [Wisa Amaya] perteneciente a Pamela Saavedra vda. de Zapata, manifestaron “que el señor Benjamín Z. Crespo se ha apoderado de nuestras sayañas de una manera ilegal dando a algunos de nuestros copropietarios insignificantes sumas y a otros ni esto, esclavizándolos a los legítimos herederos de los dueños finados o a los dueños vivos solamente por la fuerza”. Por lo tanto, debiendo ordenarse por la Prefectura el “amparo a la raza indígena conforme a las leyes expresas preexistentes, la presentación de los títulos y documentos que acreditan los supuestos derechos que pretende” Crespo.

El indígena Marcelo Cusi, en representación de sus copropietarios de la porción Wisa Amaya, ratificó los hechos denunciados por los tres indígenas de **Hacocata** [Jaquqata] contra Pamela S. v. de Zapata, “pidiendo se la notifique a fin de que en lo sucesivo no moleste en ninguna forma a los indígenas de dicha porción” y solicitó que exhiba los títulos y documentos de adquisición⁸⁵. Poco después, en el mismo año, Marcelino Cusi, José Fernández y Protacio Mamani, indígenas de la comunidad P’iqi Qullana, contra su patrona Pamela v. de Zapata, manifestaron que pese “la carta Constitucional del Estado concede garantías a la seguridad personal de sus bienes y sus propiedades”, por ser en condición de indígenas han sido objeto del “atentado más grave” porque Luis Zapata se ha prestado de órdenes de su mamá, la señora Pamela, para que los castigue y los azote “con toda crueldad cada vez que le viene en gana” hasta aburrirlos y no servirles a la mencionada Sra. Pamela. Recuperando la memoria histórica, dijeron “somos dueños y propietarios legítimos desde nuestros abuelos y por la comisión y composición del virrey Francisco de Toledo y queremos gozar de la libertad y garantías”⁸⁶.

84 ALP, EP. 1916. Benjamín Z. Crespo contra los indígenas vendedores de sus terrenos que se han sublevado. La Paz, 22 de mayo de 1916.

85 ALP, EP. 1916. Los indígenas de la comunidad Qullana, parcialidad Aransaya del pueblo de Qaqayawiri, con Benjamín Z. Crespo sobre la apropiación ilegal de los terrenos de su comunidad. La Paz, 27 de julio de 1916.

86 ALP, EP. 1916. Los indígenas de la comunidad P’iqi Qullana solicitan al Prefecto “garantía de la seguridad personal de sus bienes y sus propiedades” como consecuencia de maltratos por parte de Pamela v. de Zapata. La Paz, 29 de julio de 1916.

Luis de Zapata, hijo de Pamela v. de Zapata, respondió a los indígenas demandantes, manifestando “que desgraciadamente la raza indígena es la más cómoda víctima del tinterillaje”. Este fenómeno para él se presentaba especialmente en la región de Qaqaywiri predominando con carácter alarmante hasta el extremo de que la mayor parte de la indiana se encontraba convulsionada resistiendo servir “como de costumbre en las propiedades legalmente establecidas”. Más adelante, en forma descarada, agrega afirmando que “las propiedades que poseemos” en esa región “con títulos legítimos desde tiempo inmemorial se encuentran bajo mi administración directa”. Minimizando el maltrato indígena, adoptando su carácter paternalista por convenir a sus intereses manifestó “por carácter hereditario trato a todos mis colonos con la mayor benevolencia posible cuidando de ellos como un buen padre de familia”. Por eso no le dejó de extrañar la acusación de los tres indígenas demandantes contra su patrona porque esto era el fruto del tinterillaje. Como para rematar su sentencia contra sus demandantes, dijo “por otra parte debo hacer constar ante esta Prefectura, que los indígenas José Fernández y Marcelo Cusi están perseguidos por la justicia como criminales, el primero como incendiario y el segundo como revoltoso y azuzador de la raza indígena, razón por la que he ordenado que desocupen mis propiedades, tal vez esta determinación ha influido también en éstos para presentar la solicitud calumniosa a que me refiero”⁸⁷.

Pero los indígenas de la comunidad P’iqi Qullana no se dejaron atemorizar y respondieron con valentía que su señor patrón Luis Zapata los hostilizaba y maltrataba. Por no tener ninguna garantía personal ni menos sus bienes y propiedades recurrieron ante esa alta autoridad Prefectural para que se les atiende en justicia y se les restituya sus terrenos usurpados por el referido Zapata. No eran cinco sino ocho los reclamantes de la estancia Sura-amaya: siendo herederos legítimos de sus padres. Por consiguiente piden justicia contra su patrón, señor Zapata, para que no vuelva a cometer abusos y ultrajes que sufran continuamente⁸⁸.

Luego Pamela S. v. de Zapata salió a despejar sobre la tenencia de los terrenos usurpados a través de la revisita y al mismo tiempo denunciaba que desde mayo de

87 ALP, EP. 1916, f. 3. Respuesta de Luis de Zapata a los comunarios demandantes de P’iqi Qullana. La Paz, 4 de agosto de 1916.

88 ALP, EP. 1916. Los comunarios Saturnino Fabiani, Manuel Fernández, Valentín Fabiani y otros de la comunidad P’iqi Qullana piden al Prefecto se le notifique a Luis Zapata para que no vuelva a cometer abusos y ultrajes. La Paz, 8 de agosto de 1916.

1916 los comunarios de las parcialidades de Qullana, Aypa, Wanku, Irapi, Jalantani, Wisa Amaya, Laura, Tuli y Contorno, se han sublevado contra los propietarios, amenazando la seguridad personal de los poseedores. Su “propiedad constituida desde la revisita” fue “adquirida con arreglo a las disposiciones legales del caso, denominada Wisa Amaya. Acusó a los alcaldes parroquiales de provocar la sublevación indígena en Qaqayawiri y por esta situación su propiedad estaba amenazada de desaparecer merced a la acción de desconocimiento de sus derechos. Trató de responsabilizar de los hechos que estaban sucediendo al Juez Rectificador del Catastro de “consentir a los excomunarios que merced a su actuación podían sin compensación de ningún género restablecer su situación de antiguos propietarios, no obstante de que habían transferido sus derechos con arreglo a ley”. Este hecho fue considerada como anormal que no podía subsistir. En efecto los intereses de los otros propietarios se hallaban igualmente amenazados. De modo que el Prefecto previo el informe del señor subprefecto de la provincia Pacajes debía “dictar las medidas amparatorias del caso, comunicando el hecho al señor Ministro de Gobierno para que en caso ordene el apoyo de la fuerza pública para garantizar las propiedades y personas de los dueños de las excomunidades”⁸⁹.

Confrontaciones y debates

En la ciudad de La Paz, el día 14 de agosto de 1916, bajo la presidencia del Prefecto y en presencia del señor Fiscal del Distrito, H. Diputado por Pacajes y los hacendados afectados se llevó a cabo la audiencia con la asistencia de un gran número de indígenas de diferentes comunidades de la región de Qaqayawiri. En ese acto los hacendados, el abogado de indígenas y las autoridades expresaron sus puntos de vista sobre la resistencia y rebelión indígena en esa región⁹⁰. El diputado por Pacajes, en defensa de los hacendados, pidió al Prefecto el amparo para todos los propietarios en contra la insurrección indígena de las diversas comunidades y fincas de ella. Hizo notar que bajo el pretexto de haberse arrebatado sus terrenos “sin contrato alguno y con la falsa idea de ser posible la reivindicación de sus sayañas, niegan obediencia a los propietarios y cometen tropelías de toda especie; tal estado de cosas no puede mantenerse por más tiempo, por constituir un grave peligro, no solo para la provincia de Pacajes, sino también para el departamento, y

89 ALP, EP. 1916. Pamela S. v. de Zapata solicita al Prefecto medidas de amparo y contra la sublevación de indígenas. La Paz, 8 de agosto de 1916.

90 ALP, EP. 1916. Acta de la audiencia sobre el levantamiento indígena de diversas comunidades y fincas del cantón Caquiaviri. La Paz, 14 de agosto de 1916.

aun para toda la república”. Contrariamente para el abogado de los indígenas, éstos no eran ni podían ser sublevados porque se presentaron ante “las autoridades constituidas pidiendo amparo contra los vejámenes y exacciones” de que fueron objeto “por parte de muchos de los propietarios” que se habían apoderado de algunas sayañas o terrenos ajenos “sometiendo a los desgraciados indígenas mediante la imposición del más fuerte”. En este sentido, los indígenas de Laura, Antarani y Tuli no vendieron sus terrenos y estaban en su legítimo derecho de pedir se les ampare. Pero también era cierto “cuando el indio reclama sus derechos, se le ultraja y amenaza; y cuando resiste a los ultrajes se le acusa como a criminal” porque este era el camino que seguían los más fuertes, porque sabían y estaban “convencidos que el indio siempre llevará la peor parte”. De todas maneras, las intervenciones de los demás estaban cargados de acusaciones contra la resistencia indígena y exigían el amparo de sus propiedades incluso imponiendo la fuerza.

En la provincia de Pacajes, según el subprefecto de ella, desde el mes de noviembre de 1916, se habían sublevado los indígenas colonos de las siguientes fincas: Laura y Tuli, perteneciente a don Jorge Machicado; Chacanaque [Chakanaki?], Suramaya y Wisa Amaya de la señora Pamela v. de Zapata, Wanku de Nicanor U. Oviedo, Aipa-Paruhuyo de Mercedes de Crespo y otras pequeñas propiedades como la de Corina de Carrasco⁹¹.

Los colonos sublevados lanzados a las 24 horas volvían a sus hogares desalojados “con mayores bríos y saña. También han sido incendiadas las casas de los pocos colonos que se mantenían sometidos al patrón. Resulta que en esos momentos toda la indiada, especialmente los colonos sublevados, no reconocían “autoridad de ninguna clase” ni para ellos existía “el imperio de la ley”. Dominaba entre ellos “su estado subversivo y el imperio de la fuerza bruta”, con la que hacían resistencia a toda disposición de la autoridad. En vista de esta situación los dueños de las propiedades señaladas no podían disponer de ningún elemento para someter a sus peones rebeldes.

De modo que, para el subprefecto de Pacajes, no había freno para los colonos sublevados y en general para la indiada, que mantenían “el propósito de reivindicar sus terrenos enajenados con el imperio de la fuerza”. El movimiento reivindicativo indígena con los abogados que patrocinaban “con exacción y falsía”, los indios y

91 ALP, P-C. 1917. Informe del subprefecto de la provincia de Pacajes sobre la sublevación de indígenas colonos. Corocoro, 15 de diciembre de 1917.

algunos vecinos que se titulaban apoderados verdaderos mentores de la sublevación e insubordinación de los indios ajenos de explotación. Luego los curas, así el de Qaqayawiri, don Casimiro Crespo, que desde el pulpito vociferaba, que defenderá a los indios sublevados, poniéndose contra los patrones.

Lanzamiento de excomunarios

En 1918, Pamela v. de Zapata, propietaria de las fincas Chakanaki, Anta y adyacentes, decidió lanzar o expulsar a sus colonos (peones) con la ayuda de la guarnición de Charaña. Como no fueron suficientes las órdenes judiciales para lanzar a los colonos rebeldes de sus propiedades tuvo que valerse de la guarnición de Charaña. Pero con esto la situación empeoró porque no bastó la presencia de esa fuerza armada para evitar incluso el incendio de la casa de hacienda, puesto que los colonos no vacilaron en recurrir “a vfas de hecho” incluso imposibilitando “una explotación agrfcola regular de las fincas”. Cuando se llevaba a cabo una orden judicial, los colonos se sublevaron poniendo “en peligro la vida de los mayordomos” que exigían garantías al igual que los vecinos. Pero garantías eran imposibles de dar por la alteración del orden público que para todos constituía una amenaza.

Una vez que hubieron quemado la casa de hacienda de Chakanaki, de valor considerable, los indfgenas se dispusieron a atacar Anta y adyacentes “en verdadero bandalaje” que no pudo ser contenido de otro modo que por el empleo de la fuerza armada. La guarnición de Charaña compuesta de “puramente infantes sin dirección militar” resultó ser “insuficiente como lo prueba de manera elocuente el incendio realizado ante su vista como una especie de reto, por número considerable de colonos sublevados”. Sin embargo se proponía capturar a los colonos rebeldes considerados como delinquentes con el envfo de “fuerza montada” capaz de apaciguar la región amenazada⁹².

Por su parte el Jefe e Intendente de la Guarnición de Charaña presentó su informe al Prefecto sobre la participación de la fuerza regular en contra de los colonos de la señora Pamela v. de Zapata. A continuación presentamos partes salientes de este informe.

92 ALP, EP. 1918, 7 fs. Expediente de Pamela v. de Zapata sobre el lanzamiento de sus colonos, incluye el interesante informe del Jefe e Intendente que comandó la Guarnición de Charaña.

La Guarnición de Charaña se constituyó en el cantón Caquiaviri desde el 27 de febrero y permaneciendo hasta el 3 de marzo de 1918. El jefe de esa fuerza armada relata su participación de esta manera:

“El día lunes 25 de febrero, en consorcio del parroquial 3º de Caquiaviri, don Luis Aliaga, me constituí en la finca Chucanaque, propia de la señora Pamela v. de Zapata y en ella el juez indicado procedió a la ejecución de la orden judicial de lanzamiento a ocho colonos sublevados de ellos ninguna se presentó ni personero alguno.

Eran más o menos doce del día, cuando se había ejecutado el lanzamiento en unos cuatro domicilios, que dicho sea de paso, se encontraban vacíos, se retiró la comitiva a otro domicilio un poco más distante de la casa de hacienda y mientras se caminaba con espaldas a ella, se notó humo y hecho el siguiente reconocimiento, se comprobó que la sitada casa de hacienda estaba consumiéndose con el fuego; que ha debido comunicarse en todas direcciones. El auxilio que se prestó para contener fue imposible, quedando en breve tiempo todo en cenizas”.

No se pudo encontrar a ninguno de los autores del incendio porque ellos indudablemente se encontraban con los mismos colonos en el cerro inmediato en grupos de cuatro o más individuos presenciando los movimientos de la tropa armada y la comitiva del Parroquial. Inmediatamente se procedió a las primeras diligencias del sumario, pero no fue posible buscar a los autores puesto que había numerosa indiana apostada en ese cerro. Se notaba que los indios en toda la región de Qaqayawiri estaban conflagrados y decididos a “resistir a las órdenes de la autoridad y hacer fuerza contra ella y cualquier otro elemento que se pusiera en persecución de colonos”. El relato continúa de esta manera:

“En la noche siguiente, el personal judicial y la guarnición se retiraron a la finca Anta, para pasar la noche y en ella hubieron conatos de ataque, tanto que se impuso la vigilancia durante la noche.

Este caso y el principal crimen del incendio ha sembrado entre los colonos de la finca Anta de la señora Pamela v. de Zapata, un terror pánico y mayormente en los que administran la propiedad, refiriendo

casos criminosos ejecutados en contra de ellos sensiblemente he dejado el compromiso de impetrarla para ellos de esa Superioridad.

En efecto, la situación de los propietarios de las fincas ubicadas en la comprehensión de Caquiaviri, de los administradores y de los atentados, puesto que el elemento sublevado no reconoce ley ni autoritario de ninguna clase: prime solamente la fuerza bruta y el espíritu subversivo como único gobierno, obedeciendo a sugerencias de personas más o menos expertas que les imbuyen esas ideas atrabiliarias. Caquiaviri es al presente un centro salvaje, donde la acción del Gobierno Nacional no se ha dejado sentir en ninguna forma; he aquí porque, al amparo de la impunidad, reina solamente el crimen y el derecho de fuertes incontrolados”.

El levantamiento de los excomunarios por no ser lanzados de sus tierras estaba convirtiéndose en una lucha persistente e incontenible. Esta situación fue comprobada de esta manera:

“Seguidamente fue preciso pasar a la finca Guanco, propia del señor Nicanor U. Oviedo, con motivo de igual diligencia de lanzamiento. Habiéndose dado comienzo a ella, hubo que lamentar agravaciones concretas de los indios -no eran solamente los indios sublevados de Guanco, fueron de otros centros en número de doscientos, que encerraron a la Guarnición de mi mando y al personal judicial en un círculo, dentro del cual, se les hostigó con el asecho constante, acompañado del sarcasmo y la burla a todos los presentes como también de las amenazas que fueron contenidas con una o más descargas de la tropa, al aire, porque hubo momento, que el Parroquial ejecutor del lanzamiento, tentó reducir a los asaltantes al orden con palabras persuasivas y aun solevantes- pero la respuesta fue dada con una lluvia de piedras que descargaron contra él.

Esa situación peligrosa hizo suspender la diligencia de lanzamiento comenzada, para evitar mayor peligro y el hecho posible de tener que ejercitar una defensa propia, que hubiera dado por resultado desgracias personales que mi prudencia y consejos han cortado”.

El fracaso del lanzamiento de los colonos de Pamela v. de Zapata y de Nicanor U. Oviedo, pese contar con una fuerza militar, seguramente tuvo un sabor amargo de desesperación, porque ellos usurparon las tierras que no les pertenecían y provocaron la resistencia de los indígenas excomunarios a cualquier medida judicial y policial o militar. El mismo Intendente percibía esa situación de esta manera:

“Declaro desde luego, que la propiedad para los dueños de terrenos de excomunidad está perdida, porque no hay garantías para ello y la vida misma la tienen en peligro al frente de elementos conuinados. He aquí un exponente de ello mientras afrontabase en Guanco la situación difícil con la prudencia; los indios atacantes habían destacado sobre el pueblo de Caquiaviri, una fracción de los suyos para incendiar la casa perteneciente a don Nicanor U. Oviedo como efecto lo hicieron el crimen en su ejecución comenzó en pleno día, y merced al vecindario que se había congregado para salvar la casa abrazada por el fuego y consiguientemente el resto de la población, que hubiera sido víctima de las llamas se cortó el fuego”.

Luego de esos sucesos, los interesados exigían la aplicación del inciso 2º del artículo 29 de la ley de Organización Política y la dictación de medidas exigidas dada la gravedad de los hechos denunciados por Pamela v. de Zapata para garantizar y proteger la persona de ésta y sus propiedades situadas en la provincia Pacajes, contra los ataques de hecho, incendios y sublevación en la región de Qaqayawiri, efectuados el 25 de febrero de 1918 por sus colonos.

Machicado y los excomunarios

Jorge Machicado, propietario de la famosa hacienda de Qumanchi, aparece en 1916 como propietario de las excomunidades de Laura y Tuli, situadas en la misma jurisdicción de Qaqayawiri, que había comprado a sus antiguos dueños Ramón Castillo Vega y Claudio Quintán Barrios. Quiere decir que estos señores habían adquirido los terrenos de esas comunidades valiéndose de la revisita de 1883. Machicado sostuvo que “los peones de ambas propiedades” se negaban a prestarle “servicios de ningún género” y han tomado una actitud subversiva, “instigados probablemente por algunos que quieren explotarlos”. Resulta que a cualquier intimación que él les hacía directamente, “para reducirlos a la obediencia, han

resuelto resistirse por la fuerza”. Esto constituya “un verdadero alzamiento”, cuyas consecuencias podían “ser graves” para su propiedad y peligrosa aún para la misma “vida del propietario y empleados”⁹³.

Según el corregidor del cantón Caquiaviri en las propiedades del señor Jorge Machicado, Tuli y Laura, “toda la indiada” estaba “en reuniones o grupos distribuidos en todas las cerranías”. Algunos indios que se encontraban fuera de las reuniones se incorporaban a los demás y de esta manera las labores en esas haciendas no estaban normales. Finalmente se percibía que la situación era grave y para conjurar “por todos los medios posibles” la intervención de corregidores no era tan eficaces sino contaba “con una fuerza suficiente para conminarlos a los insubordinados o sublevados indios”⁹⁴.

Más bien los indígenas de la excomunidad Laura, continuamente eran atacados y molestados por los colonos de la finca Qumanchi de propiedad del señor Jorge Machicado. Como los colonos de dicha finca formaban un número mayor que todos los colindantes, no perdían la ocasión en formar sublevaciones, tumultos y ataques a sus propiedades y después de causarles daño en sus personas cometían también robos y saqueos. A mediados de septiembre de 1916 los referidos colonos de Qumanchi atacaron a los de Laura armados de rifles, palos, piedras, “habiendo tomado la sublevación de ellos con hecho muy alarmante, comprometiendo la estabilidad y tranquilidad de toda esa región”. Por otra parte, como los de Laura precisamente tenían que transitar por Qumanchi se veían “que no existen garantías” para sus personas y el mismo patrón no trataba de evitar esos abusos continuos que se cometían. Además, según los indígenas de Laura, todos los indígenas de Qumanchi se encontraban armados con rifles, revólveres y otras armas de que disponían para atacar a los vecinos⁹⁵.

Francisco Imaña, indígena de la estancia Llocolloco [Lluqulluqu] (Laura Qullana), uno de los destacados luchadores contra los patrones de la época y conocedores de las leyes del país, manifestaba que “hace el espacio de cuatro años” su patrón don

93 ALP, EP. 1916. Expediente: Jorge Machicado sobre que los peones de las excomunidades Laura y Tuli nieguen prestar sus servicios personales.

94 Ibid. El referido expediente consta de 4 fojas, su fecha tope: 9 a 19 de junio de 1916.

95 ALP, EP. 1916, 2 fs. Manuel Apasa, Francisco Imaña, Justo Apasa, Manuel Ticona y Mariano Tarqui de la excomunidad Laura piden al Prefecto se les otorgue garantías.

Jorge Machicado por intermedio de su administrador Enrique Tapia continuamente hacía “cometer abusos de todo género sin limitación alguna, que aminore o cese en sus hostilidades, a título de ser el más fuerte, en la persona de los colonos, abusando con exceso de autoridad en contra de los intereses privados, que se hallan amparados y garantizados por la carta magna o sea la Constitución Política del Estado, cuando se ha sufrido lesión irreparable”. En este sentido, en contra de la Constitución, su patrón violaba “el derecho a la integridad personal”. Añade afirmando “mi patrón don Jorge Machicado, en posesión actual de la estancia Lluqulluqu, como lo tengo enunciado, por intermedio de su administrador convertido en verdugo, ha ejercitado y sigue ejercitando acciones de la obra contra el derecho personal, hasta deprimirlo villanamente, pues todas son amenazas y rigores estimulantes para obligar forzosamente a cumplir tareas, sin renumeración positiva de ninguna clase, que a decir verdad, son onerosas excesivamente, saliendo fuera de todo límite”⁹⁶.

96 ALP, EP. 1916, 2 fs. Francisco Imaña contra Jorge Machicado pide al Prefecto “amparo de garantías constitucionales para su persona”. La Paz, 17 de octubre de 1916.

BIBLIOGRAFÍA

- BOUYASSE-CASSAGNE, Therese
1987 *Identidad aymara. Aproximación histórica (Siglo XV, Siglo XVI)*. Hisbol. La Paz.
- CIEZA DE LEON, Pedro
1973 *La Crónica del Perú*. Ediciones PEISA. Lima.
- CONDARCO MORALES, Ramiro
1965 *Zárate, El "Temible" Willka. Historia de la Rebelión Indígena de 1899*. La Paz.
- COSTA ARDUZ, Rolando
1994 *Archipiélago de los Paca-Haques*. Corporación de Desarrollo de La Paz. La Paz.
- COOK, Noble David (ed.)
1975 *Tasa de la Visita General de Francisco de Toledo*. Universidad Nacional de San Marcos. Lima.
- CHOQUE CANQUI, Roberto
1997 "Cacicazgo aymara de Pakaxa". En: *Estudios Bolivianos 4*. Historia. Instituto de Estudios Bolivianos. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Universidad Mayor de San Andrés. La Paz.
- GISBERT, Teresa; ARZE, Silvia y CAJIAS, Matha
1987 *Arte textil y Mundo andino*. Gisbert y Cía. La Paz.
- INCA DE LA VEGA, Garcilaso
1967 *Los comentarios Reales de los Incas, Tomo II*. Editores de Cultura Popular. Lima.

LEWIN, Boleslao

1967

La rebelión de Túpac Amaru y los orígenes de la Independencia de Hispanoamérica. Sociedad Editora Latino América. Buenos Aires.

MERCADO DE PEÑALOSA, Pedro

1965

“Relación de la provincia de los Pacajes”. En: Marcos Jiménez de la Espada. “Relaciones Geográficas de Indias-Perú”. *Biblioteca de autores españoles*, Tomo CLXXXIII. Madrid.

MESA, José de y GISBERT, Teresa

1978

Monumentos de Bolivia. Gisbert & Cía. S. A. Libreros Editores. La Paz.

MINISTERIO DE EDUCACIÓN
DE LA REPUBLICA ARGENTINA

1950

Documentos de Arte Colonial Sudamericano. El Santuario de Copacabana de La Paz y Tiahuanaco. Publicaciones de la Academia Nacional de Bellas Artes de la República Argentina. Buenos Aires.

PAREDES, Rigoberto M.

1931

“Provincia Pacajes”. En: *Boletín de la Sociedad Geográfica de La Paz*, N° 59-60. La Paz.

1955

Tiahuanacu y la Provincia de Ingavi. Ediciones “ISLA”. La Paz.

PÄRSSINEN, Martti

1993

“Torres funerarias decoradas en Caquiaviri”. En: *Puma Punku*, N° 5 y 6. Revista del Centro de Investigaciones Antropológicas Tiwanaku. La Paz.

- 1997 "Investigaciones arqueológicas con ayuda de fuentes históricas: experiencias en Cajamarca, Pacasa y Yampara". En: Thérèse Bouysse-Cassagne (Editora-compiladora). *Saberes y memorias en los Andes*. In Memoriam Thierry Saignes. CREDAL-IFEA. Lima.
- RAMIREZ O., Rómulo
1939 *Cuadro Geográfico de la República*. Imprenta Intendencia General de Guerra. La Paz.
- REYEROS, Rafael
1946 *Caquiaviri. Escuelas para los Indígenas Bolivianos*. Editorial "Universo". La Paz.
- RIVERA, Silvia
1978a "De la ayma a la hacienda: Cambios en la estructura social de Caquiaviri". En: *Estudios Bolivianos en homenaje a Gunnar Mendoza L.* La Paz.
- 1978b "La expansión del latifundio en el Altiplano Boliviano: elementos para caracterización de una oligarquía regional". En: *Avances 2*. La Paz.
- VALCARCEL, Daniel
1965 *La rebelión de Tupac Amaru*. Colección Popular. Fondo de Cultura Económica. México.

Bartolomé Arzans, la religiosidad y el derecho indígena

PATRICIA ALEGRIA URIA

La intención del siguiente trabajo no es otra que continuar con estudios anteriores realizados en la perspectiva del teatro, la poesía y el cronista mismo¹ tomando como punto de partida la Historia de la Villa Imperial de Potosí, obra del criollo potosino Bartolomé Arzáns Orsúa y vela.

Continuaremos, entonces, en la línea que establece Moraña (1989) prestando atención a la dinámica sociocultural propia de la colonia y a los grupos productores de ella, para este último caso nos ocuparemos del grupo indígena, su sentido de apropiación de los códigos dominantes y su aporte -todo dentro de la visión de Arzáns- a la formación de esa identidad multicultural de la que tanto se habla hoy.

Por ello, nos interesa analizar cuál es la visión que comporta para Arzáns el sujeto indígena, qué privilegia de él a la hora de hacer su narración y qué comentarios realiza sobre su situación presente. Esto nos llevará a descifrar los indicios y fisuras del discurso de Arzáns dentro de este contexto homogeneizante que supuso el barroco español.

¹ Otros trabajos míos publicados por el Instituto de Estudios Bolivianos son: Teatro de la colonia en el Alto Perú, Poesía de la colonia y Otro representante de la marginalidad criolla, el cronista Arzáns.

La relación que efectúa Bartolomé Arzáns de Orsúa y Vela sobre los acontecimientos desarrollados en la Villa Imperial de Potosí se retrotrae al tiempo mismo de los orígenes de la ciudad allá por el 1548 que, según Barnadas, va a ser la fecha que marque el despegue social y económico de Potosí, pues a partir de este momento se va a producir la emergencia del grupo social minero. La plata y, por ende, el trabajo minero se va a constituir en el núcleo que aglutine personas y visiones de mundo distintas en este espacio potosino.

Luego de que el narrador de *La Historia de la Villa Imperial de Potosí* comienza el texto en tono de alabanza refiriéndose a la “muy celebrada Villa de Potosí” y al “famoso, siempre máximo, riquísimo e inacabable Cerro”, describe el espacio geográfico en el que están ubicados la ciudad y el cerro. Pero en esta descripción ya han concurrido dos elementos fundamentales en la estructura de este espacio colonial, a saber, el minero y el mercantil. La extracción de la plata ha posibilitado que en este lugar agreste, frío y hostil, se encuentre cualquier producto textil, alimenticio y metalúrgico tanto de las regiones cercanas a la ciudad, como los valles cercanos, (Tomina, Cinti, Cochabamba) como de lugares de allende los mares (Persia, Turquía, Vizcaya, Córdoba). En esta descripción alucinante que denota el orgullo de Arzáns en cuanto potosino se constata algo que Assadourian, Bonilla, Mitre y Platt en su *Minería y espacio económico en Los Andes* señalan: “Al crear zonas especializadas para satisfacer su proceso productivo, el sector minero produce uno de sus efectos más notables: la articulación de un vasto espacio económico, de un conjunto de regiones integradas por la división geográfica del trabajo y la consiguiente articulación mercantil” (1980 : 24) Por lo tanto, al crearse zonas de producción mercantil dependientes del mercado minero se ha originado una cadena de nuevos efectos. En la Villa se puede encontrar de todo por más exótico que sea.

Pero para acceder a todos estos productos alguien debe trabajar en el cerro para extraer el mineral. El español ‘peruano’ no lo puede hacer pues el trabajo manual y comercial denigran. Esto ya tiene larga data, desde el tiempo de la encomienda. El único habilitado en este sentido es el indio.

Por tal razón a Potosí acuden indios de todo el reino del Perú - chiriguano, quechuas, aymaras, charcas - para el trabajo en el interior de la mina. Dentro del grupo indígena el cronista distingue claramente entre los “bárbaros”, es decir, a

quienes no han llegado aún la evangelización² y los indios cristianos. A estos segundos los sitúa en un rango más alto quizás porque han accedido a la cristianización. Como en el medioevo europeo utiliza la denominación de 'infeles' para designar al primer grupo. Otras etnias como los araucanos y los fígaros de la misma manera reciben esta denominación. El ideal por supuesto, es el indio cristiano, por eso distingue el cronista entre un Antes y un Después de la evangelización. En el Antes están todos los 'bárbaros' e 'infeles', adoradores de ídolos, ejecutores de muchas aberraciones sexuales, con creencias muy peculiares. En el Después ubica a los indios cristianos. Ciertamente que en el momento en que Arzáns hace su narración persisten muchos indios en su condición de 'bárbaros', tal es el caso de los chiriguano, fígaros, uros, araucanos. Sin embargo, no es el potosino Arzáns el primero que nombra de este modo a las etnias señaladas, cronistas como Antonio de Herrera y el Inca Garcilaso de la Vega ya lo habían hecho antes que él. Pero si para Herrera, en su condición de español, todos los indígenas del continente americano son susceptibles de recibir esta denominación, para el inca Garcilaso lo son las etnias mencionadas anteriormente.

Por lo tanto, la diferenciación cualitativa que el cronista de la Historia de la Villa Imperial establece en relación a los dos grupos parece ser una clara influencia de los historiadores que le sirvieron como fuente escritural. Citemos como ejemplo al inca Garcilaso. Para él, los chiriguano eran "...brutísimos, peores que bestias fieras, que no tenían ni adoraban cosa alguna, que vivían sin ley ni buena costumbre, sino como animales por las montañas, sin pueblos ni casas. Y que comían carne humana y para haberla sañan a saltar todos los que prendían, sin respetar ni sexo ni edad (...) Y andaban en cueros" (1991 : 459). Señala el inca que habitaban una tierra 'incógnita' "...malísima". de montañas bravas, ciénagas, lagos, pantanos y muy poca de ella de provecho para sembrar y cultivar..."(459).

Por estas características son temidos por los otros indígenas, especialmente por los quechuas y aymara. Tanta fiereza e indomabilidad se les atribuía, a ellos y a su hábitat, que en las puertas de la selva el estado inka tuvo que detener su avance pues "el territorio habitado principalmente por los chiriguano se les presentaba como peligroso y extraño."³ También Barnadas refrenda esta afirmación cuando enuncia

2 La denominación de "bárbaros" se empleaba en el Imperio Romano para designar a los extranjeros que abatieron su territorio en el siglo V. Aun cuando otros cronistas la utilizaron anteriormente, Arzáns denota aquí su vasto conocimiento del mundo latino.

3 Thierry Saignes en una conferencia dictada en el Taller de Estudios Libres T.E.L. en La Paz, en 1984.

que el “pueblo chiriguano era seminómada, extraordinariamente belicoso, el cual no tenía, siempre al acecho de una presa apta, logró desde su llegada mantener en jaque a los indígenas” (1973 ; 24). Por lo visto, sus costumbres extrañas , su fiereza y su ser errático indujeron a los cronistas a asimilarlos a los Vándalos, Unos y otros pueblos europeos calificados como bárbaros. En cambio para el caso de los uros se emplea este apelativo porque ellos viven en un lugar hostil y frío (López Beltrán, 1988 : 141)

Cuando Arzáns hace la relación de la religiosidad indígena no puede dejar de imprimir en ella su punto de vista como cristiano y como criollo. Como cristiano, el miedo a que los bautizados al volver a su tierra de origen retornen a su antigua idolatría y costumbres, a su barbarie, impregna continuamente el texto. En varios momentos refiere que en el fondo los indios seguían creyendo en sus antiguas deidades : “ Una noche, el pueblo estaba en llamas y a los indios nada los conmovía y el buen cura les dijo que era castigo de Dios, pero ellos decían blasfemias, diciendo que aquellos fuegos eran sus ídolos irritados de que adorasen a Cristo”. (T.I. 129).

Este temor, en tanto que en Arzáns parece provenir de un creyente preocupado por el bienestar espiritual de los nativos, entre los españoles tiene un fundamento económico ya que si los indígenas vuelven a sus comunidades de origen, ellos no tendrían servidumbre barata. . Aunque para el momento al que Arzáns se está remitiendo, 1566 , ya ha salido la prohibición de prestar servicios personales a los encomenderos⁴ muchos chacareros de La Plata conservan a su lado a los yanacunas aduciendo a su favor que la vuelta a sus comunidades implicaba el riesgo del retorno a sus antiguas creencias y costumbres. (Querejazu, 1995)

Como criollo, critica también constantemente los abusos que sufre el sujeto indio por parte de los españoles contextualizando esta crítica dentro de la visión providencialista y teocéntrica que acusa la Historia. En muchas ocasiones, cuando relata el caso del abuso a un indígena, hace caer el castigo divino en el español que lo infligió .

“Otro cruel español, que tenía repartimiento de indios cerca de esta Villa y estaba en la ocasión con algunos de ellos en ella, un día se puso muy despacio a castigar

4 La Audiencia de Lima promulgó la extinción de servicios personales a los encomenderos en junio de 1552. (Barnadas, 1973)

con cruellísimos azotes a cuatro de aquellos indios, porque compelidos de la hambre le habían comido un poco de papas (que son semillas de la tierra), y estando continuando el castigo con otro mozo español y cuatro negros, repentinamente se comenzaron todos a hinchar de pies a cabeza, y en tanta manera el cruel dueño que al punto reventó derramándosele las entrañas..." (T. I. : 114)

Dentro de la ficción con que recubre este hecho Arzáns invierte los términos : a la falta cometida por el hambre la sanciona con la explosión de las entrañas del castigador⁵. En otro relato, el cronista incurre en la hiperbolización barroca, pues refiere que una peste mortífera atacó, por sus pecados a muchos españoles, haciéndolos morir y, sin embargo, no logró enfermar a ningún indio, los cuales eran numerosísimos (20.000). Estos y otros relatos de la misma naturaleza nos hacen suponer que el cronista asigna a los indios cristianos un estado de inocencia (¿por haber recibido el bautismo ?) cualidad que no confiere a los peninsulares⁶. Sin embargo, el historiador no pierde la ocasión de sugerir el castigo divino para aquellos que traicionen la fe católica retomando a su antiguo estado de idolatría⁷. Dentro de esta religiosidad la figura del Cristo crucificado y de la Virgen María van a cobrar especial relieve. Del mismo modo como en el área metropolitana la espiritualidad se centra sobretudo en la pasión de Jesús, en esta región periférica igualmente se adopta sobre todo el momento de la pasión como la vivencia principal del cristianismo. La evangelización de los naturales permitió que se los incorporase en las pomposas manifestaciones colectivas de la vida potosina. Los actos festivos como el teatro o los litúrgicos penitenciales sea los de la Semana Santa, sea aquellos realizados por acontecimientos circunstanciales - la peste, la sequía, el desborde de la lagunas de Cari-Cari - revelan la inserción del indígena en la vida pública de la Villa.

5 ¿No nos recuerda la historia mítica del zorro que sube al cielo y que luego de mucho comer, desciende y estalla al llegar a la superficie de la tierra, se desperdigan sus restos y se da, de esta manera, la creación de las especies alimenticias en Los Andes ? Para una mejor comprensión de este tema ver el estudio El Tiwula, o de la ambigüedad en el mundo andino (Alegría ; 1986)

6 Leonardo García en Fecundación y festejo de la nación criolla, La Historia de Potosí de Bartolomé Arzáns. (S/f.) refiriéndose a una representación teatral en que los caciques aparecían vestidos de incas alude a la desnudez de sus pies y afirma : "Esa desnudez establece una relación sinécdoquica con la desnudez de los santos presentados en la misma tela, como San Sebastián" (20)

7 El narrador relata una historia de principios de 1565 en la que "Dios ejecutó la divina justicia y castigó a unos indios naturales de Tomina por haber vuelto a las costumbres de sus padres, que era la idolatría y otros pecados muy sucios." (T.I., 128)

“...ordenaron una humilde, devota y lacrimosa procesión, llevando al santo patriarca (su nuevo patrón) en andas. Anduvo por la mayor parte de las calles con este orden. Iban delante más de 5.000 indios en dos hileras y en diversas maneras, porque unos llevaban en sus hombros pesadas cruces; otros iban arrastrando grandes troncos que estaban atados en sus descalzos pies; otros desnudos de la cinta para arriba iban despedazando sus carnes con unos azotes de cordeles con cuyos extremos estaban pendientes, algunos clavos y otros pedacillos de hierro; otros iban puestos en cruz atados los brazos en un pesado madero que llevaban por encima de la nuca; y otros caminaban mortificando sus cuerpos con varios cilicios, unos de agudas puntas de hierro, y otros de penetrantes y duras espinas; eran estos indios los que servían a españoles, o por repartimiento o por salario, y juntamente los yanaconas del rey.” (T. I., 115)

En el otro polo de esta espiritualidad encontramos una figura femenina: la de María⁸. Las vírgenes de la Candelaria y de la Concepción tienen muchos adeptos entre este sector. A propósito de la devoción a la Virgen y al Cristo de la Pasión, las deidades andinas son sustituidas en el imaginario colectivo por ambas figuras. Por lo menos esto es lo que relievra Arzáns cuando indica que en los trabajos de excavación dentro de la mina son hallados dos ídolos deformes, la imagen de la Virgen de la Concepción y una cruz. Mientras los ídolos son toscos, deformes y oscuros, la imagen de la virgen y la cruz están realizados guardando mucho detalle en plata blanca brillante (rosicler). No en vano, luego la imagen de la Virgen de la Concepción presidirá los cruceros de la mina.⁹

Como conclusión de este punto anotaremos que Arzáns percibe en la religiosidad andina algo que otros autores como Gisbert (1980) señalan también como un rasgo típico. Y es el hecho de que si bien el indígena ha adoptado formalmente la religión cristiana, no lo ha hecho totalmente, a profundidad, sino no se explica el temor que los habitantes españoles de Potosí tienen respecto a que cualquier excusa sirva a los nativos, - mitayos y yanaconas- a retomar a su religión de origen.

Otro aspecto en el que nos interesa incidir es el del trabajo minero. Potosí debe, en este momento, la época colonial, su riqueza a la plata. Aunque, a diferencia de

8 Algunos investigadores que han trabajado la figura de María en el contexto colonial alto peruano son García (S/f), Gisbert (1980), Alegría (1995).

9 Revisar García (S/f.)

Charcas, los españoles avecindados en la Villa no son encomenderos, no por eso deja de existir en ellos resabios del Viejo Mundo. Como para la sociedad de *El Lazarillo de Tormes* o de *El Quijote* el trabajo agrícola y la actividad mercantil son tenidos a menos. Si en la península el trabajo agrícola corresponde al vulgo y el mercantil a los judíos, en el Alto Perú se debe dejar, por lo menos el trabajo agrícola a los nativos, y no sólo este sino también el trabajo en el interior de la mina.

Los indígenas para este momento ya poseen bastante experiencia en la labor minera. Arzáns señala su destreza en esta tarea. En su relato nos ofrece una terminología en lengua quechua y aymara acerca de este tema bastante variada. Aparte de la experiencia que muchos nativos puedan tener en esta actividad, otra razón apunta a la elección del indígena para el trabajo pesado dentro de la mina: constituye mano de obra barata.

El tributo se constituye en la obligación fundamental que hace que la mano de obra indígena no valga casi nada. Tiene su antecedente más remoto en el incario, luego, con el dominio español el virrey La Gasca oficializa las primeras tasas para la Corona española. Pero recién en 1570 con la visita del virrey Toledo el tributo cobrará su importancia real. Conforme a lo estipulado por Toledo, los varones adultos de 18 a 50 años, originarios de un ayllu, debían tributar. Previamente habían sido empadronados en el Libro de Tasa. El tributo individual anual se fija entre 2.5 y 10 pesos, según la capacidad productiva de la zona y de la etnia y podía ser pagado en dos cuotas en San Juan y Navidad. Más adelante se fijará concretamente para Potosí la suma de siete pesos.

Después se estableció definitivamente el tributo comunitario en lugar del personal. Otro detalle importante es el relacionado con el cobro del tributo y la confección del padrón. Ambos serán responsabilidad del Cacique o Curaca. (López Beltrán, 1988)

Para cumplir con esta exacción muchos indígenas son obligados a concurrir a las minas. Por ende, se produce el fenómeno de la desestructuración de los ayllus y Potosí se configura como un espacio urbano en el que encuentra cabida no sólo el universo español sino también el indio. En la plaza central y en sus alrededores se agrupan los vecinos españoles; en las zonas periféricas, los mitayos. Los nativos, cuyos barrios se ubican en los espacios más accidentados, donde también están edificadas sus propias parroquias, logran apoderarse de lugares en la zona central,

es el caso del k'atu¹⁰ donde se expenden diversos productos desde tubérculos hasta tejidos, pasando por un producto básico para la subsistencia del minero : la coca.

En la Historia de la Villa encontramos abundantes referencias a la coca. Sabemos por los estudios de Soux (1993) que este producto de consumo tradicional formaba la base del mercado regional junto a los textiles, el vino y el azúcar. La coca de Paucartambo y el Cuzco , en los primeros años del régimen colonial circulaba ,en todo el espacio peruano. En la crónica se señalan ya las propiedades que a la coca le asignan los mineros : “ Preguntando a los indios la causa de traer siempre ocupada la boca con esta yerba y respuesta de que hacen porque sienten poco la hambre y que se hallan en gran vigor y fuerza...”(II, 268) , se describe igualmente la costumbre de la masticación de la hoja de coca, indicándose el término indígena para este proceso , es decir, acullicar¹¹. A modo de ejemplo, el mismo cronista, en este punto relata su experiencia ocurrida en su infancia con la coca, la cual, por lo visto, fue muy desagradable. Posiblemente el recuerdo de esa experiencia imprimirá una connotación peyorativa a su posterior opinión sobre esta hoja sagrada en el mundo andino.

Tal vez se deba a esta impresión primera del narrador su concepción negativa de esta hoja, ya que luego de indicar que la coca se empleaba como elemento energético expone que su uso se había extendido considerablemente sobre todo en actividades curativas. Pero Arzáns que ve, como antes hemos sugerido, esta hoja con malos ojos, atribuye este error de su expansión a las mujeres a las cuales atribuye un influjo demoníaco. Condena, consecuentemente el uso de la coca como contrario a la doctrina de la fe católica. (T. II. , 268) Una investigadora ha estudiado el tema de la coca en la hechicería y han llegado a establecer que efectivamente se utilizó con fines nefastos. Empero, el autor de la crónica no hace mención de ninguna de las otras propiedades benéficas ni rituales de esta hoja considerada

10 K'atu - Arzáns lo escribe así, también utiliza el término Catu. En el diccionario aparece como Khatu y es un vocablo aymara que significa comercio o mercado. (Miranda : 1970, 63)

11 Explican los editores de la crónica que el término Acullicar es la unión de la palabra aymara Aculli y la terminación castellana de los verbos de la primera conjugación, es decir Ar. El lexema Aculli según Miranda (1970) comporta dos acepciones. La primera : hora o tiempo de breve descanso ; (los campesinos, agricultores, etc. dicen que sienten amarga la coca que tienen en la boca y hay necesidad de cambiar con otras hojas, para que no sientan hambre, fatiga). La segunda connotación : porción determinada de coca que se da a los que labran la tierra o hacen otros menesteres.

sagrada en Los Andes y es más, estigmatiza la coca, a la mujer y a una costumbre india.(12).

Además de sus costumbres, el sujeto indígena irrumpe en el espacio potosino con su idioma 'indiano' -fundamentalmente quechua y aymara- y otras creencias como las del Tío que no analizaremos en esta oportunidad pero que por su importancia debiera ser estudiada.

En este proceso de inserción que le toca vivir dentro de una sociedad que pretende la homogeneización cultural e ideológica como señalan Assadourian, Bonilla, Mitre y Platt. : "La cultura hispana del estrato dominante aparece no sólo como una diferenciación sino como una oposición frente a la indígena. De ahí los múltiples intentos para erradicar las bases de esta identidad colectiva a fin de garantizar una explotación más eficiente."(1980 : 15) el indígena es capaz de ir incorporando paulatinamente sus costumbres, sus idiomas, sus creencias

Arzáns y el pensamiento lascasiano

La mita implica mucho sacrificio y aguante para el minero. Pero se debe cumplir con la obligación del tributo, ello es lo que motiva a muchos nativos a trabajar en las minas. El cronista indica que muchos de ellos debían pagar a su 'señor azogero' siete pesos por semana, no puede dejar de comentar el narrador y señala que eso era una gran injusticia pues de ese modo el azogero no necesitaba trabajar. (T.II , 364).

Los siete pesos como monto del tributo son confirmados en otro lugar de la crónica donde se expone que a un tal conde Canillas los del gremio minero le pidieron que los indios cumplan con su obligación, es decir, siete pesos semanales. Arzáns vierte su juicio diciendo que (T.II. : 363). La cantidad excesiva del tributo debió ser la razón que indujo a muchos mitayos elegir la condición de yanaconas, o simplemente se fuguen de sus comunidades convirtiéndose en forasteros. Por la crítica que hace

12 Una de las fuentes en que se sustentó Arzáns a la hora de escribir fue el padre José de Acosta. Este, en su Historia natural y moral de Las Indias indica la utilización de la coca con fines rituales. La coca masticada permite en algún caso obtener el permiso de alguna deidad para circular por su espacio, por ejemplo, las Apachitas.(Ciertos senderos ubicados entre cañadas, quebradas y , especialmente, en las cumbres de los cerros.)

al monto del tributo no deja de llamar la atención la posición que adopta el historiador en relación a la tarea efectuada por el virrey Toledo pues aplaude su trabajo como parece que lo hicieron muchos en estas tierras. Incluso en el relato que efectúa de la visita de Toledo a Felipe II - luego de haber gobernado 'estos reinos' 16 años- , se advierte un tono de censura a la actitud asumida por el monarca quien en tono de reproche habría dicho a Toledo : "Yo no te mandé a que matases reyes, sino a que sirvieses reyes" (T. I. 155). Esta crítica acre parece no importar a Arzáns quien opina que la fama de Toledo perduraría por muchísimo tiempo en el territorio peruano. Como colofón compara a Toledo con César y Hernán Cortés, añadiendo que la fama lo encumbrará como a ellos los ensalzó ' por sus famosos hechos, admirables letras o por el valor de sus armas.

Por las repercusiones negativas que tuvo la aplicación de las ordenanzas del virrey Toledo en la vida del mitayo, en concreto , por el tributo, nos extraña la posición asumida por Arzáns en relación a la persona de Toledo.

Para esta actitud se pueden inferir dos causas, la primera, Arzáns se ciñe estrictamente al texto que le sirvió de fuente para ilustrar esta historia, es decir, a los Comentarios Reales del inca Garcilaso de La Vega ; la segunda, el cronista recoge el sentir y el pensar de los grupos dominantes de la época y , en este sentido no sopesa lo nefastas que resultan ser dichas leyes y se adhiere al pensamiento del grupo hegemónico.

Pero los atropellos no sólo los sufrían los mitayos sino también los que trabajaban en los servicios personales los cuales si bien ya habían sido prohibidos en 1552 siguen vigentes como rezago de la antigua encomienda. Por eso pasa a referirse con relativa amplitud a Bartolomé de Las Casas, interpolando ideas de él con sus propias ideas.

Esta referencia a Las Casas requiere un tratamiento más amplio. Dentro del contexto de sufrimiento de los indígenas en la mita , Arzáns, en el año que señala como 1546 hace alusión a que: "el ilustrísimo y reverendísimo señor don Bartolomé de Las Casas, obispo de Chiapa, dio memoriales al emperador diciendo que los indios eran muy maltratados por los españoles..." (T. I. :44) Continúa el cronista diciendo que a la denuncia interpuesta por este obispo hubo alguien que se le opuso : Juan Giménez de Sepúlveda . El cronista comete aquí un error en el apellido del contendiente que es Gines y no Giménez. Luego de esa enunciación pasa a parafrasear una exposición de Antonio de Herrera a propósito de unas juntas

realizadas en Barcelona sobre el tema del abuso a los indios. Por lo visto, el narrador de la Historia de la Villa Imperial no está bien documentado sino no se explica la disgresión en el tiempo en que ubica la disputa entre Las Casas y Ginés de Sepúlveda¹³ cuando lo que él está mencionando son hechos que acaecieron en 1546.

Luego de la enunciación acerca de Giménez de Sepúlveda' pasa a transcribir textualmente un capítulo entero de la Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar océano de Antonio de Herrera, cronista de Felipe II. El capítulo lleva como título "De lo que se platicó en una junta , que se tuvo en Barcelona, sobre el buen tratamiento de los Indios , y remedio de los abusos" y Herrera la consigna en el año 1529. En este capítulo aun cuando se hace una larga relación sobre los abusos que se cometían contra los naturales de Las Indias y sus derechos no se menciona los nombres , ni de los sacerdotes defensores -por ejemplo, Bartolomé de Las Casa o Montecinos-, ni de los detractores , es decir, los que abogaban por los encomenderos y soldados. Pero Arzáns sí conoce el pensamiento lascasiano y su labor en defensa de los indígenas. Pero antes de ver en quién se fundamenta realmente veamos algo sobre las publicaciones de Bartolomé de Las Casas.

Las Casas publica su primera obra La Brevísima Historia de Destrucción de las Indias en Sevilla en 1552, y el resto de sus obras entre 1552 y 1553 en la misma ciudad. En Barcelona aparece la segunda edición de la Brevísima en 1646 . En 1660 esta obra es prohibida en España y en 1682 el virrey del Perú recibe la orden de confiscar todos los ejemplares y enviarlos al consejo de Indias. (Pekka, 1986: 63) Por lo tanto, para el momento de la escritura del texto (1705- 1736) el pensamiento de Las Casas está vedado tanto para los coterráneos de este sacerdote como para los que habitan en otras latitudes.

Por esta razón presumimos que Arzáns debería desconocer la doctrina de Las Casas y, por consiguiente recurrir a otras fuentes escritas o a la información a través de la vía oral para conocer lo que pensaba Las Casas respecto al derecho indígena . Pero el historiador Lewis Hanke descubrió en el Archivo del Convento dominicano de San Felipe en Sucre memoriales y tratados de Bartolomé de Las Casas. En uno de esos memoriales se menciona que en Madrid, en febrero del 1543, en unión de Fray Rodrigo de Andrada (Ladrada) , Las Casas presentó al Consejo de Indias una

13 La famosa polémica entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas se llevó a cabo en 1550.

petición que incluía el punto de la revocación de las licencias para emprender conquista en el futuro y el de contratar con los señores y pueblos que todos consientan de su propia voluntad y con libertad sujetarse a su Majestad y pacten los tributos moderados que han de dar al rey... Los señores al someterse no perderían el señorío sobre sus vasallos, y las comunidades conservarían el goce de salinas, metales, alumbres, puertos y otras cosas semejantes en las que se suelen construir los derechos reales. (Silvio Zavala, 1986 : 137)

Entonces, de estos memoriales y tratados es de lo que tiene conocimiento nuestro cronista. Veamos cómo había comenzado el párrafo en que se habla del obispo de Chiapas:

“ Para la buena inteligencia de este suceso es necesario tomar su principio algunos años atrás para lo cual es de saber que el año ? (Falta en el texto) de 1542 hubo en el Consejo Indias una rigurosa visita, y de cuatro oidores que había privaron los dos y se hicieron las ordenanzas que causaron tantas alteraciones en este peruano reino (...) El ilustrísimo y reverendísimo señor don Fray Bartolomé de Las Casas, obispo de Chiapa, dio memoriales al emperador.” (T.I. 44)

En consecuencia, Arzáns está al tanto de la doctrina de Las Casas y de su labor en defensa de los naturales americanos y, aun cuando comete algunas disgresiones en cuanto a las fechas, apellidos y ejemplificación debida de algún texto de Las Casas, creemos que ha subrayado aspectos importantes que se estaban dilucidando entonces sobre el derecho indígena.

Los atropellos a los indígenas son tan serios que en muchos casos los incitan a la rebelión, por lo menos a eso nos remite el historiador cuando cuenta que unos indios que vivían pacíficamente en Cantumarca prestando servicios personales a los españoles. Estos últimos les pidieron ayuda para construir sus casas pero los nativos se rehusaron aduciendo que tenían que ir a los valles a recoger el maíz y el mantenimiento para todo el año. Los españoles : “ con la acostumbrada tiranía que siempre usaban con los indios, a fuerza de palos y otros malos tratamientos les obligaron con toda violencia a que hiciesen adobes y abriesen los cimientos.” (T. I. ; 38) Prosigue el relator diciendo que luego de eso los indios convocaron a sus compañeros de zonas aledañas. El resultado fue que llegaron a agruparse hasta unos 2.000 hombres armados con dardos, macanas y hondas.

En este relato, el narrador concede la voz al capitán de todos los sublevados, configurando en virtud a este rasgo de un modo especial al relato. El capitán de los sublevados era Chaqui Catari que Arzáns traduce literalmente como 'pie de vfbora'. En el discurso que Chaqui Catari pronuncia lleno de ira deja traslucir su percepción sobre el otro : el español. Así, semantiza la otredad como ambiciosa, pues (ellos) desean únicamente el oro y la plata; sin palabra , no cumplen lo que prometen y sin piedad. Este jefe, empero, marca una distinción respecto de lo que se pensaba de ellos entre el principio de su llegada a la tierra de conquista, o sea, Potosí y el momento de la enunciación. Si al principio se pensaba que estos viracochas eran gente de bien y de mejores costumbres que los naturales del lugar, después - en el momento de la enunciación del discurso- esta apreciación se transforma en negativa. Otra consideración importante que hace es respecto al indio descubridor del cerro, Huanca y a quien Chaqui Catari designa con el nombre de Hualca. Manifiesta hacia él desprecio pues lo considera un traidor ya que ha revelado el secreto del Cerro y ha incumplido la orden de Pachacámac de no sacar plata del Cerro. Por tal motivo pide posteriormente a esta deidad que castigue a Huanca.

Como habíamos indicado al principio del anterior párrafo este discurso de Chaqui Catari se constituye en el único discurso -en toda la crónica- pronunciado por un indígena además en tono de protesta. Y, aunque el lenguaje , por las estructuras sintácticas empleadas y el estilo, corresponda formalmente al del cronista Arzáns, las ideas pertenecen a un indígena.

Este discurso en estilo directo es rematado por el historiador con un comentario entre paréntesis a propósito de la orden que había dado Pachacámac a sus devotos, la de no extraer la plata de la montaña.

"...en nombre de Pachacámac por haber faltado a la orden que nos dio a todos de que no sacásemos la plata del Cerro...(.) "(como si los españoles no fueran los otros dueños a quienes Dios se lo había de dar ya como una posesión)" (T. I. :39).

De esta manera, una vez delineado el pensamiento indígena como antagonista del español, surge una otra voz y , de algún modo una otra visión : la del cronista criollo quien establece el derecho divino del 'otro' para el indígena , o sea, del español sobre el Cerro. Se hace presente nuevamente, esta vez en un criollo la situación de arraigo y desarraigo - del ser o no ser hamletiano privativo del criollo al que alude

García en su *Fecundación y festejo : la nación criolla* (s/f.) - que les había tocado vivir a los peninsulares los primeros años de su llegada a este hemisferio. En otros términos, mientras por un lado Arzáns denuncia la explotación que sufre el indígena, por el otro no puede dejar de aducir los derechos del español conferidos, de acuerdo a Arzáns, por autoría divina cristiana.

Este sentimiento contradictorio del cronista de sentirse dueño - ha nacido en territorio americano, concretamente potosino- y a la vez ajeno - por su ascendencia española - subyace a lo largo de todo su texto, y en momentos se explicita nítidamente como en el paréntesis antes subrayado. Este sentir también afecta la actitud del cronista respecto al nativo . Aunque hay un reconocimiento de la injusticia que se comete contra el nativo “no comen, sólo algunos jueves...” (T :I) , todavía no se presenta al otro como una persona con todos los derechos y deberes sino no se comprende el tratamiento que hace de los nombres propios.

.Pese a que la inmensa mayoría de los habitantes de la Villa son indígenas mitayos, yanaconas y forasteros, pocos reciben un nombre propio por parte del narrador. Por su importancia, pensamos, un chiriguano, el general Ipití es nominado, otros indígenas así mismo en razón a su investidura : el Gobernador de Indios Don Pedro Francisco Cásipaucar y su hijo Don Juan Cásipaucar. Pedro . También se presenta el caso de Francisco Chocata Sapa, rico, ladino, o sea, bilingüe y altivo. Todos estos son nominados, por lo visto, en razón a algún rasgo semántico que los hace diferentes de los demás. Uno de los pocos ejemplos en que se otorga nombre a un sujeto “común” es el de Pedro Condori quien no acusa ningún rasgo autóctono. En contraposición, todos los vecinos españoles y criollos de la villa son privilegiados con un nombre propio, para alguno de ellos incluso, se acotan datos de su procedencia.

En la Historia no se advierte, por lo tanto, no se percibe la personalización del indígena. No existe un reconocimiento de su dignidad como persona que requiere para manifestarse como tal un nombre y un apellido concretos. Esto nos recuerda de algún modo, la polémica que enfrentó en 1550 a Ginés de Sepúlveda y a Bartolomé de Las Casas, disputa que contemplaba como un aspecto primordial el hecho de si los indios poseían alma o no y, consiguientemente, si podían ser considerados personas humanas.

Esta ambigüedad , nos parece una fisura dentro del discurso de Arzáns , el cual aunque en todo su proceso escritural ha ido incorporando elementos indígenas, ha ido abogando en defensa de ellos, ha ido manifestándose en contra del poder hegemónico español continuamente, no por eso deja entrever algunas notas discordantes, las cuales, sin embargo, no significan una mella muy profunda en todo este proyecto ideológico de nación altoperuana, antecedente de lo que hoy es Bolivia.

Bibliografía

ACOSTA, José de:
1967

Historia natural y moral de Las Indias. Editorial Gráficos del norte. Madrid, España.

ASSADOURINA, Bonilla ,
Mitre, Platt:
1980

Minería y espacio económico en Los Andes.
Lima, Perú.

BARNADAS , Joseph:
1973

Orígenes históricos de una sociedad colonial.
Editorial CIPCA. La Paz, Bolivia.

CHOQUE CANQUI, Roberto:
1993

Sociedad y economía colonial en el sur andino.
Editado por Hisbol. La Paz.

DE LA VEGA, Inca Garcilaso
1991

Comentarios Reales de los Incas. Fondo de
Cultura Económica, México.

DE LAS CASAS, Bartolomé:
1982

*Brevísima relación de la destrucción de Las
Indias*. Edición André de Saint- Lu. Editorial
Cátedra. Madrid.

ESCOBARI, Laura:
1995

“Consideraciones sobre la movilidad de
Yanaconas y el control vertical en Yamparáez,
Chuquisaca (Bolivia). Siglo XVII”. Edición
del Instituto de Estudios Bolivianos. Fac. De
Humanidades y Ciencias de la educación.
Universidad Mayor de San Andrés. La Paz,
Bolivia.

- GARCIA, Leonardo:
(S/f.) Fecundación y festejo : la nación criolla.
- GISBERT, Teresa:
1968 *Esquema de la literatura virreinal en Bolivia.* Facultad de filosofía y Letras. Universidad Mayor de San Andrés. La Paz, Bolivia.
- 1980 *Iconografía y mitos indígenas en el arte.* Editorial Gisbert y Cía La Paz, Bolivia.
- HERRERA, Antonio de:
1726 *Historia General de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar océano.* Madrid. Oficina Real de Nicolás Rodríguez Franco.
- LOPEZ BELTRAN, Clara:
1988 *Estructura económica de una sociedad colonial.* Edit. CERES (Centro de estudios de la realidad económica y social). La Paz.
- MIRANDA, R. P. Pedro:
1970 *Diccionario Breve. Castellano- Aymara, Aymara - Castellano.* Editorial El Siglo. La Paz, Bolivia.
- MORAÑA, Mabe:
1989 "Para una relectura del barroco hispanoamericano". En *Revista de Crítica Literaria.* Año XV. N° 29. Lima, Perú.
- PEKKA, Juha:
1986 "Bartolomé de Las Casas en la historia", en *En el quinto centenario de Bartolomé de Las Casas.* Ediciones Cultura Hispánica. Instituto de Cooperación Iberoamericana. Madrid.

- SAIGNES, Thierry:
1984 *Las etnias de Charcas frente al sistema colonial. (Siglo XVII)* Sevilla, España.
- 1984 "Nota sobre la contribución regional a la mita de Potosí a comienzos del siglo XVII". Sevilla, España. 1984.
- 1990 *Ava y Karaí*. Editado por Hisbol. , La Paz (Bolivia).
- SANCHEZ ALBORNOZ, Nicolás:
1978 *Indios y tributos en el Alto Perú*. Lima, Perú. IEP
- SOUX, María Luisa:
1993 *La coca liberal*. Editado por el Centro de Información para el Desarrollo (C.I.D.) La Paz, Bolivia.
- TANDETER, Enrique:
1980. *Trabajo forzado y trabajo libre en el Potosí colonial*. Editorial CEDES, Buenos Aires, Argentina.
- VAN DEN BERG, Hans:
1985 *Diccionario religioso aymara*. CETA- IDEA. Iquitos, Perú.
- ZAVALA, Silvio:
1986 "La voluntad del gentil en la doctrina de Las Casas", en *En el quinto centenario de Bartolomé de Las Casas*. Ediciones de Cultura Hispánica. Instituto de Cooperación Iberoamericana. Madrid.

*Autoridades comunales, coloniales
y republicanas. Apuntes para el
estudio del poder local en el altiplano
paceño. Laja 1810 - 1850*

MARIA LUISA SOUX

*“No hay peor cosa que litigar con hombres
de prestigio, porque la justicia se aplasta
como un pedazo de cera caliente”*

ALP.JP. 1844.C6.No.85

El objetivo de este estudio es mostrar el juego de poder local en un pueblo del altiplano paceño, Laja, en un momento muy especial de la historia de Bolivia: el de paso de un sistema colonial hacia el republicano y el de la emergencia de un nuevo sistema político.

La historia tradicional ha establecido claramente un corte en la historia en 1825, momento en que se crea el orden republicano e independiente de España y que, por lo tanto, marca uno de los hitos más importantes de nuestra historia. La historia nacional se divide, entonces, en un “antes” y un “después”. Los historiadores decimonónicos llegaron a establecer que la historia boliviana empezaba con la república porque la esclavitud no tenía historia¹.

¹ José Domingo Cortez: Historia de Bolivia. Igualmente, todos los manuales de historia y las historias generales hacen una periodización histórica tomando en cuenta el momento de la independencia como punto central.

La historiografía reciente ha puesto en discusión el tema de los cambios y permanencias resultados del proceso de independencia. Indudablemente, el sistema político varió; se estableció un régimen republicano y un sistema administrativo centralizado y jerárquico pero, no fue éste último ya propuesto por las Reformas Borbónicas a fines del siglo XVIII². Se promulgó una constitución declarando ciudadanos a los indígenas, con la condición de que aprendieran a leer y escribir, pero, no se había establecido ya esto en la Constitución de Cádiz y se había puesto en práctica en las elecciones de 1813³.

Dentro de esta perspectiva de análisis podemos percibir que en la práctica política cotidiana y, sobre todo en los juegos del poder local, en esta época de cambio [1810-1850] una serie de estrategias de adaptación de los grupos dominantes y subalternos frente a las nuevas reglas del juego política.

Las estrategias van desde el establecer nuevas relaciones clientelares, pasando por un proceso de “urbanización”, de ubicación en puestos estratégicos en la nueva burocracia, hasta el establecimiento de formas nuevas de movilidad social.

Todo este juego de estrategias, de movimientos y reubicaciones tiene como escenario, en el siguiente trabajo, un pueblo del altiplano paceño ubicado en ese momento en la provincia de Omasuyos: Laja.

Metodológicamente, el trabajo girará en torno a las relaciones de poder y redes creadas por tres personas que vivieron en Laja entre 1810 y 1850 y que representan, a su vez a tres estratos o grupos de población que se van a enfrentar por el control de la tierra y del poder. Estos son:

Bernardina Mango, cacica de sangre de los pueblos de Laja y Carabuco.

Sebastián Fuentes Pavón, mestizo y vecino de Laja, Juez de Paz del cantón.

Ascencio Cornejo, originario del ayllu Copagira.

2 Richard Frederic: “La Bolivia del siglo XIX y la herencia borbónica. Mitos y realidades” en *Historias...* No. 1. 1997 dice: “...si se considera la política de los Borbones españoles y de los Gobiernos republicanos del siglo XIX en América Latina, las semejanzas son numerosas.

3 Ver los trabajos de Antonio Annino sobre este tema en México. En Charcas se llevaron a cabo elecciones para nombrar representantes a las Cortes en las cuales se estableció un voto general, llegando a ser elegidos electores indígenas analfabetos. (ALP.EC. 1813.

EL ESPACIO REGIONAL Y LOCAL

Laja formaba parte del partido de Omasuyos, en la región sur oriental del mismo y cercana a los límites con el partido de Pacajes. La ubicación estratégica de zona de paso entre la ciudad de La Paz, el lago Titicaca y el Perú, convirtió a esta región en una de las más prósperas del altiplano norte y, por lo tanto en una zona de permanente conflicto por el avance de haciendas sobre las tierras de comunidad.

Laja fue escenario de hechos importantes durante la colonia temprana: durante las guerras civiles del Perú fue centro de lucha entre ambas fracciones y, posteriormente, fue el escenario de la primera fundación de la ciudad de Nuestra Señora de La Paz, el 20 de octubre de 1548⁴.

Aunque la ciudad se trasladó pocos días después al sitio que ocupa actualmente en el valle de Chuquiago, el pueblo de Laja continuó siendo un punto importante en el camino entre la costa y Potosí.

Como consecuencia de la política toledana de reducciones, Laja se convirtió en un pueblo de indios que concentró la población de toda la región. Como resultado de esta reducción, parte de las tierras cultivables pertenecientes a los antiguos ayllus fueron convertidos en haciendas españolas que se dedicaron a actividades agropecuarias, sobretudo al cultivo de la papa y la cebada y a la crianza de ganado ovino.

Las tierras de Laja fueron muy cotizadas por los terratenientes españoles debido a que presentaban condiciones muy favorables: en primer lugar, el microclima templado, consecuencia de su cercanía al lago Titicaca, permitía una productividad mayor que en el resto del altiplano; en segundo lugar, su cercanía a la ciudad de La Paz (unas diez leguas), facilitaba la comercialización de los productos; finalmente, la densa población indígena permitía contar con gran número de yanaconas.

El avance de la hacienda sobre las tierras indígenas, declaradas como “tierras baldías” continuó durante el siglo XVII, a fines del cual, debido a quejas y reclamaciones de las comunidades se ordenó la visita de tierras dirigida por Gerónimo Luis de Cabrera, con el fin de devolver las tierras usurpadas a sus

4 Crespo Rodas, Alberto: El Corregimiento de La Paz.

antiguos poseedores. Si bien en algunos casos, sobretodo en Laja, se realizó la devolución, en otros no se hizo sino confirmar las usurpaciones.

A principios del siglo XVIII (1718) se ordenó nuevamente una revisita, la de Juan Bravo del Rivero. Con esta revisita se realizó un nuevo repartimiento de las tierras de comunidad de acuerdo a la tierra necesaria para el sustento de los originarios, entregándoseles una demasía para los forasteros y los huérfanos, pero esto a manera de gracia (Soux;1990:22). Esta nueva composición disminuyó la extensión de las tierras de comunidad en un tercio con la justificación de la disminución de la población y la existencia de tierras sobrantes⁵.

Estas tierras "sobrantes" fueron rematadas al mejor postor, dando lugar a la mayoría de las haciendas de la región.

En 1832, año de la primera revisita de tierras de la época republicana, encontramos la siguiente estructura de tierras en la región (cantón) de Laja:

CUADRO NO. 1

AYLLUS Y HACIENDAS EN LAJA. 1832

Collantaca	ayllu	anansaya
Chijini	ayllu	urinsaya
Sullcataca	ayllu	urinsaya
Copagira	ayllu	urinsaya
Machacamarca	hacienda	urinsaya
Caycoma	hacienda	urinsaya
Avicaya	hacienda	urinsaya
Yanamuyo	hacienda	urinsaya
Viluyo	hacienda	urinsaya
San Cristóbal	hacienda	urinsaya
Ancocala	hacienda	anansaya

5 Hay varias copias de esta revisita de las diferentes comunidades en los expedientes del siglo XIX porque estos sirvieron de base jurídica a las reivindicaciones indígenas. Sobre la pérdida de tierras se ve, por ejemplo, que en el caso del ayllu Catavi, de Llocolloco, vecino de Laja, la extensión disminuyó de 16.924 fanegadas antes de la composición a 9.296 fanegadas 22 almudes (ALP.JP.1831. C.2.No.19).

Pallina	hacienda	anansaya
Ninachiri	hacienda	anansaya
Callotaca	hacienda	anansaya
Puchucollo	hacienda	urinsaya
Puchucollo chico	hacienda	urinsaya
Ticuyo	hacienda	urinsaya
Capacasi	hacienda	urinsaya
Cucuuta	hacienda	urinsaya
Quellani	hacienda	urinsaya
Poque	hacienda	urinsaya
Halincaya	hacienda	urinsaya
San Pedro de Calacala	hacienda	urinsaya
Peña Planta	hacienda	urinsaya
Santa Rosa	hacienda	urinsaya
Capiri	hacienda	urinsaya
Pomacolto	hacienda	urinsaya

FUENTE: ALP. PR. Omasuyos Libro No. 1. 1832.

Esto significa que las haciendas representan en el momento de nuestro estudio el 85 por ciento del total de propiedades rurales de la región, hecho que va a influir, lógicamente, en la estructura del poder local.

DE CACIQUE A DIPUTADO. LOS MANGO.

La figura de la cacica Bernardina Mango ocupa un lugar central en la historia de Laja de la primera mitad del siglo XIX. Esta mujer, cacica de Laja y de Carabuco, tal como se presenta en los litigios, conforma, junto con María Santa Cruz Calaumana, cacica de Guarina y Aygachi⁶, una pareja de mujeres, autoridades por derecho de sangre, que lograron mantener sus derechos y poderío durante la época republicana.

⁶ María Santa Cruz y Calaumana era hija de José de Santa Cruz y Villavicencio, español, subdelegado de Caupolicán y que murió durante la masacre de septiembre de 1814 en La Paz, y de la Cacica de Huarina Juana Basilia Calaumana. Hermana del presidente Andrés de Santa Cruz, aprovechó sus influencias y relaciones para mantener el poder en la región de Huarina y Aygachi.

Los Mango era una familia cuyos orígenes se remontaban, según los propios interesados, al fundador de la dinastía incaica, Manco Kapac, o Mango Kapac⁷. El tronco de los Mango Turpo había ocupado el cacicazgo de Azángaro Urinsaya, intendencia de Puno, desde fines del siglo XVII. Por su parte, el cacicazgo de Azángaro Hanansaya estaba ocupado por los Choqueguanca.

Ambas familias habían incrementado su poderío económico y político “a partir del control y apropiación de parte del excedente comunal” (Sala;1996:119) y de sus alianzas con los corregidores, hecho que les valió, en la década de 1780, conflictos permanentes con los comunarios de Asillo Hanansaya. (Sala;1996:120).

No queda totalmente aclarado el vínculo entre los Mango de Azángaro y los Mango de Omasuyos, aunque es probable que la familia aprovechara su actuación en las sublevaciones de 1780–81, para lograr acrecentar y expandir su poder⁸.

Los primeros datos sobre doña Bernardina Mango los encontramos en 1817, en un juicio sobre una capellanía lega que favorecía a su hijo, don Manuel Bustillos⁹. Siete años antes, su padre, don Pedro Mango había iniciado un pleito contra Juan Bautista Goyzueta sobre el cacicazgo de Carabuco.

El expediente de este juicio¹⁰ que continuó hasta 1818 establece varios hechos importantes para entender el papel de la Mango en Omasuyos. El primero es que Pedro Mango (muerto ya en 1818) ejercía el cargo de cacique en Carabuco como marido de doña Ana María Choqueguanca (también difunta en el momento del juicio), lo que significa que la cacica de sangre heredera era en este caso la mujer. Es interesante comprobar que la relación entre los Mango y los Choqueguanca, que se daba en Azángaro, se repite nuevamente en Omasuyos.

7 Sala i Vila, Nuria: Y se armó el tole tole. 1997 p. 119. Juicio entre Cristóbal Mango Turpo y Fermín Mango Inga por el derecho de cacicazgo.

8 La corona española, respondiendo a los proyectos presentados por el Visitador Areche, emitió una Cédula Real el 28 de abril de 1783, por la cual prohibía nombramientos de caciques por parte de los virreyes, gobernadores y jueces subaltemos, aunque respetaba en sus cargos a quienes hubieran sido fieles a la corona (Sala;1996:70). Es posible que esta medida favoreciera a los caciques fieles, no sólo para mantener sus cacicazgos sino también para obtener nuevos.

9 ALP.EC.C 156.E.31. La capellanía lega había sido fundada por María Santos Ichota por un valor de 6.000 pesos.

10 ANB.EC.1818.No.51.

El contendiente en el juicio, don Juan Bautista Goyzueta ejercía también el cacicazgo en representación de su mujer, doña María Nicolasa Garicano¹¹.

El pleito gira en torno a los derechos de sucesión del antiguo cacique gobernador de Carabuco, don Agustín Siñani, muerto durante el cerco de Sorata en 1781 y conocido cacique fiel a la corona¹².

Luego de varios años de pleito, la Real Audiencia de Charcas falló en favor de Bernardina Mango porque “ha probado bien y cumplidamente su acción y derecho al repetido gobierno de Carabuco” y “en su consecuencia declaramos tocar y pertenecer en propiedad, y por derecho de sangre el expresado cacicazgo a doña Bernardina Mango”.

Sin embargo, a pesar de que el juicio giraba en torno al cacicazgo de todo el pueblo, la Audiencia le entregó únicamente la dirección de la parcialidad de Anansaya.

No tenemos noticia exacta sobre cómo llegó doña Bernardina Mango a ejercer el cargo de Cacica de Laja, aunque, por lo realizado en Carabuco, se puede suponer que lo logró de una manera parecida. En todo caso, se puede ver que se crearon verdaderas redes de parentesco entre las principales familias cacicales del altiplano: Fernández Guarachi, Choqueguanca, Mango, a los cuales los encontramos ejerciendo el poder en diversos pueblos y parcialidades, prácticamente desde el siglo XVI. Desde fines del S. XVIII se empezó a poner en duda la legitimidad de los caciques y este problema se vio acentuado a principios del S. XIX como consecuencia de los movimientos frentistas y la crisis colonial.

El discurso de los caciques para mantener sus cacicazgos durante la Guerra de Independencia que convulsionó Charcas o el Alto Perú entre 1809 y 1825, fue siempre el mismo: argumentar que habían perdido el poder debido a su fidelidad

11 Es importante hacer notar la importancia que tuvo el rol femenino en los cacicazgos de Omasuyos. A principios del siglo XIX, la mayoría de los caciques de la región eran mujeres: Nicolasa Garicano, Ana María Choqueguanca y su hija Bernardina Mango, María Santa Cruz Calahumana. Estas, a pesar de no ejercer de forma directa el cacicazgo –sobre todo las primeras–, fueron fundamentales en la formación de redes de poder. El caso nos plantearía la hipótesis sobre nuevas formas de sucesión al cacicazgo, de una sucesión lateral masculina (tío a sobrino) que prevaleció en la colonia temprana a una sucesión directa y femenina (madre a hija), como fue el caso estudiado. Se precisan nuevas investigaciones sobre el tema.

12 Sobre el cacique Agustín Siñani ver: Sinclair Thompson, también los trabajos de Teresa Gisbert y Cristina Canedo sobre la construcción del templo de Carabuco, mandado realizar por Siñani y en el cual se representa con una vestimenta incaica.

absoluta al rey, que jamás habían participado, ni ellos ni sus ascendientes, en revueltas y sublevaciones (específicamente en la de 1780-81) y que descendían de antiguas familias cacicales, es decir que eran caciques de sangre; esto último con la intención de diferenciar su rol del de los caciques cobradores o interinos¹³.

La fidelidad al Rey debía ser mostrada públicamente si se quería mantener sin problemas el cacicazgo, por ese motivo y también porque a los miembros de la élite indígena les interesaba más el sistema de las dos repúblicas que, con altas y bajas, les aseguraba su posición, los caciques participaron abiertamente en la defensa del régimen colonial. Bernardina Mango, por ejemplo, prestó 195 pesos 5 reales para mantenimiento del Cuerpo de Extremadura, cantidad que le fue devuelta en 1817¹⁴.

Su fidelidad al rey se manifestó también en momentos de levantamientos y sublevaciones. En 1816, durante el juicio a Ascencio Comejo y otros por subversión, el cacique (posiblemente Manuel Bustillos, esposo de la Mango y que ejercía en la práctica el cargo) trató de persuadir a los enjuiciados a que se presenten al juicio¹⁵.

La situación de los caciques de sangre era ya en ese momento bastante precaria. Como consecuencia de la Cédula Real de 1783 ya citada y del traspaso de la responsabilidad del cobro del tributo a los subdelegados, la institución del cacicazgo había perdido poder. Los caciques se enfrentaron con las otras instancias de poder -subdelegados, párrocos, caciques cobradores- en juicios que muchas veces no llegaron a nada. Frente a este vacío, los indios del común llegaron a fortalecer su propia organización interna nombrando hilacatas, alcaldes de campo y, en su momento, cabildos indígenas, que asumieron internamente el poder y el control de las comunidades.

El único símbolo que resistió la embestida borbónica en contra de las autoridades de sangre fue el mantenimiento de las tierras cacicales o aymas, que eran trabajadas

13 Sobre el tema de los caciques de sangre y los interinos, ver Sala i Vila; 1996, que muestra la diferencia entre cacique gobernador, con un cargo, frente al cacique recaudador que no tiene sino un puesto en la burocracia colonial.

14 ALP.EC.C156.E18.

15 ALP.EC. C.154.E.12.

por los comunarios. Sin embargo, esta contradicción entre la pérdida del poder político y el mantenimiento de sus prerrogativas sobre la tierra, produjo una situación conflictiva entre caciques y comunarios que se profundizó durante la república.

La pérdida del poder de los caciques se definió finalmente en el decreto bolivariano de Trujillo, por el cual se estableció la desaparición de los caciques de sangre y el traspaso de sus tierras a los indios del común¹⁶ a través de la figura jurídica de ser tierras estatales que serían entregadas a los indígenas individualmente.

A pesar de que este decreto quedó suspendido en Bolivia en 1826, los caciques habían perdido oficialmente su poder político como jefes en la República de indios, frente a un sistema republicano que consideraba, al menos en los papeles, a todos como miembros de una sola república de ciudadanos.

Estos caciques no se resignaron tan fácilmente a la pérdida de su poder, más bien, trataron de aprovechar la nueva situación para establecer nuevas redes que les permitieran seguir ejerciéndolo. El primer paso fue, entonces, el lograr ubicarse en la nueva burocracia local y para esto debieron convertirse rápidamente en patriotas convencidos.

El nuevo sistema administrativo republicano se presentó más centralizado que el colonial. Una de las primeras medidas fue establecer un sistema jerárquico administrativo que asumiera muchas funciones que se hallaban antes en puestos electivos. Para esto se dejó sin efecto, en 1826, el poder de los ayuntamientos. El poder local, entonces, se centró en los puestos burocráticos que se multiplicaron: Gobernadores, corregidores, jueces de paz, alcaldes, etc.¹⁷.

No tenemos mayores datos sobre la actividad de doña Bernardina Mango durante los primeros años de la República, sin embargo, dada su situación de mujer, es poco probable que participara directamente en la actividad política local. Esto no significa que no siguiera ejerciendo su poder a través de alianzas y redes de conocidos y, sobre todo, a través de su hijo, Manuel Bustillo que empezó a participar en la vida política local y regional.

16 Decreto de 8 de abril de 1824.

17 Constitución de 1826. Título 7, artículos 124 – 133.

Una vez perdido el poder político oficial de la época colonial, el interés de los caciques se concentró en mantener la posesión de sus tierras cacicales y convertirlas en propiedades perfectas. El 28 de septiembre de 1831, el Presidente Santa Cruz promulgó una ley que declaraba la propiedad de los Caciques de sangre. La intención y el interés que hay detrás de esta ley es claro; Santa Cruz no pudo sustraerse a las redes de parentesco que lo ligaban con caciques del altiplano.

Apoyados en esta ley, los caciques iniciaron un amplio movimiento con el fin de transformar las aywas en haciendas y Bernardina Mango se adhirió al mismo, creando sobre tierras cacicales la hacienda de Quella Quella¹⁸.

A partir de 1840, Bernardina Mango sostuvo un largo juicio contra los comunarios de Laja por la posesión de varios terrenos. El pleito se llevó a cabo en varios actos que pueden seguirse a través de un informe enviado por Camilo Zelada al Prefecto de La Paz¹⁹. Sigamos los hechos:

En cinco de Enero de mil ochocientos cuarenta(sic), Pablo Ticona de Laja en el Ayllu Collantaca se había presentado por despojo que le hizo de su sayaña Puchupuchuni, don Buenaventura Giménez, yerno de Doña Bernardina Mango, estando este de Corregidor de aquel pueblo, substanciado el juicio por los trámites legales, se había sentenciado a favor de Pablo Ticona, y se le restituyeron dichos terrenos por posesión judicial

Parecería hasta este punto que, a pesar del poder de la Mango y del corregidor Giménez, la justicia había logrado controlar el abuso. Pero sigamos con el informe:

En veinte de Julio del mismo año quarenta(sic), se había presentado Doña Bernardina Mango quejándose de despojo de los mismos terrenos de Puchupuchuni contra Calisto Ticona, hijo de Pablo Ticona arriba referido, substanciado el juicio, y sin ser defendidos los terrenos por el Gobernador de aquel entonces a pesar de ser notificado se sentenció la causa a favor de Doña Bernardina Mango...

18 María Luisa Soux: Ayllus y haciendas en "Los Andes". Historia rural de la provincia. inédito.

19 ANB. MI. T.121.No.36. 1847. Razón de las causas que ha tenido Doña Bernardina Mango con los indígenas comunarios del cantón Laja.

Las estrategias de la Mango se plantean claras. La primera, presentarse ella personalmente, dejando de lado a su yerno, el cual, probablemente no era sino una ficha más en su red, la segunda, establecer el juicio contra el hijo del anterior, socavando de esta manera la fuerza que pudiera haber tenido el padre en la comunidad; finalmente, como se verá más adelante, lograr paralizar a la otra parte a través de relaciones con las autoridades, en este caso, el Gobernador. Sin embargo, no todo estaba dicho, ya que Pablo Ticona tenía también relaciones:

...notificado de esta sentencia Pablo Ticona, antes de que se ejecutorie, se presentó alegando de nulidad la sentencia, por quanto(sic) se había seguido el juicio sin citación, y la que aparecía era subplantada por cuechos(sic) de la Mango al Juez de Paz de aquel entonces...

Los nuevos hechos nos permiten ampliar la red de influencia de la Mango, ya no se trata solamente de su yerno el corregidor, ni del Gobernador que con su inoperancia permite los abusos, sino que, en este caso se trata de abierto cohecho o soborno al Juez de Paz para cometer un delito como el suplantar la firma de la notificación.

Los siguientes actos nos muestran una solución que favorecía abiertamente a la Mango: en primer lugar, se mandó que el caso se decida por juicio verbal, sin fijar fecha para el mismo, por lo que se podía retrasar a perpetuidad; en segunda instancia, doña Bernardina Mango pidió los autos del juicio y no los restituyó a pesar de innumerables peticiones de Ticona y órdenes oficiales, hasta 1844, momento en que Camilo Zelada logró la restitución y entregó los autos a la vista fiscal. La estrategia de la dilación servía perfectamente y la justicia era pisoteada sin mayores problemas.

Paralelamente, Bernardina Mango, con el apoyo legal de su hijo, Manuel Bustillos, inició otro juicio contra los comunarios del ayllu Collantaca por los terrenos de Kalasaya pampa, los cuales, según la Mango pertenecían a su ayma-hacienda de Quella Quella. El teatro del juicio se repitió: no hubo la citación respectiva ni la defensa del Gobernador; el resultado previsto: la sentencia a favor de Doña Bernardina Mango.

Para solucionar estos conflictos que, según los documentos, tenían una antigüedad de diez años (es decir desde 1837), se envió como comisionado a Miguel Monroy de Portugal, quien envió un informe sobre la situación. En el informe responsabilizaba

de los conflictos a Bernardina Mango “por la frecuente usurpación de terrenos que sufren los comunarios”.

Algunos puntos del informe nos dan pautas para analizar las redes de poder creadas por esta cacica. Veamos a través de las palabras del comisionado:

Estas usurpaciones que han causado grandes males, han sido apoyadas o mas bien dirigidas por su hijo el abogado Manuel Bustillos. El modo de ejecutarlas ha sido autorizando a sus colonos para que despojen con violencia y sin pararse en los medios por reprobados y criminosos que sean, y que ante las autoridades ellos sabían contestar sin que pueda resultarles a los ejecutores responsabilidad alguna; en efecto, así sucedía, pues en los reclamos de los agraviados no se contestaba sino con dilaciones y sutilezas bien convinadas(sic) de antemano con los jeces y corregidores, para cuyo fin estos funcionarios debían pertenecer indispensablemente, ya a la familia de la Mango, ya a sus partidarios²⁰.

En el párrafo anterior encontramos de forma más completa la compleja red establecida por la Mango, en tres niveles:

- a) Redes familiares, establecidas principalmente a través de su hijo, el cual parece haber asumido para 1847 la dirección de los intereses familiares. En esta red se hallaban también sus hijas y yernos, -uno de los cuales era citado como el Corregidor del cantón- e inclusive el Párroco del pueblo.
- b) Redes de “partidarios”, conformadas generalmente por autoridades regionales y locales que apoyaban los intereses de la familia, posiblemente a cambio de otro tipo de favores.
- c) Redes de subordinados, en este caso, los colonos de las haciendas que eran aprovechados como grupo de choque, llevaban a cabo el trabajo violento y se amparaban en las otras redes para evitar el castigo. Demás está decir que los motivos que llevaban a los colonos a defender y aliarse con los Mango era el mantenimiento de la posesión precaria de tierras en la hacienda.

20 ANB.MI. T.121. No.36.

El Prefecto del departamento, viendo los graves conflictos que se suscitaban en Laja y las quejas continuas de los indígenas comunarios, envió como nuevo Corregidor a don Marcelino Borbón. La llegada de una nueva autoridad que no se hallaba en la red organizada por Bustillos provocó un ataque abierto de éstos. Borbón entonces, con el fin de contrarrestar el poder local establecido “se rodeó de los oprimidos”, dando lugar a la organización de dos partidos encarnizados “los cuales se han inferido mil males y si no se corta su progreso será de fatales consecuencias”.

En la actuación del nuevo Corregidor se puede percibir la posición del Estado frente al poder local. Se establece una lucha sorda entre el interés del Estado Central por controlar las actividades en los pueblos frente al poder de determinadas familias y redes que tratan, por el contrario, de escapar de la injerencia del Estado Central o, sino, de aprovechar los resquicios que éste deja. Muchas veces, el Estado se muestra impotente frente a los tentáculos del poder local que atrapa en sus redes a funcionarios administrativos y judiciales.

El informe de Monroy concluía dando algunos consejos para solucionar los conflictos:

10. Retirar de aquel cantón a los individuos contenidos en la lista adjunta incluyendo al Párroco que está unido por varios medios a la familia Mango.
20. Nombrando un juez para que verbalmente decida sobre las demandas de usurpaciones de terrenos sin admitir más reclamos y fijando en el acto los mojones; así mismo este juez no deberá considerar como obstáculo las prescripciones de términos, pues la parte de la Mango los ha ganado nada más que por intrigas, prepotencia y acuerdo con los jueces que han intervenido.
30. Que por algún tiempo el Juez de Letras de aquella Provincia y Gobernador fijen su residencia en el cantón indicado encargándoseles que por todos medios legales traten de unir las desavenencias que existen.
40. Prohibir que puedan ser empleados los individuos de ambos partidos.

No se tienen datos sobre el epílogo de este conflicto ni sobre la posición posterior de ambos bandos o partidos. Sin embargo, datos posteriores nos hacen ver que el poder de la familia continuó, por lo menos, hasta fines del siglo²¹.

Este poder local no era, sin embargo, el interés central de los Bustillo–Mango, que habían ampliado sus redes en el ámbito regional y nacional.

Manuel Bustillos era partidario de don José Ballivián y estuvo complicado en varios hechos subversivos en los años conflictivos que siguieron al fracaso de la Confederación. En mayo de 1840 fue elegido por votación de los vecinos de la provincia como segundo representante provincial al Congreso Nacional²², pocos meses después, sin embargo, fue apresado y desterrado a Cochabamba por encontrarse comprometido en el levantamiento del General Ballivián en La Paz y haber organizado reuniones políticas en su casa²³.

Los vaivenes de la política nacional llevaron a Bustillos nuevamente al poder. En 1848 resultó elegido primer representante de la provincia Omasuyos al Congreso Constituyente con una votación de 366 votos de un total de más de 900.

Siguiendo la historia de Bernardina Mango y su hijo Manuel Bustillos, podemos encontrar varios rasgos característicos de las sociedades locales altiplánicas en el siglo XIX:

- a) Un progresivo mestizaje, tanto étnico como cultural. Los Mango, que se enorgullecían de su antigua estirpe, se emparentaron con un criollo o mestizo -Bustillos- el cual, posteriormente, se insertó en los vericuetos de la política local y nacional. Poco o nada quedó de su rol tradicional de interlocutor de los intereses indígenas
- b) La persistencia de redes clientelares y familiares que abarcaban todos los entramados del poder: la administración, la justicia y la iglesia.

21 En 1890 los propietarios de Quella Quella don Víctor M. Bustillos y su esposa Doña Rosa Cusicanqui (también descendiente de caciques) vendieron su hacienda a don Fermín Cusicanqui, uno de los oligarcas paceños más poderosos. (Archivo de Reforma Agraria. Cit. por Soux;1990:86. Inédito)

22 ANB.MI.T.80.No.24. 1840

23 ANB.MI.T.80.No.24. 1840

- c) La modificación de las relaciones de poder con los indígenas a los que antes representaban. La conversión de las aywas en haciendas rompió un tácito “pacto de reciprocidad” de origen colonial por el cual se trabajaba en las tierras comunales a cambio de la defensa de los intereses indígenas. Este rompimiento supuso, a su vez, la profundización de los conflictos internos de las comunidades.

DON SEBASTIAN FUENTES PAVON: LOS CAMINOS DE LA MOVILIDAD SOCIAL

Varios de los numerosos expedientes judiciales que se hallan en el Fondo judicial de Pucarani -y que abarcan las regiones de Pucarani, Laja, Collo Collo, Huarina y Aygachi- tratan de problemas sobre linderos y derechos sobre la tierra. Este tipo de juicios, dirimidos muchas veces por jueces de paz, exigía la presencia de expertos tasadores que determinaban el valor y la extensión de las tierras en litigio, información que decidía si el juicio se ventilaría frente a un juez de paz o un juez de letras. Esta función de tasador estaba encargada a “persona imparcial y entendida”. Uno de los principales tasadores en las regiones de Laja y Lloco Lloco era don Sebastián Fuentes Pavón²⁴.

Pero, ¿quien es este personaje que aparece entre 1830 y 1850 como uno de los vecinos de Laja más considerados y respetados, el cual había ejercido también en varias ocasiones el cargo de juez de paz? Su historia, que se ha podido armar a retazos a través de un juicio por tierras en el cantón Lloco Lloco²⁵, nos permite desentrañar algunas estrategias de movilidad que permitieron a Fuentes Pavón llegar a sustentar autoridad en el pueblo.

El juicio en cuestión se inicia con un testamento del indígena Ildefonso Quispe, originario del ayllu Pujri del cantón Lloco Lloco, de más de noventa años y de oficio labrador. En la parte final del testamento Quispe declaraba que:

...al ciudadano Sebastián Fuentes Pavón como a su sobrino le tiene conferido poder general para sus pleitos, derechos y acciones el que es su

24 ALP. Juzgado de Pucarani. C.6.E.60.

25 ALP. JP. Lloco Lloco No. 25. 1833.

voluntad el que siga y prosiga hasta su final conclusión defendiendo mis derechos como mi albacea con sugestión a dicho poder...

Era lógico pensar que un indígena originario iba a buscar al pariente mejor ubicado en la estructura de poder local para defender sus intereses y, a primera vista, no llama la atención el nombramiento, sin embargo, si hace pensar el hecho de la existencia de lazos de parentesco entre un indígena de un ayllu marginal y un vecino y ciudadano tan respetado.

Esta relación familiar desigual tiene su centro de atención en una cláusula posterior del testamento que decía:

Mas declaro que ahora pocos días libro una boleta para que el escribano de la Provincia de Omasuyos, ciudadano Basilio Fernández Guachalla extienda una escritura de donación a favor de D. Sebastián Fuentes Pabón(sic) de la sayaña nombrada Saaquira, la que no se ha practicado ser su voluntad donar, ceder como cosa suya, y que mediante esta declaración competente la disfrute en los términos que hasta el día le ha permitido el uso de dicha sayaña por las consideraciones que tiene de remunerar sus servicios.

La relación para esta cláusula no se halla ya, entonces en los lazos familiares sino en "remunerar sus servicios". Se plantea una relación clientelar clásica en el que se entremezclan relaciones de parentesco desiguales y relaciones de poder.

Estas dos partes del testamento, tan favorables para Fuentes Pavón, nos mueven a desconfiar de la validez del mismo, y a establecer, nuevamente, la existencia de lazos y redes que manejaban el poder y la justicia de una forma arbitraria, hecho que se corrobora al adentrarse en el juicio citado.

El conflicto surgió entre Sebastián Fuentes Pavón y los hijos del segundo matrimonio de Ildefonso Quispe, quienes desconocieron las cláusulas que se transcriben más arriba, argumentando que el ejemplar de la memoria testamental presentada por Pavón presentaba correcciones y modificaciones. Como contra prueba, los Quispe presentaron un otro testamento en el cual se desconocía la propiedad de Fuentes Pavón sobre algunos terrenos de Ildefonso Quispe.

La presencia de dos testamentos tan contradictorios nos plantea la existencia de fuertes luchas por el poder económico entre Pavón y los Quispe.

Luego de un análisis más profundo de los testamentos, podemos llegar a plantear lo siguiente:

- a) Ildefonso Quispe era un indígena originario que tenía varios terrenos, tanto de sayaña como de callpa (aynoqa) que los había trabajado directamente para beneficio de sus hijos.
- b) Ildefonso Quispe había tenido una hermana llamada María Ilaria, madre de Sebastián Fuentes Pavón, quien murió dejando a su hijo menor de edad.
- c) Por voluntad de María Ilaria, su hermano Ildefonso Quispe se hizo cargo del huérfano, a cambio, María Ilaria le entregó dos urcos y un topo de plata con su cadena, que se invirtieron en la crianza de su hijo.
- d) Sebastián Fuentes Pavón, no se sabe exactamente cómo, pasó a ser un vecino de la cercana población de Laja, empezó a utilizar el “Don” y se desvinculó social –aunque no económicamente– de la comunidad y de su familia²⁶.
- e) Ildefonso Quispe prestó a Sebastián Fuentes Pavón algunas callpas para que las trabajase. El problema se centra precisamente en estas callpas. Mientras que el testamento de los Quispe decía taxativamente “que los terrenos o callpas más las he tenido prestadas a mi sobrino Sebastián Pavón por afecto pero no adjudicadas...”, el testamento de Pavón sostenía: “Declaro que mi sobrino don Sebastián Fuentes Pavón debe disfrutar y continuar en el huso fructo(sic) de los terrenos que hasta la fecha ha disfrutado como pertenecientes a su madre Ilaria Quispe y hermana mfa...”. Más aún, en la parte final declaraba que donaba estos terrenos a Fuentes Pavón.

El juego de poder se presenta en las alianzas que se crean por ambos lados con las autoridades pertinentes. Mientras Fuentes Pavón presenta “su” testamento firmado

26 Es muy probable que fuera hijo ilegítimo de algún criollo o español y que, por lo tanto, su condición de mestizo, le permitiera ingresar al círculo de los vecinos. Esta hipótesis está basada en el hecho que en ningún lugar se cita al padre de Fuentes Pavón y que, por otro lado, éste no lleve el apellido de su madre, Quispe.

por el Juez de Paz de Laja Antonio Mogrovejo; los Quispe presentan el suyo firmado por el de Lloco Lloco, Manuel Escóbar.

La parte de Fuentes Pavón trató de anular el testamento de los Quispe, argumentando que la fecha del testamento había sido añadida posteriormente. El Agente Fiscal Vea Murguía expuso desde La Paz que el testamento de los Quispe era nulo y

... “que la última disposición otorgada en 31 de julio de 1833 es la que prevalece, tanto por su posterioridad como igualmente por estar legitimamente comprobado, sin embargo de que la institución de herederos no es conforme con las disposiciones legales... Y como faltando la institución de herederos no se invalida el testamento según lo resuelve el siguiente art., es llegado el caso de que se declare subsistente en todo lo demás, mas dando pasar la herencia a los herederos legítimos que son los hijos del testador (ALP.JP. Collocco.1833. No.25.f 34v-35)

Con esta vista fiscal, don Sebastián Fuentes Pavón lograba íntegramente su propósito que no era quitar totalmente la herencia a sus primos Quispe, sino, conseguir la propiedad de las callpas y de la sayaña de Saaquira.

La parte de los Quispe, como contraparte, se plantea la pregunta sobre el motivo por el cual su padre hubiera ido hasta Laja para dictar otro testamento, estando como estaba al borde de la muerte, averiguados los hechos mediante testigos, se llegó a conocer que el supuesto testamento se había firmado en la misma comunidad de Pujri, en Llocolloco.

Basándose en este hecho, Manuel y Matco Quispe argumentaban:

...caminar en procesión todo el complot de los favoritos de Pavón o sus amigos reunidos del cantón de Laja al de Llocolloco con el único objeto de maniobrar y consumir todo lo que anteriormente se había predispuesto. Más claro diremos caminar los de Laja a Llocolloco a desvastar el testamento de nuestro padre hecho ante su juez, es muy inicuo

En este momento se plantean con claridad los dos grupos enfrentados y sus aliados: por un lado encontramos a don Sebastián Fuentes Pavón, apoyado por el Juez de Laja Antonio Mogrovejo, el agente fiscal y varios otros vecinos de esa región; por

el otro, se hallan Manuel y Mateo Quispe, hijos del testador, apoyados por los miembros de la comunidad de Pujri y de otras comunidades vecinas (Catavi y Copagira)²⁷.

Los Quispe basaron su posición en el hecho de que habiendo un juez de paz en Lloco Lloco, la injerencia del juez de paz de Laja hacía ilegal el testamento.

Sebastián Fuentes Pavón, entonces, empezó con la estrategia de no responder los oficios de la parte contraria y dar largas a la solución del juicio; por otro lado, en el interin, había sido nombrado corregidor del cantón Lloco Lloco (f.64)

La dilación llegó a desesperar tanto a los Quispe que mandaron una queja al juez de letras de la provincia diciendo que Fuentes Pavón los había "embromado más de dos años".

Los Quispe solicitaron que se haga la tasación de los terrenos para que el juicio se ventile de forma verbal, sin embargo, parece ser que esto no convenía a Fuentes Pavón, ya que el juicio verbal se debería dirimir en el cantón Lloco Lloco, donde no contaba con el apoyo del Juez de Paz.

Las redes de Fuentes Pavón se extendían y, como consecuencia, su impunidad ante la ley, también. Los Quispe, tratando de esclarecer el asunto escribían:

...Habiendo sacado (Fuentes Pavón) el expediente para llevarlo a lo del comisionado, no lo ha entregado y con estudio retiene en su poder, prevalido de la prepotencia de ser Corregidor de Lloco Lloco, como si en la fuente de la justicia hubiera distinciones de individuos de esta clase... (f.81)

El juicio, que había durado ya casi tres años se alargaba porque Fuentes Pavón no devolvía el expediente. Finalmente, cuando se le pidió la devolución, dijo que lo había perdido en el camino entre Laja y La Paz. Posteriormente, solicitaba que

27 Estudiando el origen de los testigos que aparecen en el juicio defendiendo una u otra posición, encontramos que "la gente" de Fuentes Pavón proviene del pueblo de Laja y de las comunidades aledañas de Collantaca y Sulcataca, regiones donde probablemente Fuentes Pavón tenía influencia, los testigos de los Quispe, por el contrario, provienen de las comunidades del cantón Llocolloco y de Copagira, comunidad de Laja ubicada al sur del cantón y que colinda con Llocolloco. Se plantearía, entonces, un conflicto de carácter regional.

como el precio de tasación de los terrenos era únicamente de 18 pesos, “que el juez de Paz del cantón de Laja en juicio verbal dirima y destaje la demanda” (f.83)

Aquí concluye el expediente, pero no es difícil adivinar el resultado final del juicio. El Juez de Paz de Laja, que era aliado de Fuentes Pavón, falló a favor de este último, sin tomar en cuenta los argumentos de los Quispe de que todo el juicio correspondía al cantón de Lloco Lloco. El teatro de la ley concluía quedando el sabor de la injusticia.

A través del caso de Sebastián Fuentes Pavón, podemos encontrar otros rasgos de lo que significó el juego del poder en Laja en el momento de la formación de un nuevo sistema político.

El primer rasgo que salta a la vista es la creciente importancia que toman a nivel local los vecinos, con la consiguiente reestructuración de las jerarquías. Si bien en un primer momento Laja había surgido como pueblo de indios y, por lo tanto, no permitía, al menos en los papeles, la presencia de españoles y criollos en el pueblo, poco a poco se fue creando una élite “urbana” que generó nuevos lazos de dependencia y de intermediación entre las autoridades centrales de La Paz y las comunidades indígenas. Fuentes Pavón es el típico caso del mestizo desarraigado de sus propios orígenes y que aprovecha las condiciones especiales del Estado en formación para asumir puestos de menor rango en la burocracia estatal.

Ligado a este aspecto encontramos otro, el de la relación y dependencia entre los mismos pueblos. Los principales pueblos de la provincia fueron siempre Achacachi, la capital y Pucarani, capital de la segunda sección, ubicándose en tercer lugar el pueblo de Laja²⁸. Frente a estos pueblos de “vecinos”, encontramos otros mucho más ruralizados, como Aygachi y Lloco Lloco, donde se establecieron familias de comunarios que no llegaron a elevarse a la categoría de “vecinos” o ciudadanos.

En el caso estudiado, la rivalidad se presenta no sólo entre Fuentes Pavón y sus primos Quispe, sino, más profundamente, entre el poder ciudadano de los de Laja

28 La inmensa mayoría de las poblaciones en el altiplano y valles de charcas tuvieron su origen en los pueblos de indios. Con el paso de colonia a república, los pueblos que habían acrecentado su población mestiza, generalmente los de los valles, pasaron a la categoría de Villas, cambiándose el nombre por otro en castellano (Sorata-Esquivel, Chulumani-Alianza, Coroico-Sagámaga, etc.). Los pueblos altiplánicos no llegaron a cambiar de status, aunque sí se produjo un proceso de urbanización y una separación de categoría con las comunidades circundantes.

frente al poder comunal de los de Loco Loco. El resultado del juicio puede extenderse al resultado de la lucha interna y, por lo tanto, a explicar mejor el posterior proceso de expropiación de tierras comunales a fines del siglo.

Finalmente, dentro del juego por el poder, podemos entrever la fortaleza de los lazos familiares, pero también sus límites y debilidades frente a un interés mucho más individual como el de Fuentes Pavón. Se ve una visión ambigua de los comunarios frente al primo mestizo; por un lado una cierta mirada de respeto y distancia, a través del reconocimiento del "don"; por otro lado, la certidumbre del desarraigo y el abuso del pariente enriquecido. Por parte de Fuentes Pavón, la relación es también ambigua y contradictoria, asienta el parentesco mientras éste le conviene a sus fines, pero, por otro lado, hay una fuerte discriminación frente a los parientes indígenas.

LOS CORNEJO: "SUBVERTORES" ORIGINARIOS DE COPAGIRA

1816, el movimiento guerrillero altoperoano se hallaba en plena crisis y las tropas reales habían asentado su poder en todo el altiplano. Lo único que quedaba entre los habitantes de la ciudad de La Paz era el recuerdo de tres hechos traumáticos: el levantamiento de 1809 y su represión, el cerco de la ciudad de 1812 y el ataque de los cusqueños a la ciudad en 1814.

En estos hechos, sobre todo en los dos últimos, aparece la figura de Asencio Cornejo, originario del ayllu Copagira, dirigente de los indígenas de Laja y comprometido con los grupos considerados subversivos.

En el juicio que se sigue a Asencio Cornejo, Manuel Cornejo, su hermano, Paulino Merlo y el hilacata Buenaventura Pacohuanca, se pueden entrever las redes y los lazos tejidos entre diversas autoridades locales de Laja frente al gobierno español.

El expediente se inicia con un oficio reservado, de fecha 17 de septiembre de 1816 enviado al Intendente de La Paz, José Landavere por el Capellán de Laja, Esteban Rodríguez²⁹. En este oficio, se pueden establecer ya ciertos elementos de la lucha local. Por un lado, el cura que envía sus espías a la casa de Asencio Cornejo, por el

29 ALP. Expedientes Coloniales. C. 154. E.12

otro, el propio Comejo que, luego de cuatro o cinco meses de ausencia, retorna a su casa de Copagira donde organiza una fiesta en honor de la Exaltación de la Cruz. En la fiesta se encuentran varias personas allegadas a Comejo que, según el espía, “estaban brindando por la patria” (f.1).

Preguntado el pretendido espía, Vicente Murga, sobre el asunto, dijo que había ido de La Paz a Laja a juntar(sic) bayetas y se alojó en casa de Asencio Comejo, donde se realizaba una fiesta en honor de la Exaltación de la cruz. En medio de la embriaguez general y de los gritos a favor de la Patria, se produjo una reyerta entre Murga y los otros presentes, quedando el primero lastimado. Al día siguiente volvió con los alcaldes para que tomaran las medidas pertinentes, ocasión en la que fue agredido por Comejo en la pierna, sin embargo, como “eran del mismo ayllu”, los alcaldes no hicieron nada.(f.4).

Está claro que existía una alianza y, posiblemente una red de parentesco entre Asencio Comejo y los demás asistentes a la fiesta, y que de esta red participaban también los alcaldes de la comunidad. Vicente Murga, entonces, no tiene más opción que la de acercarse al Capellán y esgrimir el argumento de la subversión. No queda claro si Murga era efectivamente un espía o un simple comerciante rescatista de bayetas.

Dada la circunstancia del estado de guerra en que se encontraba el Alto Perú, sin mayores dilaciones se ordenó el apresamiento y el embargo de los bienes de Asencio Comejo; a tiempo de iniciar el juicio sobre su actividad política y su actuación en el cerco de La Paz y en la toma de la ciudad con las fuerzas de Pinelo y Muñecas³⁰.

Al momento de poner en ejecución las órdenes superiores, sin embargo, las autoridades reales, dirigidas por el Alcalde Pedanco de Laja, Antonio Mogrovejo, -a quien encontramos posteriormente como aliado de Fuentes Pavón se encontró con que Asencio Comejo había huído (según la esposa, a Tacna, para comprar mercadería) y que la mayoría de los bienes de Comejo habían desaparecido quedando únicamente algún ganado para embargar.

30 En 1814, se produjeron en el Cusco una sublevación dirigida por los hermanos Agulo y el cacique de Chincheros Mateo Pomacahua. La rebelión se extendió tanto hacia Arequipa como hacia el altiplano pazeño. Uno de los hechos más importantes fue la toma de la ciudad de La Paz, dirigida por Pinelo y el una lidefonso de las Muñecas. Sobre este movimiento general ver Sala y Vila, Nuria: Y se armó el tole tole. 1997

En estos momentos de crisis, las redes familiares eran de gran ayuda. Se sabía que Asencio Comejo era una persona que tenía posibilidades económicas –como que había organizado una gran fiesta para la Exaltación de la Cruz– y, sin embargo, al momento de su captura, apenas contaba con algunos bienes. Está claro que, previniendo la medida real, gran parte de sus bienes fueron llevados a otros terrenos o pastales, con la complicidad de parientes y amigos.

Sin la posibilidad de defenderse, debido al estado de guerra, el juicio se torna unilateral y se lo acusa en rebeldía. Los testigos son, por lo tanto, parciales a la causa real. A través de los testimonios levantados por el Alcalde Pedáneo a vecinos de Laja y a comunarios, se ha podido establecer algunos hechos en los que se habían visto implicados Asencio Comejo, su hermano Manuel, Paulino Merlo y Buenaventura Pacohuanca.

Los vecinos interrogados expresaron de forma general que Asencio Comejo había estado implicado en ambos hechos. Agustín Guardia decía:

...que sabe y ha visto que Asencio Comejo ha servido de comandante de los revolucionarios en el cerco de indios en la ciudad de La Paz; que después también se ocupó con el mismo empleo a la venida de Manuel Pinelo y concurrió con su hermano los días de veinti cuatro y veinti ocho de septiembre de ahora dos años en el que se experimentó la fatalidad del de aquello de los vecinos de la ciudad; que antes de esto llevó gente por orden del Subdelegado Don Juan Berástegui a disposición de don Juan Aztete que era intendente y estaba en el pueblo de Viacha; que es voz general de que Asencio Comejo es malísimo perturbador de la paz y que nunca desde que se principió la revolución no se ha desprendido de los caudillos principales y que es el executor de sus órdenes; como también Paulino Merlo de este pueblo con quien le parece al declarante que iban a competencia en operar las funciones de revolución... (f.s/f)³¹

Gregorio Mejía, también vecino de Laja cuenta que, siendo prisionero de los indígenas en el Alto de La Paz, “vio a Asencio Comejo en el dicho alto y lugar como que de mandón de los indios que invadían la ciudad como también a Paulino Merlo”.

31 Subrayado en el original

Por su lado, los indígenas que testificaron hicieron ver que habían ido al Alto de La Paz obligados, "...con motivo de haber habido muchas amenazas por indios que cercaron la ciudad de La Paz"; así mismo corroboraron la presencia de Cázeres en el cerco.

...fue....al campamento designado para los de Laja y en él encontró mandando a un indio Cazeres y al día siguiente se vino y a pocos días supo que Merlo y Asencio Comejo sucedieron en el mando...³²

Las redes de poder y de mando se plantean en este momento de la siguiente manera:

- a) Asencio Comejo era una persona con fuerte ascendiente entre los comunarios de Laja. En primer lugar, su papel de pasante o preste en la fiesta de la Exaltación de la Cruz nos muestra su buena ubicación dentro de la sociedad indígena local; en segundo lugar, su papel de comandante o mandón de los indios de Laja en las dos oportunidades referidas, establecen una aceptación de su papel como dirigente.
- b) Frente al ascendiente de Comejo se hallaban algunos indígenas que sirvieran de testigos; éstos, que habían participado en las acciones, tratan de desmarcarse de la posición "subversiva" aclarando que habían participado por obligación.
- c) Finalmente, la posición más claramente realista y oficial de los vecinos, que no sólo relatan los hechos desde su perspectiva, sino que tildan a Comejo de "malísimo".

En testimonios posteriores aparece el cuarto implicado en el juicio: Bentura Pacohuanca.

Francisco Medrano, indio principal de Collantaca nos da nuevas pautas para armar las redes:

...que con motivo de haber cerco de indios en el alto de La Paz, fue a su casa Bentura Pacohuanca con autoridad y le mandó que fuera a dicho alto a ayudar a combatir a los que había ya mandado...

32 ALP.EC. C.254.E,12. Subrayado en el original

Con esta cita se ve que, si bien Comejo tiene poder de mando en el mismo Alto de La Paz, la autoridad en Laja era Pacohuanca, con potestad para enviar tropa indígena a la lucha.

Con todos estos antecedentes, el Gobernador de La Paz, don Mariano Ricafort ordenó la aprensión y el embargo de los bienes de Paulino Merlo y de Manuel Comejo.

De estos dos sólo pudo ser encontrado Paulino Merlo, quien fue encarcelado en febrero de 1817, mientras que Manuel Comejo escapó al igual que su hermano Asencio. Sin embargo, para el apresamiento de Merlo, tuvo que pasar más meses ya que, nuevamente, las redes establecieron formas de escapar a la justicia. El 3 de diciembre de 1816, el Subdelegado de Omasuyos envió un oficio al Alcalde Pedaneo de Laja, Antonio Mogrovejo con el siguiente mensaje:

En 3 de diciembre último previne a U. procediese a la prisión y embargo de los bienes de Paulino Merlo, y aunque en contestación de 16 de dicho mes, prometió U. el cumplimiento de aquella orden, no ha hecho otra cosa que guardar una maliciosa taciturnidad en el asunto a pesar de haber estado en esa doctrina el delincuente, pues en ella ha sido prendido por el comisionado de este juzgado, por lo que le prevengo de pronta cuenta con razón formal puesta a continuación de esta de los bienes que se haya embargado al contenido...³⁴

A pesar de que Mogrovejo justificaba que no había malicia en su proceder y que todo se debía a la “astucia del delincuente”, parece existir la complicidad de Mogrovejo con los Comejo y Merlo, tomando en cuenta tanto los intentos fallidos de apresamiento de los Comejo como la dilación en la captura de Merlo. Esta hipótesis se apoya también en la confesión de Paulino Merlo quien decía

que también lo es [falso] el que haya servido de capitán a las órdenes de Pinelo y Astete pues lo que hizo únicamente fue conducir a este último cincuenta indios con otros tantos que le trafa Asencio Comejo de orden del actual alcalde de Laja don Antonio Mogrovejo

La ampliación del juicio nos permite tener nuevos datos sobre la actuación de todos en los hechos de 1811 y 1814. Baltazar Mamani, indio de la comunidad de Chijini testificó que “Asencio Comejo propagaba voz de que era mandón superior nombrado por el vocal de los Porteños”; mientras Joaquín Gutierrez y Mateo Cuentas de Sullcataca añadieron que

Manuel Comejo ha sido desde los principios de la revolución executor de las órdenes de sus superiores españoles insurgentes como que cuando vino del lado de Potosí al alto de La Paz le vieron presentarse sin papel y hizo relación de que Casteli y Rivero le habían dado el que en Oruro le quitaron los tablas y que en dicho papel le ordenaron que tuviere la gente parapetada en el Alto sin que se incendiase ni hiciese cosa de efusión de sangre a lo que reprochando la relación le dijeron Asencio Comejo y Paulino Merlo que convenía acabar la ciudad a sangre y fuego

En un nuevo testimonio del vecino Agustín Guardia, se puede conocer que Asencio Comejo estuvo el 24(25) de septiembre de 1814 dirigiendo el asalto a la ciudad en el puente de las Concebidas, y que su hermano Manuel fue herido en el brazo por un balazo (f.28v-29)

Se puede notar que la totalidad de los testigos son vecinos de Laja o comunarios de Collantaca, Sullcataca y Quentavi, comunidades que se encuentran hacia el norte del cantón, mientras que los Comejo y Merlo eran comunarios de Copagira, al sur del mismo. Al igual que en el caso de Fuentes Pavón, parece mostrarse conflictos y rivalidad entre las mismas comunidades de Laja.

A pesar que se hicieron tres pregones para que aparecieran los hermanos Comejo, estos se mantuvieron ocultos y no se pudo llevar adelante su captura. Este hecho nos hace pensar en los límites de poder que tenía en ese momento el orden realista, ya que parece ser que los lazos y redes familiares y clientelares permitieron por más de un año que los Comejo se mantuvieran en la clandestinidad.

Finalmente, en septiembre de 1817, el juicio se amplió a Bentura Pacohuanca, quien, según los testimonios, había convocado a los indígenas de Laja al cerco del Alto de La Paz. Pacohuanca fue capturado por Antonio Mogrovejo, quien lo puso bajo el cuidado de José Xavier.

Preguntados los testigos sobre la actuación de Pacohuanca dijeron que “como fuese ilacata (sic) Bentura Pacoguanca era un executor de las providencias de los superiores” (f.42) y “que siendo ilacata como ahora lo es también no hizo más que cumplir obediente y activar las órdenes que el confirieron bajo de amenazas de muerte y confiscación de bienes los superiores de Pampaxasi...” (f.43)

Estos testimonios nos plantean una serie de dudas. Si Pacohuanca no era sino un executor de órdenes superiores, ¿quiénes son descritos como los Superiores de Pampaxasi?, nos preguntamos ¿Quiénes son estos superiores que pueden mandar al hilacata? Se tratará de los grandes cabecillas indígenas o mestizos de la sublevación? o, por el contrario, de las autoridades comunales legalmente constituidas y que se hallaban por encima de los hilacatas?

En todo caso, el envío de tropas indígenas al cerco, parece no haber sido una acción privativa de Choquehuanca sino general de toda la región, tal como expresa Gerónimo Montaña de Collantaca:

...porque no solo el dicho Bentura Pacoguanca estaba contraído en dicho afán de reclutar gente sino todos los ilacatas de la doctrina mas por la fuerza que gana de ir a dicho alto.

Mientras se llevaba a cabo el juicio, Bentura Pacohuanca logró escapar de la cárcel con la ayuda del alcaide Manuel Quispe quien le habría entregado la llave de la celda.

Preguntado Manuel Quispe sobre las circunstancias de la fuga declaró que era inocente y no cómplice de Pacohuanca y que cuando se dió cuenta de la fuga había ido a preguntar al suegro de Pacohuanca quien lo envió hacia el camino de Taraco donde supuestamente tenía Pacohuanca una concubina. Posteriormente se dió cuenta Quispe que el suegro lo había engañado ya que mientras tanto Pacohuanca había escapado del pueblo, supuestamente hacia la ciudad para entregarse personalmente al Gobernador Intendente.

Las sospechas de complicidad recayeron nuevamente en el Alcalde Pedaneo Mogrovejo porque “en vez de remitir prontamente [al reo] a disposición del gobierno, lo detuvo en la cárcel de aquel pueblo, de la que ha fugado” (f.46).

En este caso, nos hallamos nuevamente con una amplia red de relaciones familiares y clientelares que abarcan desde los familiares más directos como la esposa y el suegro, hasta las autoridades del cantón como el alcaide y el Alcalde Pedaneo.

A pesar de los intentos y órdenes del Gobernador de La Paz y de los edictos publicados, ninguno de los inculcados prófugos se presentó al juicio. En el caso de la fuga de Pacohuanca fueron también involucrados como cómplices el alcalde de segundo voto de Laja, Tomás Alavi y un vecino del pueblo, Lucas Fernández.

La política realista parece haber cambiado hacia 1818, ya que el expediente estudiado termina con dos oficios. El primero, de carácter reservado en que se da cuenta de la devolución de los bienes embargados a sus respectivos dueños "por disposición de la Subdelegación"; el segundo, de 8 de mayo de 1818 declarando el envío del expediente a la Real Audiencia para la "competente declaración de indulto".

Las redes que ligan a estos cuatro indígenas "insurgentes", nos permiten apreciar lo complejo de las relaciones de poder a nivel local, más aún en momentos de crisis y revolución. La dicotomía entre realistas y patriotas, entre españoles e indígenas se relativiza frente a relaciones mucho más conflictivas y complejas que cruzan lo económico, lo político y lo étnico. Las alianzas entre autoridades coloniales, vecinos, autoridades étnicas e indios del común se muestran como un complicado juego de estrategias que, en el momento de la guerra, parecen tener un objetivo común, la lucha contra el poder español, pero que, como vemos en los otros casos, se diferencian en cuanto se logra este objetivo.

Documentos tributarios de la época republicana han permitido ubicar nuevamente a Asencio Comejo, como originario del ayllu Copagira. Los Comejo, los Mendoza y los Paxi constituyeron dentro de la comunidad una élite de originarios que controló durante la primera mitad del siglo XIX el acceso a la tierra³⁴.

34 Sobre el ayllu de Copagira y las redes familiares ver: María Luisa Soux: "Historia generacional de Copagira" inédito. 1990

CONCLUSIONES

Bernardina Mango, Sebastián Fuentes Pavón y Asencio Comejo representan sólo tres casos en un pequeño pueblo del altiplano paceño, en torno a los cuales se ha tratado de armar el universo de sus relaciones sociales. El objetivo central ha sido el acercarse a ver algunos elementos que nos permitan entender, aunque sea sólo de manera parcial, la compleja trama social que se asienta en torno a cada uno de los habitantes de una región, redes que estructuran, a su vez, un juego político de estrategias y reacomodación.

El sistema de autoridades legalmente constituido, tanto en la época colonial como en la republicana nos muestra el esqueleto de lo que es el poder. El orden de jerarquías y las funciones de cada autoridad estaban claramente especificadas en las leyes, decretos y reglamentos. Durante la colonia, se había planteado un sistema de autoridad en las dos repúblicas, figurando el cacique como cabeza de la república de indios con una función de representación del estamento indígena regional, por un lado, y como intermediario de las dos repúblicas, por el otro. En el lado comunario, el papel del cacique era secundado por otras autoridades menores: segundas, hilacatas y principales.

Desde el lado estatal, las autoridades estaban definidas claramente por las leyes españolas, leyes que sufrieron modificaciones con las Reformas Borbónicas que buscaban una política administrativa centralizada y jerárquica.

En la época estudiada, el ordenamiento jurídico y administrativo se hallaba en crisis; las autoridades constituidas empezaron a ser deslegitimadas por la sociedad a la que representaban. Empezando por la crisis del cacicazgo de fines del XVIII y, posteriormente por la crisis de las autoridades españolas con los movimientos junristas y la Constitución de Cádiz; el poder de ambas cabezas se empezó a relativizar. Este vacío de poder fue sustituido, entonces, en los ámbitos locales, por poderes emergentes que no se insertaban necesariamente en la esfera de lo oficial. Por un lado, en el poder creciente de las autoridades comunales secundarias (hilacatas) y, por el otro, en el poder emergente de los nuevos grupos de vecinos de los pueblos.

Se produjo en ese momento una traslocación del origen del poder. Ya no emergía de un reconocimiento legal u oficial, sino que se planteaba como un juego de redes sociales que le daban poder. El Estado oficial se vio muchas veces sobrepasado por estas nuevas fuerzas que surgían de la misma sociedad y tuvo que adaptarse si pretendía mantener la cohesión del mismo Estado.

La debilidad de “lo oficial”, desde las dos vertientes, se ve en el caso de los Comejo, en el cual el Estado español se ve impotente frente a las redes que ocultan a los cuatro implicados; la respuesta del Estado, la del indulto, muestra su debilidad. Por el lado comunal, la situación de Bernardina Mango es sintomática. A pesar de ser cacica de Laja, no aparece durante todos los años de la guerra firmando documentos a nombre de los indígenas de la región.

La Guerra de Independencia se presenta, entonces, a nivel local, como la de un vacío del poder oficial y la del afianzamiento del poder basado en redes familiares y clientelares que toman el control de la sociedad local.

La nueva república heredó esta crisis oficial que si bien le había favorecido para ganar la guerra, planteaba serios problemas para implantar el nuevo sistema. Los pasos dados por el Estado para establecer una nueva forma de organización administrativa muestran la continuidad de la lógica borbónica de centralización, jerarquía, racionalidad y funcionalidad. Sin embargo, a pesar de los intentos por parte del Estado para colocar nuevos funcionarios que controlen el poder local, tanto a nivel de los “ciudadanos” (llamemos así a los vecinos de los pueblos), como de los indígenas, su presencia aparece constantemente mediaticada por la persistencia de las redes sociales y el poder emanado de ellas que venían desde la época colonial. Las autoridades locales elegidas durante los primeros años de la república pertenecen, sin distinción, a las élites locales y es de allí más que de su pertenencia al Estado oficial, de donde emana su poder. Cuando el ejercicio de este poder local empieza a perjudicar el desenvolvimiento del mismo Estado, éste va a tratar de equilibrar la balanza enviando nuevas autoridades locales desligadas de las redes las que, necesariamente, se van a aliar con los grupos populares, víctimas, a su vez, de los abusos de las élites.

Finalmente, el juego de las alianzas y los conflictos va a mostrar dos “partidos”: la élite local y toda su red familiar y clientelar contra la alianza conformada por el representante foráneo del poder “oficial” y los grupos indígenas.

FUENTES

Archivo Nacional de Bolivia. (ANB)

- Expedientes Coloniales (EC)
- Ministerio del Interior (MI)

Archivo de La Paz. (ALP)

- Expedientes coloniales (EC)
- Juzgado de Pucarani (JP)

Bailes para los liberales. Modernismo y cultura en los años veinte

BEATRIZ ROSSELLS

INTRODUCCION

Algunos autores sostienen que la Revolución de 1952 fue el período en que se inició el desarrollo de la música folklórica en las ciudades y de otras manifestaciones del arte nativista y nacionalista relacionados con la identidad cultural del país. Otros trasladan ese hito a la post Guerra del Chaco (1933-1936), por sus connotaciones de derrumbamiento de un régimen y ruptura de la ideología liberal. En efecto, esa fue la compuerta que dejó atrás una parte de los prejuicios de una sociedad urbana que no reconocía las diferencias culturales y la existencia de una sociedad, indígena, mestiza y diversa. Sin embargo, grupos de artistas e intelectuales ya habían realizado desde el siglo pasado y más sistemáticamente en las dos primeras décadas de este siglo, incluso en sectores del gobierno, una serie de avances en lo que significa la promoción, desarrollo y difusión del arte vernacular en un camino que no era otro que el de un reconocimiento de lo propio, pero también en un complejo juego de acomodo ideológico a las corrientes intelectuales y estéticas en boga en la época, así como a intereses y conflictos de poder intraélites y de clases sociales emergentes. Analizar esos brotes de "arte nacionalista" en las tres primeras décadas del siglo es el objetivo de este trabajo, recurriendo para ello a una aproximación a la ideología y práctica artística, y más específicamente en el campo de lo musical.

Interesa caracterizar esos primeros intentos de promoción del arte afincado en las culturas nativas para comprender su naturaleza. En el entendido de que la música

más allá de sus connotaciones sensoriales y emotivas constituye un “documento” pleno de información histórica, social, ideológica y de poder comunicativo de una población, es importante recuperar el conocimiento de lo que significó y del rol que jugó en un período determinado como espacio de elaboración de contenidos que tienen que ver con la interacción social de diversos grupos (regiones, etnias, clases sociales, etc.) en la construcción de identidades, a partir de las transformaciones de la sociedad. Precisamente este período, 1900-1930, es conocido como un momento de modernización acelerada, aunque relativa, especialmente de la ciudad de La Paz. Por eso trataremos de definir qué efectos tuvo la modernidad frente a la tradición que estaba presente en las ciudades y provincias del país, y que resultados quedaron de ese encuentro en el ámbito cultural y musical. En qué medida se transformaron los conflictos de identidad novecentistas y en qué forma persistieron los modelos coloniales de comprensión y discriminación de lo nativo; y cuáles los objetivos y resultados.

Metodológicamente se ha utilizado la investigación hemerográfica, así como la investigación de archivos personales y familiares y las entrevistas a descendientes de músicos del período. Como una opción metodológica se ha decidido hacer un análisis de la situación y vinculaciones sociales de un grupo de músicos representativos en este período para aproximarse a las redes de relaciones económicas, políticas e ideológicas en las que grupos e individuos se encuentran sumergidos. Ello nos permitirá ver con mayor nitidez las complejidades de la vida de los artistas y de la producción simbólica. La selección está basada en criterios de representatividad como la importancia, reconocimiento y trascendencia de la obra otorgadas por la bibliografía musical, de intérpretes y público de la época y de períodos posteriores. En una obra de arte, en un producto simbólico, no sólo interesa la representación en sí, o las motivaciones personales del creador, sino el impacto causado en el lector o el oyente, sea el gran público o el erudito. La trascendencia y proyección que logra en la colectividad es una de sus funciones primordiales.

Correlativamente y de manera tan solo ilustrativa, se intentará también una aproximación al campo literario, pictórico y arquitectónico del período de modernización que se llevó a cabo en la ciudad de La Paz.

Los estratos de la población en los que se produce, difunde y promueve la música popular no son precisamente aquellos que pertenecen a los grupos privilegiados ni tampoco a los más desposeídos, son más bien parte de la clase media comprometida

con la ideología dominante aunque capaz de cuestionar ciertos mitos y conductas discriminadoras, planteando y adhiriéndose a prácticas a veces subversivas pero en su mayor parte conservadoras, es decir, no excluyentes. Para comprender de manera global las características de un producto social y cultural como es la música y el arte, es necesario el análisis de la interrelación ininterrumpida entre los diversos sectores y actores sociales.

Es posible percibir en el caso de la ciudad de La Paz, que el espacio de las prácticas artísticas ha quebrado el círculo cerrado de la oligarquía y de los grupos de poder que en el siglo XIX tenían un mayor monopolio, ampliándose de manera significativa hacia las clases medias emergentes, étnica y culturalmente mestizas.

Los términos en los que se introduce y consolida la modernización relativa en el país y los cambios que ésta produce, condicionan una crisis de los modelos ideológicos y artísticos de las élites. Un exceso de cosmopolitismo plasmado en las representaciones urbanas parece funcionar como acicate o polo reactor para la búsqueda de formas más pegadas a lo propio. En esa búsqueda se producen las polémicas, desacuerdos y tensiones al interior de las élites que no son homogéneas. Para los grupos dominantes bolivianos de fines del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX fue fundamental el proyecto de construcción de un Estado-nación, aunque éste estaba destinado únicamente a los sectores privilegiados. Los grupos subalternos, al constituir la negación del modelo de progreso y de la modernización de las élites, quedaban excluidas, y eran tomadas en cuenta sólo como mano de obra que apoyaría la materialización del proyecto utópico de nación. De todas maneras éstos existían y había que determinar como se incorporarían al proyecto estatal. El discurso nacionalista y el debate sobre estos temas en los sectores intelectuales es parte de los esfuerzos por configurar la centralización política pero a la vez el mantenimiento de las jerarquías.

Paralelamente, se requería encontrar nuevas formas simbólicas de representación de la nación. De incluirse en esas representaciones a los sectores subalternos, había que reconocer las culturas tradicionales que persistían en la población indígena y los sectores mestizos. Esta necesidad se confrontaba con las nuevas corrientes cosmopolitas que invadían las grandes ciudades en los diversos campos del arte. Cómo concebir la imagen del país cuyo reconocimiento y legitimidad internacionales se buscaba?

La élite paceña que logró la hegemonía del país a partir de 1899, recurriendo a la población aymara en las luchas de la llamada revolución federal, debía posteriormente ubicar “lo indígena” en el marco de su iconografía. Cómo reunir imágenes dispares de la cultura nativa con su carga de retraso con los galopantes iconos de la industrialización mundial. Para ciertos sectores de las clases dominantes y especialmente para la clase media era una prioridad encontrar una nueva imagen del país que incluyera las representaciones culturales de los sectores populares, entendidos como auténticos e imprescindibles en la conformación del imaginario colectivo.

LA BUSQUEDA DE LA IDENTIDAD: TIERRA Y HOMBRE AMERICANOS

Planteada a lo largo de América Hispánica la polémica acerca de las raíces que debe sustentar la nueva literatura, se concreta en dos posiciones que por opuestas resumen las posibilidades, una de solidaridad intelectual hispanoamericana atada a las fuentes de la madre patria y del siglo de oro y otra, volcada hacia la fuente indígena, la tierra como representación de lo salvaje y primigenio.

Todos los llamados a la afirmación de autonomía cultural, frecuentes en los diferentes países de América Latina, basados en la necesidad de encontrar un pensamiento propio, una forma original y característica, son parte de la búsqueda de identidad, no exenta de contradicciones. Por un lado, se desea la ruptura de la vieja Europa y la consolidación y la afirmación de la independencia, por otro, continúa la dependencia de los modelos europeos. Se vuelca los ojos hacia la naturaleza salvaje y rica de América que es impoluta, y por otro, se piensa en la Naturaleza como fuente de materia prima y de explotación agrícola. Las contradicciones irresueltas en el proyecto de independencia liberal, no permiten la integración entre cultura y naturaleza, hombre culto e indígena, civilización y barbarie, pues no arriban a una concepción que reintegre al hombre con su naturaleza, concentrándose en una relación de dominio de la naturaleza por falsa erudición y no así por la relación productiva y armónica con la tierra (Colás, 1993).

La búsqueda de la autonomía cultural significó la adopción de conceptos, imágenes y temas también a menudo contradictorios, vacilantes y mutables,

debido a la incertidumbre y la ambigüedad de su propia cultura, colocados ante la alternativa de tener que elegir entre la colonia y la república, la xenofobia y la imitación, Europa o América. Entre estos temas necesarios para su autoafirmación sobresalen el determinismo geográfico y la existencia del hombre americano.

Se verifica una relación artificial de rechazo y atracción, de búsqueda y desencuentro con relación a la Naturaleza, en términos políticos y geográficos, el territorio. Zavaleta, contrasta la concepción del espacio oligárquico, denominado por el autor "espacio señorial" con la concepción del espacio andino caracterizando al primero por ser fundamentalmente patrimonialista, feudal, regionalista, localista, hacia adentro. Se trata de un espacio del hacendado y del terrateniente con una idea no nacional sino de relación personal con la tierra, una noción de propiedad. El espacio andino por el contrario, constituye un espacio colectivo, integrado, amplio, socialmente conquistado. A juicio de Zavaleta, esa concepción del espacio es un óbice en la formación de la conciencia nacional, pues el territorio es un elemento esencial de la ideología, es el soporte material nodal de la manera que tiene un pueblo de verse a sí mismo" (Zavaleta, 1986:26). Es lo profundo de un pueblo, es el lugar (*locus*) donde la intersubjetividad se ha producido y donde la materia comienza a tener historia (:37-39). El territorio señorial es un territorio no referido a la propia identidad, sino a la avaricia, al dominio del suelo como atribución ligada a una estirpe, como norma de poder (:30).

Esta concepción de ajenidad y de mero aprovechamiento produciría la sensación de artificialidad con que la producción literaria de la época trata el tema de la Naturaleza, a pesar de que muchos autores tratan de acercarse a este universo, percibido de muy diversas y a veces intensas maneras. De ahí es que, la búsqueda de la autonomía cultural de América a nivel continental pasa por la conquista literaria de su territorio. Un estudio más específico de esta temática arrojará mayores luces acerca de una de las vías de aproximación al sentimiento de identidad nacional a través del suelo, que se da en la poesía y la literatura.

No es extraña esta situación de alejamiento de la Naturaleza pues el desconocimiento del territorio nacional es una de las debilidades que confronta la nueva república desde su nacimiento. La impracticabilidad de las rutas, los gravísimos problemas de comunicación, la imprecisión de las fronteras, la

población dispersa, la mala conexión de las zonas habitadas, la separación entre el núcleo y las zonas bajas, las extensas zonas que permanecen como terra incógnita han sido factores de permanentes problemas en la organización y desarrollo del país (Fifer, 1976). Por ello, la necesidad de explorar el territorio nacional, de conocer su geografía y alcanzar su dominio está presente en las preocupaciones de políticos e intelectuales, sin concretarse de una manera significativa en el siglo XIX, pese a que se organizaron algunas como la Expedición Campos y el proyecto interrumpido del Presidente Campero por llegar hasta Asunción. Pero es en los inicios del siglo XX, que la élite paceña rompe el esquema señorial del espacio, con una nueva conciencia “nacional-criolla” caracterizada por la expansión, dominación, administración y control del espacio nacional (Qayum, 1993).

El hombre americano, el indígena es el otro polo de la relación señorial que permanece en la república con el mismo status de desigualdad esencial, impidiendo la interacción entre hombres libres a partir de la negación del “ser indio” y en función de la superioridad del señor. Esta relación impuesta por la fuerza va a mantenerse en una especie de separación indefinida de dos programas históricos, que no se incluyen el uno al otro, pero viven en permanente interferencia. Esta es la base de la intersubjetividad boliviana (Zavaleta, 1986: 129-131). Una intersubjetividad desestructurada.

La búsqueda de la identidad en ciertos grupos de intelectuales, artistas y hombres de empresa, a veces con ribetes de dramatismo y tonos de angustia, se prolongó por todo el siglo XIX a partir de la independencia y no se resolvió al traspasar las puertas del siglo XX. Pero, éste aportó elementos nuevos al conflicto, modelos culturales, ideológicos y artísticos que se acoplaron a las representaciones de las élites y los sectores populares contribuyendo a su complejidad.

LA MODERNIZACION DE LA PAZ

Un periódico paceño en 1905 describe así los cambios urbanísticos que se producen en esta ciudad hacia fines del siglo pasado y principios de éste:

“Ciento treinta y un edificios se han construído durante el año de 1904, y no es menor el número de los que se hallan por concluirse. Hacia el norte de la ciudad las

enmohecidas arquerías y aquellas ojivas de piedra, han sido sustituidas por transparentes y espaciosas azoteas. En la nueva La Paz, región despoblada hasta hace poco, se ostenta ahora, tras de doradas rejas, alegres casitas...No son ya las pesadas puertas medievales del caserón paterno las que hieren nuestra vista, una a una van cayendo a los golpes del obrero y desaparecen en el rodar incesante de los años”¹.

Ningún otro arte, tiene -según el arquitecto Emilio Villanueva- la fuerza demostrativa de la arquitectura, pues ella “resume el sentido de las demás y cristaliza en formas tangibles todas las aspiraciones de vida material y espiritual, es esencialmente reveladora” explica, pues no puede existir una cultura sin un estilo, unidad trascendental de expresión y significación. Es el arte arquitectónico el que adquiere primero las manifestaciones sensibles del estilo, es en éste donde se revelan los caracteres de una sociedad (Villanueva, 1925: 348).

El estilo Académico ya iniciado a fines de siglo se impuso definitivamente a principios del siglo XX en la ciudad de La Paz, con el cambio en las plantas de las residencias, la supresión de patios para reemplazarlos con “halls” vidriados, y el uso de estructuras de hierro en vez de piedra y cúpulas. Este estilo hizo su ingreso con el Partido Liberal, con su arquitecto más destacado Antonio Camponovo quien construyó el Palacio Legislativo en el periodo de Ismael Montes. El Ministerio de Hacienda y el Palacio de Justicia son también de este período así como varias residencias situadas sobre la Avenida Montes.

La arquitectura paceña no mantuvo su apariencia colonial, salvo algunos monumentos religiosos, por el contrario, se trataba de borrar los aspectos hispánicos de las edificaciones, afán que llevó a la destrucción de numerosos balcones españoles a fines del siglo XIX. La influencia francesa de ese período dió lugar al estilo “Belle Epoque” y “Art Nouveau”, tomando como modelo las ciudades de París y Buenos Aires, esto se refleja en casas de la Avenida 16 de Julio. El trazado de ésta y de las Avenida Montes, Arce y otras centrales tomaba el concepto parisino del gran boulevard.

Aunque la arquitectura de edificios tiene importancia, el destino final de las ciudades no se juega tanto en los edificios sino en el espacio que los relaciona y por lo tanto les da sentido, esto es, el espacio público (Eliash, 1997). La ciudad de La

1 “El Diario”, La Paz, 1.1.1905, citado por Beltrán, 1978.

Paz estaba siendo concebida en relación a nuevos escenarios donde se concentrarían las tareas del gobierno nacional. El poder político le asignaba su carácter simbólico y el poder económico lo consolidaba. Los edificios patrimoniales daban forma e identidad a las áreas centrales articulando el espacio público, definidor del destino de Bolivia, que tendría duración de por lo menos un siglo. El traslado del poder ejecutivo y legislativo (1898) quedaba consolidado. Las grandes empresas mineras estériles explotaban minerales en el departamento de La Paz.

Se conformaba también como la ciudad más populosa del país. A partir de 1900, la población creció significativamente y en especial entre 1909 y 1928, casi se duplicó (de 78.856 a 135.000). La expansión urbana y la modernización con el trazado de avenidas se acentúa en el gobierno de Bautista Saavedra como homenaje al Primer Centenario de la República. La línea ferroviaria La Paz-Arica se había inaugurado a principios de siglo (1906). La nueva sede de gobierno quería probar al resto del país que tenía justos méritos para liderarlo y en efecto, los visitantes del interior veían con asombro la distancia cada vez más grande entre sus adormecidas ciudades y la pujante urbe altiplánica.

LA AMBIVALENCIA DE LA MODERNIZACIÓN CULTURAL

En las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del XX, varias instituciones privadas fueron creadas en las principales ciudades de Bolivia con el fin de desarrollar la cultura y la ciencia².

Al analizar el desarrollo de la ciencia en Bolivia, Ramiro Condarco asigna una gran importancia al avance inicial ocurrido en estas décadas. Este autor sostiene que en ese período se produce una profunda transformación intelectual (1872-1934) constituyéndose en el más fecundo de la historia del pensamiento boliviano, particularmente en lo científico, como resultado del auge de la industria minera y el influjo creciente del positivismo, cuya expresión política se da en el liberalismo y su entronización oficial con el ascenso del partido liberal al poder en 1899. Señala asimismo que las agrupaciones científicas de La Paz se caracterizaron por su actividad y existencia permanente y más organizada, productiva y formadora que las de otras capitales del país (Condarco, 1988).

2 Se puede mencionar Boletines como el de la Oficina Nacional de Inmigración, Estadística y Propaganda Geográfica (1898), el Boletín Agrícola del Ministerio de Colonización y Agricultura (1904), aunque mucha de la información contenida se refiere principalmente a estadísticas comerciales.

Corresponde en efecto a esas décadas, la construcción institucional básica del sector privado. Se crean tres observatorios bajo el patrocinio de la Compañía de Jesús y unos años más tarde, las primeras Sociedades Geográficas (La Paz, 1889). En torno a esa Sociedad, La Paz se convierte en el centro de las actividades científicas del país. En su Boletín, y en las numerosas publicaciones registran los trabajos realizados en los distintos campos de la ciencia, astronomía, paleontología, mineralogía, geología, botánica, fitogeografía con un énfasis especial en la geografía y las exploraciones a fin de dominar el vasto territorio nacional y valorar sus posibilidades. El aporte y la influencia de los científicos y viajeros extranjeros continúa siendo primordial.

Aunque a principios de siglo el Estado empieza a mostrar mayor interés por las actividades científicas y culturales, empezando por la organización de la primigenia Oficina de Estadística que logró el primer censo nacional serio, a cargo de Manuel Vicente Ballivián y la creación de instituciones que abren espacios para el desarrollo científico y cultural (Conservatorio Nacional, 1908, Servicio Nacional de Meteorología, 1911) servicios y publicaciones que contribuyen a la difusión del conocimiento. La iniciativa privada continuó como la principal promotora de estos campos, correspondiéndole la organización de instituciones científicas, similares a las europeas.

No obstante estos progresos, el paso al siglo XX no había cambiado las condiciones de vida infrahumana de las mayorías del país, la explotación y violencia ejercidas en su contra, la negación y exclusión de los valores propios, los apabullantes índices de analfabetismo y el estado de atraso de la enseñanza.

Mientras en los países europeos, modelo de las élites latinoamericanas, se producen cambios económicos y sociales importantes, incluyendo la urbanización y alfabetización, la restringida modernización que se lleva a cabo en Bolivia, no contempla ciertamente una modernización social. Por el contrario, el período liberal significa la consolidación del colonialismo interno heredado de la Colonia respecto de la población indígena.

La exclusión de las mayorías indígenas y artesanales de los proyectos oligárquicos y liberales implica a la vez la negación de las culturas nativas, con las cuales existía, no obstante, un mestizaje tanto racial como cultural, de larga y de reciente data. Un ejemplo nítido se produce en la ciudad de La Paz, donde el proceso de mestizaje,

producto de la interacción continua entre el mundo indígena y el español, ha sido de gran importancia en el siglo XIX permitiendo la aparición de una nueva identidad mestiza que es arrastrada hacia el mundo criollo (Barragán, 1990: 234).

La intensidad del mestizaje cultural paceño permite el ascenso de nuevos sectores adinerados hacia las élites, confluyendo todos en los grupos de intelectuales que llegado el momento ingresan al debate sobre un sujeto central de la vida nacional, el indio.

Los valores fuertemente señoriales y racistas que se desprenden de los intelectuales más conservadores, llevan a los demás a la situación obligada de tener que negar su propio mestizaje y parte de su ancestro racial y cultural. Una situación tan patética es un fenómeno frecuente en el país.

La autodenigración formará parte de la cultura oficial y las políticas emergentes dentro del sector, y constituirá en las primeras décadas del naciente siglo XX, una impronta profunda que durará por el resto del siglo, afectando incluso a los intelectuales contendientes que desafían el statu quo del liberalismo. Tal el caso de Franz Tamayo, que en la vida pública abre la ruta del pensamiento nacional e indigenista, proponiendo la educación del carácter y el orgullo nacionales con el paradigma de las virtudes indígenas, y mantiene en el ámbito privado, su condición de latifundista, dueño de tierras y colonos indios.

La doble moral de las élites del país respecto del indio deriva en un verdadero conflicto nacional durante gran parte de la historia republicana, en la que se introdujo con fuerza el darwinismo social, como doctrina justificadora de la desigualdad social y la opresión sobre las mayorías indígenas. Esta doctrina que sirvió para cubrir de racionalidad la expoliación de tierras indígenas en que participó la clase dominante tuvo su culminación histórica en el proceso y condena a muerte de los comunarios de Mohoza, utilizados en la revolución "federal" entre facciones del criollaje. El hecho sirvió para condenar a la raza indígena como sanguinaria e incapaz de alcanzar la civilización, como se trasluce en la curiosa defensa que hizo el abogado Bautista Saavedra ³ de los indígenas inculpados como cabecillas en la revolución liberal.

3 Bautista Saavedra, autor de *El Ayllu* (1903) obra en la que propone la eliminación de esta institución, fue el abogado que siendo el defensor de los acusados, pidió su condena. Fue presidente de la República entre 1920 y 1924.

El nuevo régimen surgido del conflicto, a tiempo de establecer la importancia de los objetos arqueológicos, como parte del patrimonio cultural nacional, no percibía la trágica contradicción entre el creciente valor de las antiguas culturas andinas y la ignominiosa situación jurídica y social del indio, descendiente de aquellas.

El Estado Nacional protegía los objetos antiguos de la rapiña de los comerciantes y extranjeros y el mismo Estado sometía a los habitantes autóctonos a un sistema forzado y gratuito de trabajo, les negaba la igualdad jurídica y la ciudadanía, y proscibía su cultura y su lengua. Por ello, las teorías en boga en ese período, que atribuyen el origen de Tiahuanacu a pueblos no americanos, atlantes, arios, etc., proporcionando fantásticas explicaciones, fueron rápidamente adoptadas y pueden verse como manifestaciones del fuerte sentimiento racista que asoma en trabajos descriptivos de culturas indígenas, llegando a pronosticar su próximo fin. Los "científicos" bolivianos, aún miembros de la Sociedad Geográfica de La Paz, apostaron por la inferioridad biológica del indio⁴. Dentro de la tendencia dominante que consideraba a bibliotecas y museos como depósitos culturales y fuentes únicas de civilización, los gobiernos liberales contribuyeron con una política de edificaciones, aprobación de disposiciones legales de protección del patrimonio cultural aunque con escasa asignación de recursos para publicaciones.

El panorama empezó a cambiar en las dos primeras décadas del siglo XX, con el crecimiento económico y la aparición de nuevas fuerzas sociales que hacen más compleja la sociedad con el surgimiento de una clase media y el proletariado urbano que fueron constituyéndose en un campo fértil para las ideas socialistas provenientes de otros países. La caída de los liberales en 1920, sustituidos por los republicanos, no cambió las estructuras del poder ni el dominio de la economía liberal y la filosofía positivista.

El relativo avance de la educación primaria libre había tenido su efecto benéfico hacia sectores de la naciente clase media y urbana. Las universidades de las principales ciudades del país comenzaron a convertirse en núcleos dinámicos absorbiendo las ideas del marxismo, anarquismo y del movimiento continental en pro de la reforma y la autonomía universitaria. Organizados (en la primera

4 Belisario Díaz Romero, distinguido miembro de la Sociedad Geográfica, sostiene: "... la cuestión fundamental: quienes fueron los constructores de Tiahuanacu... Hemos pensado, y seguiremos pensando así, que el error más craso es atribuir a los aymaras las obras de Tiahuanacu. En esta creencia estrambóica persisten los señores Uhle y Posnansky, sin hacerse cargo ni darse cuenta de que hay una raza antropológicamente más antigua que nuestros braquicéfalos del Altiplano".

Federación Universitaria Boliviana, los estudiantes jugaron un papel importante en el campo intelectual y político desplazando del debate político las cuestiones religiosas que habían dominado el último cuarto del siglo XIX, hacia problemas modernos⁵.

Grupos contendientes de intelectuales, poetas y periodistas se organizaron también en estas primeras décadas reflejando el cambio de parámetros éticos, estéticos y políticos, promovido por el modernismo literario y la ideología socialista en sus varios matices. El campo intelectual se consolidó y creció la producción bibliográfica así como el rol de la prensa en el debate político.

Todos esos factores rompen el monopolio cultural que ejercían los grupos exclusivos decimonónicos, abriéndose a trepezones el mercado simbólico de la cultura hacia las reducidas clases medias y populares urbanas.

Es entonces que se consolida la cultura criolla, sostenida por contadas instituciones privadas y por intelectuales cuya obra constituye un conjunto de aproximaciones a la realidad del país. Este conjunto heterogéneo en la concepción política, representativo de la madurez y dedicación de numerosos autores y relevante por el tratamiento de problemas fundamentales del país, es un hito definitivo en la historia intelectual de Bolivia. Desde Alcides Arguedas hasta Franz Tamayo y Jaime Mendoza, anttesis los segundos del primero, en la valoración del país y sus características, a través del ensayo y la historia, hasta los narradores y poetas de las primeras décadas, abren a la reflexión y discusión pública temas de la candente realidad política, económica, social y cultural debatidos en la prensa y el Parlamento.

Pese a estas transformaciones, Bolivia continuaba siendo un país atrasado en todos los campos. El sistema democrático representativo encubría el dominio de una oligarquía dominante, sostenida por la población indígena, privada de sus derechos y sometida al trabajo casi gratuito del agro. De una población que en 1930 había llegado a 2.000.000 de habitantes sólo de 300.000 a 400.000 personas alfabetizadas tenían la ciudadanía y el derecho a voto.

5 Esto ocurrió notoriamente con la cancelación de la Cruzada Nacional Pro Indio a cargo de la iglesia gracias a la oposición universitaria que planteaba el cese de la explotación del indio y la devolución de sus tierras en manos de los latifundistas. Klein, 1968, pg.110.

La población paceña que en 1902 alcanzaba a 60.031 habitantes contaba sin embargo con apenas 22 escuelas municipales. El total de alumnos inscritos era de 2.683 y el docentado fiscal paceño estaba compuesto por 74 profesores.

De estas escuelas, 5 estaban destinadas a "aborígenes" y una a aborígenes criminales en la cárcel. El Presidente del Concejo Departamental de La Paz, Macario Pinilla, en su Memoria Anual de 1904 justificó así la prohibición del uso de la indumentaria indígena en la ciudad de La Paz:

"La población de nuestra ciudad se distingue por su diversidad de trajes, llamando notablemente la atención del extranjero, que mira con cierta sorpresa esa mezcla de vestidos que distingue a nuestras diversas clases sociales, que por este solo motivo se hallan cada vez más distanciadas, sin poder asimilarse ni en el idioma, ni en las costumbres, a que debe aspirar toda colectividad bien organizada, como la europea, en la que no existe más que dos clases sociales, idénticas en su origen, y uniformes en su indumentaria.

"En contraposición a estos hechos étnicos de las sociedades civilizadas, nosotros presentamos el extraño espectáculo de ofrecer al extranjero el tipo del hombre culto, del mestizo, del cholo y del indio, cada uno con su traje especial y bien marcado, como para que no pueda traspasar los límites de su jerarquía.

Borrar esas fronteras sociales y refundirlas en una sola clase popular, fue el tópico de la Ordenanza de 25 de julio, por la que se manda que la clase indígena adopte el traje criollo de los cholos"⁶.

El cambio de indumentaria habría librado a sus usuarios de los vejámenes a los que estaban sometidos, y de la supuesta vergüenza de llevar el vestido autóctono borrando con el cambio de traje la desigualdad económica, social y ascendiendo un peldaño en la escala social en las previsiones del proyectista que pasó a desempeñar las funciones de Senador Nacional.

Las fronteras socio-económicas y culturales en la población paceña eran estructurales y profundas. El desconocimiento de las culturas nativas y sus manifestaciones era

6 Honorable Concejo Municipal. Memoria por el Dr. Macario Pinilla. La Paz, Imprenta Velarde, 1905.

patente en las clases dirigentes y paralelo a su apego a los destellos extranjeros que arribaban al país a través de las numerosas compañías que atraían un numeroso y escogido público al Teatro Municipal.

En las décadas de los 20 y los 30, la ciudad de La Paz cambió considerablemente en muchos aspectos. Entre ellos, el crecimiento de la población. De los 135.762 habitantes que tenía en 1928 subió a 215.700 en 1935. Se instalaron algunas fábricas dando lugar al desarrollo de barrios obreros en las zonas de Achachicala, Villa Victoria y Pura Pura. (Más tarde la migración de campesinos excombatientes a la ciudad incrementó nuevamente la población marginal y las contradicciones económicas, sociales y culturales de la ciudad).

EL “SELLO NACIONAL”

Las contradicciones entre la sensibilidad cosmopolita y la realidad nacional indígena criolla se hicieron ya evidentes a fines del siglo XIX y, de una manera más nítida en los años veinte. Las veremos reflejadas en la arquitectura, las artes plásticas y finalmente en la música, objeto de este estudio.

Al reseñar las actividades de una institución cultural de La Paz en 1925, el libro del Centenario de la República, afirma que *la tendencia dominante en la actualidad es la de dar sello nacional a las manifestaciones de arte en Bolivia* (The University Society, 1925: 739).

Lo prueba así el caso del arquitecto Emilio Villanueva, el más importante en la arquitectura boliviana de la primera mitad del siglo, quien fue el que otorgó a la ciudad de La Paz, a través de sus proyectos urbanos una buena parte de la fisonomía actual. Su formación francesa y europea, plenamente aplicada en sus primeras obras (Alcaldía Municipal de La Paz y Banco Central de Bolivia) dió paso a la búsqueda de una arquitectura nacional, manifestada en sus últimos proyectos, el Estadio Hernando Siles y más tarde la Universidad de San Andrés. En ellos se opta por proporciones tiahuanacotas, de cuyo estilo la casa del Ingeniero Arturo Posnasky (hoy museo Nacional de Arqueología) es el producto más acabado (COBOCE, 1995).

En esta búsqueda, el arquitecto Villanueva dirige sus ojos también al estilo colonial, como contraposición a los efectos de la ola cosmopolita que invade a los países hispanoamericanos, modelados por concepciones europeas: “En este proceso de renovación y transformación, realizado con el afán febril de alcanzar en el menor tiempo posible una meta de adelanto que se acerque lo más posible a la de las viejas naciones, presidía un menosprecio deliberado de lo antiguo, algo más, una saña sistemática para todo aquello que recorre la época del coloniaje, para aquello que era tenido por feo, odioso y miserable” (Villanueva, 1925: 346).

El arte colonial es para Villanueva, producto de lo español más el genio americano. La influencia indígena es única en cada región. En la arquitectura y en las artes suntuarias es posible verificar un estilo colonial bien definido de gran valor expresivo de “una cultura y un ambiente social de carácter propios”. Contrariamente a lo que pueda tener de propio el arte colonial, “el cosmopolitismo ahogó con sus

importaciones multiformes la fisonomía local”, provocando en algunos países una nueva búsqueda dirigida al estilo colonial. Este fenómeno sostiene Villanueva no ha sido una simple incidencia en la evolución artística sino que “ha surgido como una de las vistas de la trascendente y multiforme cuestión nacionalista” presente en algunos países e individuos, preocupados por los efectos del improvisado progreso material, entre ellos el historiógrafo argentino Ricardo Rojas con la propuesta de buscar la realidad nacionalista en la concepción de una cultura nueva, ni europea ni americana sino “curindia”. Así se haría posible la reconciliación con la tradición y la herencia del pasado y la cultura acumulada en el tiempo. Un arte hispanoamericano sería una expresión salida de propias inspiraciones. “Se dice que es una vanidad buscar una expresión artística nacionalista, siendo así que el arte no tiene nacionalidad -dice Villanueva- Ciertamente, el arte no tiene linderos patrios, es uno sólo, pero tiene múltiples expresiones, tantas como son y pueden ser las modalidades colectivas” (Villanueva, 1925: 347).

Así resume Villanueva en 1925, el ambiente intelectual y artístico en algunos países de hispanoamérica donde el propio desarrollo y la fisonomía amorfa del cosmopolitismo ha desembocado en una confusión que él dilucida con esta aseveración: “la entidad espiritual de estos países ha evolucionado de tal manera, que ha tomado un carácter imperativo la necesidad de formar un tipo propio para sus manifestaciones estéticas, pero no improvisándolo, sino deduciendo sus formas de aquellas que están inscritas en una tradición nacional” (Ibid: 348).

En la búsqueda de lo moderno y en el afán de abandonar el estilo de las casonas de los siglos coloniales se produjo también un importante trabajo de arquitectos fachadistas que utilizaban en las fachadas de las casas la superposición de órdenes clásicos, decorados con relieves peculiares y elementos ornamentales influidos por motivos de la poesía modernista. Beltrán (1978) analiza la correspondencia entre motivaciones arquitectónicas y poéticas con fragmentos de poemas de los escritores modernistas más representativos, Rubén Darío, Jaimes Freyre o Claudio Peñaranda. La influencia del modernismo en artesanos, arquitectos y dueños de casas, se plasma en innumerables elementos ornamentales desde figuras humanas hasta animales surgiendo de lechos vegetales. Recursos preciosistas y simbolistas que remueven a los poetas modernistas, alcanzan a los arquitectos que a semejanza del barroco mestizo se prodigan en cabezas coronadas de plumas, figuras exóticas, jarrones, personajes de la mitología griega, ramas y flores exuberantes, vegetales con formas humanas y animales, ángeles, cóndores y lagartijas, estrellas y conchas.

Los productos de un período ecléctico se multiplican, los exotismos se desarrollan también en América del Sur, la sutileza francesa, el espíritu griego o romano, o la mitología escandinava. Armando Chirveches dice:

“Mientras la Francia busca nuevas fuentes en la decadencia romana, en las canciones de la antigua Grecia, en las teogonías indias, o en los poemas soñolientos de la China....nuestra literatura comienza a escudriñar el pasado de las infinitas razas americanas, a cantar sus costumbres en el presente. Y allí están para inspirar a sus vates, y para iniciar la caravana de lirismos ardientes y de vértigos geniales: la belleza sensual de sus mujeres, los hábitos calenturientos de sus vegas, el colorido rico y orgáico de sus paisajes, la perspectiva grandiosa de la flora americana en que siempre se elevan los tallos del bambú junto al paraguas tropical de la palmera.

Y luego las esfumaciones de luz en sus crepúsculos melancólicos, los matices variados del lago, que refleja junto a un verde de tono fuerte, la blanca cabellera de una montaña gigantesca, la silueta oscura de la ruina azteca o aymará, junto a la ciudad activa que vive que palpita; y en medio de todo esto los yaravés de sus soñadores populares, los aires melancólicos de las razas dominadas” (Chirveches, 1900).

Los elementos americanos parecen concurrir por la necesidad literaria para labrar estrofas, inventar imágenes poliformes dispuestas a pegarse a “todos los caprichos del arte y a todas las modelaciones del ideal subjetivo, del molde simbólico o de la creación genial” (Ibid). Sean éstos de la naturaleza, la historia o la cultura se amoldan a las invenciones literarias como colores, simbolismos y sonidos. Los yaravies aquí cumplen una función estética despojada de su contenido específico.

En las artes plásticas, la primera década del siglo se mantiene con interés en el retrato, pero la intensa actividad arquitectónica y de renovación urbana requieren de trabajos de decoración y pintura mural. El interés por el paisaje se intensifica, desde Arturo Borda que pinta incansablemente al Illimani como símbolo e incorpora al indio como parte del paisaje hasta el grupo de pintores extranjeros como Luis Wallpher, que se radica en Bolivia y cuya influencia será importante. Cecilio Guzmán de Rojas, recibe la influencia de Romero de Torres en España e inicia la estilización de indígenas con cuadros expuestos en Madrid en 1928, y

expuestos un año después en La Paz y Potosí a su retorno de Europa. El triunfo de la naturaleza” es uno de ellos, en los que reúne una mezcla de art nouveau, art deco y realismo indigenista no exento de simbolismo. Como director General de Bellas Artes y docente en la Academia de Bellas artes de La Paz, durante varios años impone el indigenismo como estética oficial: “el indigenismo se convirtió en el arte de la alta sociedad y de las clases acomodadas que se olvidaron -igual que el propio artista- del problema social y económico escondido detrás de ello. Así, el indigenismo tan solo reivindicó la imagen del indio, pero no al hombre y su problema” (Querejazu, 1989).

David Crespo Gastelú (1901-1947) es otro representante de la corriente del indigenismo pictórico. Estudió pintura mural en la Argentina y empezó a exponer en Bolivia a partir de 1922 así como fuera del país. Obtuvo varios premios por sus trabajos. El primer premio que le dio renombre fue el del Centenario de la República. Fue también profesor de dibujo de algunos colegios y academias. Fue muy conocido por sus caricaturas difundidas en periódicos y revistas.

Un crítico dice de él “intérprete de la naturaleza altiplánica, ..dibujante del estado psicológico de la raza aimara, folklorista por antonomasia, al pintor del movimiento....” (Benavides, 1947).

El año 1929, puede señalarse como decisivo en cuanto al impulso que recibieron los intelectuales que después serían conocidos como “místicos de la tierra” (Humberto Palza, Roberto Prudencio, Fernando Diéz de Medina, Federico Avila y otros) para definir su visión del país en relación al resto del mundo, impulso dado curiosamente por la visita que hiciera a La Paz y las conferencias que diera en esta ciudad el Conde Herman de Keyserling, quien hizo una escapada de Buenos Aires donde se hallaba alojado en casa de Victoria Ocampo para conocer la alta planicie boliviana y sus habitantes a los que consideraba seres más antiguos que las piedras. En sus intervenciones públicas, el filósofo de Darmstadt señaló el derrotero (después rubricado en su libro “Meditaciones Sudamericanas”) que seguirían fielmente los jóvenes intelectuales afiliados a esa corriente prigimena del nacionalismo:

“La Suramérica actual se halla todavía demasiado inacabada, y depende aún demasiado de ideas en último fondo ajenas, para ser profundas. Y, sin embargo, converge incoerciblemente hacia el indio. Por lo cual me parece indudable que habrá de producir algún día una civilización de gran

profundidad en el sentido de la proximidad a la tierra. Tampoco la población suramericana de sangre europea es, en el fondo, cristiana. No está determinada por el espíritu, sino por la vida primordial. Es esencialmente ciega. Intenta ciertamente, sin tregua, orientarse por medio de imágenes optativas, cultiva el narcisismo, y la mentira refulge en su superficie con más vivos colores que en ningún otro lugar del mundo. Pero su acervo de representaciones es demasiado impreciso y demasiado débil para poder dar el tono. En último análisis, no es sino imitación; lo mismo que todos los habitantes de Suramérica han sido siempre y sin excepción, por su carencia de imaginación, perfectos imitadores" (Keiserling, 1931 :156).

De ahí que, en los intelectuales de la región se intensificó, a partir de la segunda década del siglo, la necesidad de reafirmar las raíces culturales como parte del proceso de definición de la identidad nacional. En gran parte de los artistas plásticos del segundo cuarto de siglo existe una actitud de reivindicación de lo nativo y siguen la corriente indigenista. Esta corriente atraviesa los años cincuenta aunque la guerra del Chaco impone una temática específica manifiesta en obras expresionistas.

LOS MUSICOS: EN EL CORAZON DE LA SOCIEDAD

Pero donde la lucha de estas tendencias se decide por lo nacional es en el campo de la música, como veremos a continuación. Dentro de ese sutil pero permanente forcejeo ideológico, instituciones que fueron tradicionalmente refugios de la burguesía, como las filarmónicas, se constituyeron sin proponérselo en espacios de donde surgirían los grandes artistas de música popular. De la misma manera, otras instituciones como la Escuela Militar de Música (1904), el Conservatorio Nacional de Música (1908), el Circulo de Bellas Artes (1910) y otras, contribuyeron a la vida cultural de la ciudad y a la formación de músicos que emergiendo de las complejas contradicciones de la vida social dedicarían su tiempo a la música clásica preferida por la burguesía, pero inclinándose cada vez más a la de carácter popular.

Revisando las biografías, notas y artículos dedicados a la música en las dos primeras décadas encontramos tres grupos de músicos según la actividad a la que se dedican: compositores, intérpretes e investigadores de la música indígena.

Entre los compositores figuran reconocidas personalidades de la música, tanto del campo de la música elaborada y académica como los de la música popular. Atiliano Auza (1982) nomina a esta corriente bajo el nombre de clasicismo indigenista, situando a un importante grupo de compositores que dan a conocer su obra en las primeras décadas del siglo, como precursores de la primera etapa indigenista del nacionalismo aunque hay gran diversidad en la forma, llevan a la música nacional a un encuentro con la música universal.

Los primeros compositores de orientación nacionalista que pertenecen a la generación del último cuarto del siglo XIX son: Simeón Roncal (1870-1953), Eduardo Caba (1890-1953), Teófilo Vargas Candia (1886-1961), Humberto Viscarra Monje (1898) y José María Velasco Maidana (1900).

Simeón Roncal, nacido en Sucre, dedicó la mayor parte de su carrera como compositor a la estilización de la danza nacional boliviana, la cueca. Su mayor contribución a la música boliviana es el Album de 20 cuecas para piano. Un virtuoso para el piano alcanzó una textura densa y típicamente romántica, y chopinesca en la estilización del folklore criollo, transferido al salón y a la sala de conciertos.

Caba y Roncal, ambos fuertemente nacionalistas, son los pioneros del arte musical boliviana en el siglo XX. Caba, nacido en Potosí, estudió en Buenos Aires con el maestro Felipe Boero y en España con Turina y Pérez Casas. Su obra incluye el ballet Kollana, 18 piezas para piano tituladas Aires Indios y otras composiciones con una fuerte presencia de la música folklórica del altiplano boliviano.

Viscarra Monje y Velasco Maidana desarrollaron una aproximación nativista combinada con una orientación académica y romántica. Viscarra Monje, pianista y compositor formado en Europa, fue director del Conservatorio Nacional en La Paz. Sus trabajos más conocidos, todos para piano, revelan las características del nacionalismo romántico en la música (Behague, 1976).

Incluimos un listado de las instituciones y músicos de La Paz cuya labor es consignada en 1925, en el libro del Centenario de la República, considerado "obra magna" en su momento y por lo tanto, representativo del pensamiento y valores de la época:

SOCIEDADES MUSICALES (La Paz, 1925)

Sociedad Haydn de La Paz (1884-1889) Fundada por Norberto Luna, formó buenos músicos

Estudiantina Paceña (hacia 1892). dirigida por el violinista Zenón Espinoza

Estudiantina Verdi de La Paz (Hacia 1904) Dirigida por Juan Barragán (Artistas de guitarra y mandolina dirigidos a la música popular)

Centro Musical de La Paz (f 1904) Directores Cnl. Francisco Suárez (compositor benemérito). Miembros: Mayor Néstor Terrazas y Cap. César Achával.

Conservatorio Nacional de Música de La Paz, (1908) 1er director David H. Molina, músico peruano y su hijo Francisco Molina Prieto, violinista, también peruano. Otros profesores: Antonia Maluchka, Esther V. Perou, Antonio González Bravo, Manuel B. Sagámaga (violinista), José Tamayo y Pietro Bruno.

Círculo de Bellas Artes de La Paz (f. 1910) mantuvo una orquesta, una escuela de música y lujosa revista Schola Cantorum del Seminario Conciliar de La Paz

Círculo Artístico Helios de La Paz, fundado y dirigido por Antonio González Bravo

Filarmónica Obrera 1º de Mayo de La Paz

COMPOSITORES E INTERPRETES La Paz (1925)

Achabal, César; músico instrumentista compositor de marchas y director de bandas del ejército.

Alborta, Waldo; (Oruro) pianista, compositor contemporáneo, miembro del Circulo de Bellas Artes de La Paz.

Delgado Fernando, La Paz, músico, compositor (c.1905), ejecutante de bandas del Ejército.

Espinoza, Zenón; músico, compositor del vals Isadora y del paso fúnebre "Duelo de La Paz".

Lavadenz José, (Potosí); abogado/funcionario Ministerio de Colonización/ Agricultura

Molina, Francisco J; músico, compositor, autor de textos; Exhumación y Recopilación de música indígena

Otero de la Peña Federico; músico, compositor de música de baile, temas populares

Patiño, Adrián; músico, compositor, fundó la Sociedad de músicos,

Suarez, Francisco; músico, instrumentista, director de bandas más fecundo. Compositor "Siempre viva", "Selvas del Beni", "Tiahuanacu", (bolero)

Vizcarra Monje, Humberto: pianista, Profesor del Conservatorio Nacional de Música.

Zavala, José N; músico, instrumentista, militar, director de bandas, autor de marchas

Fuente: ALEJO, Benjamín: *"Notas para la Historia del arte musical en Bolivia"* Bolivia en el primer centenario de su independencia. The University Society, 1925.

David H. Molina es el tronco de una familia que dió gran creatividad a la música nacional. Director y profesor del Conservatorio Nacional fue padre de otro destacado músico: Francisco J. Molina (La Paz, 1863-19), que realizó estudios musicales desde pequeño y fue miembro del Coro de la iglesia de Santo Domingo, después realizó estudios de clarinete bajo la dirección del maestro Mauricio Mancilla. Asistió muy joven a la Guerra del Pacífico en el Batallón 2do. "Sucre", llamados "Amarillos". Finalizada la guerra se incorporó al magisterio como profesor de música de diversas escuelas fiscales de La Paz.

Francisco J. Molina fue director del "Centro Musical" y de la Banda "Iris" de La Paz. Con estos dos conjuntos musicales atendía diversas funciones de la vida social de la ciudad tanto religiosas, como de teatro y salón, tocando en banquetes, bailes y retretas. Se desempeñó como profesor de piano y canto, flauta, violín, mandolina y "todos los instrumentos de percusión, cuerda y viento". Con su conocimiento profesional copió música e instrumentó para bandas y orquesta. Finalmente afinaba instrumentos y los vendía y compraba bajo comisión. Todas estas múltiples tareas relacionadas con la música tenían como sede el propio Centro Musical. Su interés por la música fue integral, llegó a fundar la revista "Lira y Arte Nacional" puntualmente editada a principios de 1907. Distribuía por suscripción, tiene en el segundo ejemplar la lista de suscriptores, encabezados por la esposa del Presidente Montes. Bien planificada esta revista mensual contenía diversos espacios de distinta orientación: teoría musical, biografías de músicos nacionales, una partitura para piano y canto por número, y "artículos literarios e históricos de Bolivia", a más de una sección de noticias y avisos estaba por lo tanto dirigida tanto a vulgarizar la música académica como a popularizar la música "nacional". En los números accesibles se publica: el Vals de felicidades y una Plegaria, ambas de Francisco Molina, y "Carnaval paceño (aire de baile boliviano) y "Carnaval del Sud" (anónimos). Tanto la difusión de creaciones musicales de compositores nacionales como sus biografías, son propósitos que apuntan a la consolidación de un desarrollo de instituciones y músicos que hacía pensar en una institucionalización definitiva. No solamente se inauguraba ese año el Conservatorio Nacional de Música, sino que se publicaba una revista lo que parecía expresar la "evolución que experimenta el arte nacional" ("Lira y Arte Nacional Nos. 2 y 3, 1907).

Las biografías incluidas resaltan la obra y la personalidad de los músicos Modesta Sanjinés Uriarte y Manuel N. Luna, considerados ilustres representantes del arte musical.

El segundo número de la revista presenta una breve pero interesante evaluación de lo que se entiende por una historia de la música en el país, bajo el título de “El Arte Nacional”. Se inicia destacando que no existe “una literatura nacional y original, pero tenemos una música que encarna toda una historia de opresiones y de desdichas, y que, a la vez demuestra ser fruto de un sentimiento delicado y capaz de conmover los más indiferentes tímpanos”. Desde una perspectiva que, englobando toda la producción musical, tanto académica-occidental como popular e indígena, expone sin embargo, criterios de valor en la relación de la primera con la última, presentando como una evolución de unos inicios que habrían afectado la música indígena con la dominación colonial, reduciéndola a “reclamar justicia y a sollozar por una patria que se les había arrebatado”. Esta música -según el crítico- propia del sentimiento carente de bases artísticas y armónicas evolucionó desde la fundación de la República con la presencia de artistas que aportaron en medio de las revueltas y “los azares de la prescripción”, pero “mezclada siempre con el sentimentalismo indígena, herencia imborrable de los cerebros de artistas nacionales”. Se refiere a una significación de la profesión y actividad del músico que anteriormente había sido privado de la formación, el estímulo y el aplauso. En este salto cualitativo intervinieron artistas de mérito como Salmón, Luna, Molina, Vargas, Berdecio, Andreotti, Sanjinés, Barragán y otros que llevaron a esta manifestación artística hacia un camino de mayor formación. El autor afirma que existe una evolución y un refinamiento y evolución del gusto artístico aunque el artista continúa siendo una planta exótica, que continuará en ese lugar si no obtiene el apoyo del Estado. Observa el autor la organización del Conservatorio como una medida trascendental para contar en el futuro con profesores, directores, compositores de alto nivel que puedan hacer “escuela propia y puedan ocasionar “una revolución en el mundo del arte”, piensa para ello en las melodías indígenas entre las cuales, muchas son de “exquisito gusto” y podrían ser la base para composiciones de mayor envergadura como las obras europeas (Cáceres Bilbao, 1907).

Publicó textos sobre la materia “Elementos de música, “Reseña histórica de la música boliviana”, Importancia de la Música”. El Libro del Centenario, dice que se dedicó también a la “exhumación” y recopilación de la música indígena” (The University Society, 1925). Probablemente se refiere a la recolección de música vernacular que realizó en diversas provincias del Departamento de La Paz, album que presentó en la Exposición Universal de París (1889).

En lo que se refiere a la extensa obra de Francisco J. Molina no es posible cuantificarla puesto que las piezas de su autoría han quedado dispersas aunque muchas fueron impresas. Estas abarcan la música religiosa con obras como “Te Deu Anime”, “La noche fue un día”, de salón, para teatro, así como la música popular. Entre ellas el “célebre” coro “Las barredoras” (letra y música del compositor), compuesta después de la derrota boliviana en la Guerra del Pacífico, a la que él concurrió como soldado. “Las barredoras” que transmiten abiertamente la frustración colectiva, cantan así:

“Con el juicio muy recto y escoba en mano, a todo Milano vamos a barrer.

Nuestra divisa es: cantar la verdad ahogar la maldad doquiera ella esté.

Si hay en palacios o aldeas adulones calaveras.

Nuestra escoba siempre fiel mandará a ellos a Luzbel.

Si en conventos y cuarteles alguien finge sus papeles, nuestra escoba siempre fiel mandará a ellos a Luzbel.

Cumplamos compañeros nuestra sagrada misión, barramos sin compasión tanto vicio y maldad.

Que reina en la sociedad tanto vicio y maldad (bis)

¡Fuera! ¡fuera! fuera tanta suciedad (bis).

La justicia en esta tierra es esclava del dinero y sólo va al matadero el que tiene la razón.

¿Qué diréis de la Nación que ostentaba ayer valor? y que hoy se encuentre ¡oh dolor! en brazos de su agresor.

El deber que aquí nos llama es sublime y es honroso pues que, nunca es desdorado cuando se trata del bien.

Así diréis con la verdad a nuestra culta sociedad que aguarda con tanta ansiedad cumplida, cumplida, cumplida esta la misión”.

Una pequeña parte de su producción está editada en el Album "Aires Nacionales" (1912), para piano fuerte con seis piezas (dos cuecas "Niñas paceñas" y Recordándote", dos bailes "Gotas de Sangre" y "Teresita" un canto triste (guaifío) "Lejos de ti" y un yaraví "Sueños las dichas son"). Este último, con letra del poeta Néstor Galindo. En el prólogo (prospecto) donde confiesa "he admirado como un extranjero o como un profano los Aires Bolivianos o sea la música de mi Patria", Molina se refiere a "la fusión de razas y costumbres en el suelo vírgen de la América, <donde> la música ha evolucionado al rededor de este fenómeno étnico" fenómeno al que se deben las danzas de diferentes países de América, menciona el estilo voluptuoso de las habaneras, las celebres "cuecas o marineras" de Chile y el Perú, "lleno de atractivos por su licencia y desenvoltura, se ha transformado en las regiones Andinas con el estilo criollo en los entusiastas "bailecitos bolivianos", cuyo ritmo y melodía sentimental, alegran, conmueven, apasionan y entristecen a la vez; resultando en ellas, la intimidad y la seriedad por sus maneras sencillas, cultas e inocentes" (Molina, 1912).

Como otros compositores, Francisco J. Molina sucumbió al éxito de las melodías importadas, tiene entre ellas el fox-trot "Lulú", ejecutado en la Radio Nacional por el conjunto de los Hermanos Molina donde alcanzó mucha popularidad. Sus hijos José (fallecido en 1949. Compositor y director de orquesta, se interesó en el folklore boliviano), Julio y Andrés continuaron la tradición musical de la familia con la Orquesta típica de los hermanos Molina, la misma que se mantiene hasta hoy.

Adrián Patiño Carpio (La Paz 1895-1951) es uno de los músicos paceños más conocidos por sus composiciones que se han convertido en parte del patrimonio popular como el fox trot "Nevando está" y la marcha presidencial. Patiño realizó sus estudios de música con Rosendo Torrico y en el Conservatorio Nacional de Música, en la sección de instrumentos de viento, egresando como profesor con título expedido por la Universidad Mayor de San Andrés. Fue designado profesor de esa especialidad en el mismo Conservatorio.

Se inició muy joven en 1912, como profesor de música y canto de las Escuelas de la Tercera Orden Franciscana y Obreros de la Cruz, inscrito en la matrícula de profesores y preceptores de la República, trabajó en diversas escuelas de La Paz, incluso organizó una escuela de música y una orquesta en el hospicio de huérfanos. Por invitación del Concejo Municipal fue profesor de música y coros de las escuelas municipales que sostenía.

Tiene una extensa obra musical: preludios: 14, marchas fúnebres: 12, himnos institucionales: 18, marchas militares y corales: 53. En cuanto a la música popular, Fox-trots: 22; vales criollos: 17; boleros de caballería: 13; villancicos: 3; aires criollos (cuecas, huayños, bailecitos): 13; música religiosa: 5; dianas del ejército: 5; canciones escolares: 14.

Es destacable su labor difusora en el medio musical en cuanto significan la promoción del arte en diversos sectores de la población a través de la formación y la difusión musical en conciertos de mucho éxito. En las escuelas municipales organizó orquestas juveniles y grupos corales. Formó y dirigió conjuntos de estudiantinas y conjuntos orquestales como la Orquesta Boliviana, Estudiantina 1º de Mayo, Estudiantina "Kollasuyo", Centro Artístico Haydn, Centro Juvenil de Arte y otros en La Paz, Oruro y Potosí.

En 1926, fue nombrado profesor de música de la Escuela de Música anexo a la Intendencia de Guerra; luego, invitado a incorporarse a la Banda de Música del Regimiento Loa 4 de Infantería, iniciándose así su carrera como director de bandas del ejército boliviano que le dió una imagen muy personal, trasuntando cierta empatía entre la población llana y las bandas militares que reflejan la cara positiva de la institución armada a lo largo de la historia del país. Lucen en su historia personal las marchas e himnos de su autoría cuyas partituras siguen siendo utilizadas por las bandas militares y los numerosos conciertos de gala ofrecidos en la plaza principal de la ciudad de La Paz en ocasión de las fiestas patrias, en las paradas militares y festivales deportivos. Como pocos músicos, cosechó en vida el reconocimiento de su labor expresada en distinciones otorgadas por varios países e instituciones.

En el campo de la formación reorganizó la Escuela Militar de Música con bases más académicas, la misma que hoy lleva su nombre. Dentro de su especialidad, como clarinetista, oboista y pianista integró orquestas internacionales de compañías que llegaban al país. Una vez retirado de la vida profesional, formó un nuevo grupo, el Centro Juvenil de Arte, dando conciertos en las radios y el Teatro Municipal. Sus hijos Hugo y Blanca Patiño Torrez también están ligados con la música, el primero como musicólogo y la segunda como promotora de actividades musicales.

En un otro nivel encontramos a un grupo de músicos compositores e intérpretes de música popular con dedicación a otras actividades profesionales, que además no

han nacido en La Paz, pero sí habitan en esta ciudad durante más de la mitad de su vida, es decir la parte productiva, siendo parte de los importantes sectores de migrantes departamentales que han dado la característica a la capital andina de ser “un crisol de la nacionalidad”.

Entre ellos, figura José Lavadenz Inchauste (Potosí, 1883, La Paz 1967). Realizó todos los estudios en Sucre, incluso los de abogado en la Universidad de San Francisco Xavier, egresando el año 1905 y posteriormente en Buenos Aires. Su dominio de la mandolina y sus dotes de buen estudiante le abrieron las puertas de la alta sociedad chuquisaqueña llegando a ser director de la sección Estudiantina de la “Filarmónica Sucre”, la institución de fomento artístico de mayor prestigio social en la ciudad. Formó parte de la “brillante juventud” chuquisaqueña de esos años, donde poetas y músicos conformaban una sola cofradía de creatividad y bohemia. En esos grupos militaban poetas como Claudio Peñaranda, Nicolás Ortíz Pacheco, Gregorio Reynolds y músicos como Manuel Caballero y Miguel Ángel Valda. Lavadenz organizó conjuntos de cuerdas con Telmo Solares, Mariano Oropeza, José Ostría, José Prudencio Bustillos y otros músicos.

Inició su carrera en la administración pública en la ciudad de La Paz en 1907, como jefe de sección del Ministerio de Colonización. Permaneció en la función pública durante varias gestiones gubernamentales desde la presidencia de Montes hasta la de Germán Busch, vale decir alrededor de 30 años. Durante el gobierno de Montes, formuló un proyecto de Consolidación gomera para legalizar la propiedad en el Territorio Nacional de Colonias del Noroeste. Concurrió como Delegado Nacional al Departamento de Pando y permaneció como Oficial Mayor del Ministerio de guerra y Colonias hasta 1928.

En esta función tenía junto al ministro altas atribuciones facultadas por la Ley de Organización Política relativas al fomento de la inmigración extranjera, el establecimiento, protección y fomento de colonias, así como el conocimiento de la venta y adjudicación de terrenos situados en las colonias (1925, 448). Más tarde desempeñó otras funciones en el gobierno¹.

1 Las referencias sobre la vida profesional y familiar de José Lavadenz proceden de la información proporcionada por su hijo Ing. José Lavadenz Orihucla en: “Referencias anecdóticas y familiares de la vida del doctor don José Lavadenz Inchauste”, Cuadernos, Música tradicional chuquisaqueña, 1905, José Lavadenz I., Centro Documental Histórico, Universidad de San Francisco Xavier, 1986.

Sobre el tema aparece como un experto en el libro del primer centenario con un artículo largo y detallado sobre la labor oficial en materia de colonización del primer siglo de vida del país y en relación a la legislación vigente y las dificultades de la colonización, perspectivas, colonias actuales, delegaciones, riquezas territoriales, misiones. En el texto, Lavadenz menciona entre los inconvenientes con que tropieza la colonización y las corrientes inmigratorias a la falta de acceso al océano Pacífico o los estuarios del Plata, por el río Paraguay y del Amazonas y el Madera, lo que impiden el conocimiento y comercialización de los recursos naturales, imponiendo la dependencia de las naciones vecinas. La ausencia de ferrovías y caminos, la inconexión entre el oriente y occidente de Bolivia cierra los mercados de consumo de los centros de producción.

Menciona también el desconocimiento del territorio como una cuestión de gravedad: "Hoy por hoy el Estado no conoce las tierras que son suyas ni puede satisfacer de inmediato los datos que le piden del exterior, sobre la ubicación precisa de las tierras disponibles y sus peculiares condiciones" (Lavadenz, 1925: 617).

El desinterés y la falta de presupuesto del Estado ocasiona que los propios empresarios colonizadores reconozcan y quiten las tierras que les convenga, pues no existen fondos oficiales para el reconocimiento ni para ofrecer a la inmigración.

Las medidas de colonización incluyen la organización de núcleos coloniales en el oriente "para dar garantías de tránsito e impedir la irrupción de bárbaros-" y la reserva de tierras para la radicación de tribus de salvajes en algunos fortines, urbanizándose otros en el Chaco (Ibid: 616).

Su dedicación a la función pública como abogado no significó sin embargo el abandono de la música que continuó siendo una actividad que acompañó a Lavadenz durante toda su vida junto a amigos y parientes próximos suyos, otros destacados músicos con los que conformó conjuntos de cuerdas. Entre los parientes se encontraban Telmo Solares, intérprete, Alberto Ruiz Lavadenz (sobrino), compositor, Belisario Zárate Lavadenz (medio hermano) compositor e intérprete. He aquí que el terceto de cuerdas Lavadenz-Solares-Zárate, autor de una de las principales piezas de la música nacional, la cueca histórica "Destacamento 111" estaba posesionado del Ministerio de Guerra y Colonización en 1925. Telmo Solares, abogado, fue Secretario de Ministerio de Guerra y Colonización, mientras que Belisario Zárate fue Director del Registro de Tierras del Departamento de

Colonización en el período de Bautista Saavedra, así figuran en el libro *Bolivia en el primer centenario de su independencia* (1925: 450).

Belisario Zárate es calificado por una nota periodística de la época, como “el impulsor del resurgimiento del arte indoamericano”. La primera composición de Zárate en 1904, fue un vals “Hora de amor”, seguida del schotis “Panchita”. Sobresalen sus composiciones “Serenata campestre” y Wara wara”, en estas piezas de tipo nativo -según la prensa- “palpita el alma de la raza; su ejecución nos trae recuerdos del portentoso pasado de Tiwanaku o Cuzco, de emotividad fuerte, triste y solemne, da la impresión de un rito sagrado dedicado al sol, música propicia para la adoración de las ñustas...”².

Al trasladarse Zárate a La Paz en 1910, e ingresar a la misma repartición administrativa que Lavadenz y Solares, se reanudó la conjunción artística que tenían en la “Filarmónica” de Sucre donde más de cien señoritas de la alta sociedad tocaban mandolinas y guitarras bajo la dirección de Lavadenz.

El terceto Lavadenz-Solares-Zárate ejecutaba también música europea, oberturas de ópera e incluso autores clásicos como Beethoven, Mozart y otros.

En 1920, se organizó la “Misión de Arte y Propaganda Nacional Boliviana” con destacados intelectuales y artistas, Raúl Jaimes Freyre, José Eduardo Guerra, Gerardo Téllez, César Achabal, Belisario Zárate, Abel Ferreira y otros, con el fin de intensificar “la propaganda”, tanto en el interior de la república como en el exterior, de la música, literatura, industrias y riquezas naturales de Bolivia, así como de la necesidad de reintegración marítima. Cada sección estaba a cargo de personas entendidas en la materia. El grupo debutó en el Teatro Municipal con mucho éxito “llegando a imponer en el ambiente general, la música nacional que hasta entonces era retenida como pobre e insulsa”. Para esa ocasión Zárate compuso su “Serenata campestre” que llegó al público con éxito. Luego de un recorrido de popularidad por algunas ciudades, ésta tuvo que concluir en Cochabamba al no contar con el apoyo del Estado.

Una parte fundamental de la obra musical de José Lavadenz fue realizada antes de su llegada a la ciudad de La Paz. Se puede deducir que corresponde a la cultura e idiosincrasia chuquisaqueña, con un aporte de cuccas y bailecitos en modo mayor

2 “Belisario Zárate, impulsor del Arte Indoamericano”, La Semana Gráfica, La Paz, 7.10.1933

y menor y kaluyos, que han sido reconocidos por la colectividad como parte de su identidad cultural y como piezas representativas de la tradición musical de esa región. El título otorgado de "Aires Nacionales" por el mismo compositor a una colección de cuecas y bailecitos dedicados a su alumna Esther Carvajal en 1905, editados recién en 1986, implica una proyección más amplia. Así lo advierte un analista de su obra: "Queda patente de este modo <llamándolas nacionales> la intencionalidad ideológica y la convicción histórica del compositor, de la profunda necesidad de sentar las bases de una cultura nacional a partir de las expresiones y valores estéticos compartidos por los miembros de la sociedad boliviana". Javier Loayza Valda se refiere al complejo código de relaciones estéticas y comunicativas al que obedece la música, condicionado por circunstancias históricas propias de la realidad social de la que emerge y a la que está destinado. Sostiene que el mensaje estéticamente estructurado que encierra el título de cada pieza y el detalle de los epígrafes, está relacionado con una evidente "orientación local y personalista, que nos transporta inmediatamente a los valores, usos y costumbres de la sociedad chuquisaqueña de principios de siglo". Se refiere a las nominaciones con diminutivos femeninos o apodos (La Chinita, La Remilgona) (Loayza, 1986).

Pese a esta relativa localización de la música de Lavandez, por su aporte en la difusión nacional de la música criolla es un protagonista y pilar fundamental en su desarrollo. En sesiones de música organizadas en su casa, y posteriormente en audiciones y conciertos en la Radio "Illimani" la difundió y transmitió durante décadas. Gracias a sus vínculos profesionales con las esferas del poder, asistían a su casa para escuchar su música, altos funcionarios del gobierno tanto civiles como militares³.

Sus composiciones son reproducidas a casi un siglo de su creación, pese a que con el tiempo algunos intérpretes han modificado varios de los elementos musicales, pues su conocimiento ha sido principalmente al oído.

Luciano N. Bustíos (La Paz, 1887- 1938), se graduó en 1913 en la Facultad de Derecho de la Universidad de San Andrés, ejerció la profesión de abogado de manera complementaria a su verdadera vocación, la música. Formado en el

3 Fue Prefecto de Potosí, Superintendente Nacional de Minas, y posteriormente a su participación en la Guerra del Chaco en una alta función administrativa en el Estado Mayor del Ejército, fue Oficial Mayor del Ministerio de Minas y Petróleos creado en el gobierno de David Toro, en lucha judicial con la Standard Oil, en los prolegómenos de la creación de YPF de cuyo primer directorio fue miembro.

Conservatorio Nacional de Música fue un excelente intérprete de varios instrumentos musicales, aunque en el piano obtuvo un nivel de alta calidad interpretativa. Entre otras actividades fue profesor de Música y canto en el Colegio Militar y varias escuelas y colegios paceños.

Sus composiciones tienen arraigo tanto en la cultura nativa como en las corrientes musicales en boga: “Kala Ttakaya” (fox trot sobre motivos aymaras), “Inti Jalanta” (canción aymara), “Inti Raymi” (zarzuela incaica), “Canción de guerra y canción de paz” (mohoceño), algunas cuecas, bailecitos y villancicos.

Motivado por la escasa importancia que se asignaba a la música folklórica, fundó en 1921, el Conjunto Coral Infantil “Nina Inti” (Sol de Fuego) con el objetivo de difundir y cultivar la música nativa y generar en la ciudadanía una conciencia y un sentimiento nacional en relación con los valores culturales ancestrales especialmente en el campo musical. Este propósito es entendible en una época en la que la discriminación al indígena era abierta, al extremo que Bustos debía solicitar permiso a la Alcaldía para que grupos nativos pudieran ingresar a la ciudad con sus instrumentos de música y vestimentas e interpretar sus músicas (Azero, 1994). De lo contrario, la música folklórica tenía como único espacio el área rural, como saliendo de una frontera urbana, claramente marcada, donde no se permitía la existencia o “supervivencia” del folklore nativo, pues su espacio no era sino el rural, donde se había quedado como parte de lo colonial y lo retrógrado, como parte de una cultura que se suponía en extinción, así lo afirmaban los científicos liberales.

Se entiende así, la preocupación y decisión de Luciano Bustos por recuperar y difundir la música folklórica para evitar su desaparición.

La Coral “Nina Inti” cultivó la música sacra pero especialmente la música popular y la propia del acervo nativo. Sus actuaciones tuvieron proyección más allá de la ciudad de La Paz, y lograron, merced a reconocimientos y premios, una creciente aceptación de estas músicas en la población urbana. En 1930, la organización “Amigos de la Ciudad” convocó por primera vez a un concurso de Villancicos. La Coral “Nina Inti” se adjudicó el primer premio y continuó participando en los concursos navideños aportando nuevas creaciones, muchas de ellas compuestas por el propio Bustos.

El villancico es otra vertiente de la música popular mestiza con elementos de origen hispánico e indígena al que han contribuido no pocos compositores bolivianos. Así, en los villancicos cuya música corresponde a Bustfos, la letra pertenece a Antonio González Bravo, otro músico del cual nos ocuparemos. Hay también aportes de Julio Molina. La Coral "Nina Inti" formada en su mayor parte por estudiantes del Colegio "San Calixto" dejó huella y algunos de ellos continuaron con el interés por la música folklórica y legaron a sus descendientes similar predisposición. Entre estos jóvenes alumnos se encontraba Gustavo Tejada Blaye (autor de letras de villancicos y otros) y Germán Monroy Block (padre del canta autor y cultor de la música popular Monroy Chazarreta).

La continuidad de la obra del propio Bustfos quedó asegurada en los descendientes de la familia. La sobrina, Angélica Aldunate v. de Azero, es autora de una recopilación de villancicos (Aldunate, 1994) y responsable de la organización de conjuntos corales con sus propios hijos con el fin de interpretar villancicos. De esta manera, sus hijos, esposas y descendientes han continuado la tradición, organizando su propio grupo musical familiar y participando en la recuperación de la historia de la música popular (Azero, 1994).

La otra actividad de Luciano Bustfos que interesa sobremedida es la investigación de la música folklórica. Entre los actos de conmemoración del Centenario de la República, 1925, presentó una exposición completa de Indumentaria e Instrumentos de Música Autóctona y Coreografía Indígena por la que recibió una medalla de oro y diploma de honor. El mismo año, invitado por la Sociedad Geográfica de La Paz, expuso en el ciclo de conferencias en conmemoración al centenario, su obra inédita "Coreografía y Música Indígena", recibiendo una distinción honorífica.

El trabajo es una descripción y análisis de 22 danzas indígenas originales, ilustradas por el artista Crespo Gastelú, cuya filiación al indigenismo pictórico mencionamos anteriormente. Contiene tanto el detalle de los trajes ornamentales como las músicas. Su valor de orden documental se alinea con la obra de viajeros extranjeros del siglo XIX como D'Orbigny y Squier que se interesaron por el folklore en medio de otros temas y plasmaron sus impresiones en grabados de gran valor. El álbum del boliviano Melchor María Mercado (1841-1869) fue otro significativo aporte de ese período. Posterior al trabajo de Bustfos es el de su discípulo Antonio González Bravo, "Música, instrumentos y danzas indígenas" publicado en 1948, que incluye 33 músicas indígenas con acuarelas de José Rovira y un estudio más amplio sobre

el tema (González Bravo, 1948).

González Bravo, dedicado profesor de música continuó en la senda de promover la música folklórica al interior de la sociedad urbana, como fuente de renovación y “remozamiento” como estímulo poderoso para avivar, enaltecer y embellecer la vida nacional, dándole a la vez un carácter más original, más típico, más suyo” (González Bravo, La Paz, 1885-1961). La tarea de recopilación, clasificación y análisis que se impuso tanto este músico como otros, no era suficiente en su opinión, se trataba de “incorporarla en la vida del arte ciudadano y de la educación”.

Las ocasiones en que la música folklórica se había transmitido a la población urbana había conseguido una respuesta sumamente positiva de diversos grupos sociales “nuestras señoritas, nuestros jóvenes y nuestros niños, desde las más altas esferas sociales hasta las campesinas, vibran cordialmente cuando interpretan dicha música, es decir viven y hacen vivir intensamente, haciendo que la unificación y afirmación completa de la conciencia boliviana se efectúe más eficazmente por medio del arte popular, que tiene y debe tener sobre todo, honda raigambre indígena....”

En opinión del educador, la música, por su potencia, riqueza melódica y rítmica y por sus variados matices emocionales tenía un primer plano en las “irradiaciones del alma boliviana”. No sabemos si las gestiones realizadas por González Bravo en los años posteriores a la Guerra del Chaco, tuvieron efecto para que el Ministerio de Instrucción edite los cancioneros de folklore musical indígena para coros y danzas preparados por el mismo con el fin de aplicarse en las escuelas del país⁴.

El Círculo Artístico Helios de La Paz fue fundado y dirigido por Antonio González Bravo para cultivar entre niños y jóvenes, el canto, la plástica animada y la declamación. Se interpretó por ejemplo, la pastoral incaica “Urpilay” de Enrique Baldovieso” lo mismo que de varias obras de Zacarías Monje, Víctor Ruiz y de otros poetas jóvenes de Bolivia”. En el género de la danza, el centro introdujo en sus programas, varias de carácter helénico, y otras de carácter popular, especialmente del Norte de Europa (The University Society, 1925: 739).

4 La colección que no pasó a ningún centro musicalístico, quedó en poder de la familia habiéndose destruido por falta de cuidado.

FUENTES CONSULTADAS

Informes anuales de la Alcaldía de La Paz 1900-1950

Colección de la Biblioteca Municipal "Franz Tamayo".

ALDUNATE Bustíos v. de Azero

1994

Recopilación de villancicos, Impresores Kraft, La Paz.

ALEJO, Benjamín,

1925

"Notas para la historia del arte musical en Bolivia" en *Bolivia en el primer centenario de su independencia*, The University Society.

AZERO, A. Ramón

1994

Coral "Nina Inti", Trayectoria artística" en: *Recopilación de Villancicos*. Impresores Kraft, La Paz.

CHIRVECHES, Armando,

1900

En "Medias Tintas".

GUERRA, José Eduardo

1936

Itinerario espiritual de Bolivia, Casa editorial Araluce, Barcelona.

KEISERLING, Conde de

1931

Meditaciones Suramericanas, Empresa Editora ZIG-ZAG, Santiago.

LAVADENZ, José

1925

"La colonización en Bolivia", *Bolivia en el primer centenario de su independencia*, The University Society.

MOLINA, Francisco
1912

Album de aires nacionales de Bolivia, arreglado para piano. Litografía Velarde & Cia, La Paz.

The University Society
1925

Bolivia en el primer centenario de su independencia.

VILLANUEVA, E.
1925

"Disquisiciones sobre arte colonial". *Bolivia en el primer centenario de su independencia*, The University Society.

BIBLIOGRAFIA

AUZA, Atiliano
1982

Historia de la música boliviana. Talleres Gráficos "Tupac Katari", Sucre.

BARRAGAN, Rossana
1990

Espacio urbano y dinámica étnica. La Paz en el siglo XIX. Hisbol, La Paz.

BEHAGUE, Gerard
1979

Music in Latin America: an introduction, University of Texas, Austin, 1979.

BELTRAN, Eleuterio
1978

"El modernismo y los arquitectos fachadistas de la ciudad de La Paz", *Arte y Arqueología Nos*, 5 y 6, La Paz.

COBOCE,
1995

La arquitectura paceña. Orígenes, estilos, influencias. La Paz.

CONDARCO, Ramiro
1988

Historia de la Ciencia en Bolivia. Historia del saber científico en Bolivia, Academia Nacional de Ciencias, La Paz.

DEMELAS, Marie Danielle
1980

Nationalisme sans nation? La Bolivie aux XIXe-XX siècles, Editions du CNRS, Parfs.

ELIASH, Humberto, Manuel
Moreno y Jorge Moscato
1997

"Espacio público y ciudad del siglo XXI" (XI Bienal de Arquitectura), El Mercurio, Santiago de Chile.

FIFER, Valerie
1976

Bolivia, Editorial Francisco de Aguirre, Santiago de Chile.

IRUROZQUI, Marta
1994

La armonía de las Desigualdades y conflictos de poder en Bolivia 1880 - 1920. Consejo Superior de Investigaciones Científicas Madrid. Centro de Estudios Regionales Bartolomé de Las Casas, Cusco.

KLEIN, Herbert
1988

Historia General de Bolivia, La Paz.

PEÑALOZA Cordero, Luis
1985

La historia económica de Bolivia. El estaño. Editorial "Los Amigos del Libro", La Paz.

QAYUM, Seemin
1993

"Espacio y poder: la élite paceña en el período geográfico" *Autodeterminación*, 11, La Paz.

QUEREJAZU, Pedro
1989

Pintura boliviana del siglo XX, Banco Hipotecario
Nacional, La Paz.

ZAVALETA, René
1986

Lo nacional-popular en Bolivia, Siglo XXI,
México.

Esfuerzos para democratizar la educación elemental de mediados del siglo XIX: proyectos y logros en el departamento de La Paz

RAUL CALDERON JEMIO

*A la memoria de Justino Quispe Balboa,
destacado educador de base y promotor
cultural aymara*

1. Encabezamiento

A fines del siglo XVIII y durante la primera mitad del XIX, como parte de cambios globales, en América Latina surgirían nuevas propuestas en el campo de la educación. Élite, clases medias y personas de las mayorías, plantearían la necesidad de una enseñanza con carácter “popular”, que llegara a sectores cada vez más amplios y vinculada a la producción¹.

* Versión revisada de la ponencia presentada al IV Congreso Iberoamericano de Historia de la Educación Latinoamericana, Santiago de Chile, 24-29 de mayo de 1998.

El autor desea expresar su agradecimiento a Ramiro Duchén Condarco, Eduardo Gonzales Saá, Walter Aillón Salamanca, Javier Reyes Aramayo, René Arze Aguirre, Gladys Guzmán, Fernando Cajías y Manuel Plaza por su aliento y sugerencias.

1 Nicola Abbagnano y A. Visalberghi, *Historia de la pedagogía*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 1996; Enrique Ayala Mora (ed.), *Simón Bolívar. Pensamiento político*, Sucre, Universidad Andina Simón Bolívar, 1997; Susana Rotker, “Simón Rodríguez: Tradición y Revolución”, en Beatriz González Stephan y otras (comps.), *Esplendores y miserias del siglo XIX. Cultura y sociedad en América Latina*, Caracas, Monte Avila Editores Latinoamericana C.A.-Equinoccio, Ediciones de la Universidad Simón Bolívar, 1995.

En Bolivia de las primeras décadas independientes, cual muestra el ejemplo del departamento de La Paz, respondiendo a tendencias externas y circunstancias propias, el proceso de surgimiento de una educación primaria para la población mayoritaria tendría particularidades interesantes. Con la Independencia y los esfuerzos de consolidación de la República, en la segunda mitad de los 1820 y los 1830, los gobernantes lanzarían políticas y órdenes cuyo fin era crear nuevos establecimientos y ligar la enseñanza y el ámbito productivo².

Durante gran parte de los 1840, caracterizados por el control dictatorial del gobierno por parte de la élite, bajo la presidencia del general José Ballivián, se produjo un fuerte viraje. Se pondría en marcha un proyecto que beneficiaría a la población acaudalada³. Además, a la educación se le daría un carácter cerrado. A pesar de cierto manejo de lenguaje ilustrado y algunos esfuerzos normativos, el régimen autoritario pretendería ahorrar recursos reduciendo los fondos de la enseñanza pública, intentando resolver sus agudos problemas presupuestarios, y restringiría el acceso a instituciones educativas estatales, con el propósito de que los conocimientos se mantuvieran en un círculo reducido⁴.

-
- 2 William Lee Lofstrom, *El mariscal Sucre en Bolivia. La promesa y el problema de la reforma: el intento de cambio económico y social en los primeros años de la independencia boliviana*, La Paz, Editorial e Imprenta Alenkar Ltda., 1983; José de Mesa y Teresa Gisbert, "La cultura en la época del mariscal Santa Cruz", en *Vida y obra del mariscal de Santa Cruz y Calahumana*, Tomo II, La Paz, Editorial: Casa Municipal de la Cultura "Franz Tamayo", 1992; Roberto Querejazu Calvo, Andrés de Santa Cruz. *Su vida y su obra*, La Paz, Librería Editorial "Juventud", 1992.
- 3 Gabriel René-Moreno, José Ballivián, La Paz, Ediciones Camarlinghi, 1970; Tristan Platt, *Estado tributario y librecambio en Potosí (siglo XIX). Mercado indígena, proyecto proteccionista y luchas de ideologías monetarias*, La Paz, Hisbol, 1986; Raúl Calderón Jemio, "Defensa del mercado interno y lucha política en Bolivia a mediados del siglo XIX", en *Contacto*, No. 28, 1988, La Paz, pp. 22-27; Calderón Jemio, "In Defense of Dignity: The Struggles of the Aymara Peoples in the Bolivian Altiplano, 1830-1860", Tesis doctoral defendida en The University of Connecticut, 1991.
- 4 Véase el decreto supremo de 25 de agosto de 1845, en *Colección Oficial de leyes, decretos, órdenes y resoluciones supremas que se han expedido para el régimen de la República Boliviana* [,] impresa de orden del gobierno supremo con anotaciones y dos índices (de ahora en adelante se citará como C. O.), Tomo X, *Que comprende el tiempo corrido desde 1° de marzo de 1845 hasta 28 de febrero de 1846*, Sucre, Imprenta Boliviana, 1863; la orden circular a todas las prefecturas de 29 de diciembre de 1841, en C. O., Tomo VII, *Comprende el tiempo corrido desde 11 de noviembre de 1840, hasta fines de octubre de 1842*, Sucre, Imprenta de López, 1858; la resolución suprema de 4 de febrero de 1846, en C. O., Tomo X; el decreto supremo de 18 de febrero de 1847, C. O., Tomo XX (duodécimo), *Comprende los años de 1847 y 1848*, Sucre, Imprenta de Hernández, 1864.

Sin embargo, a fines de 1847, una alianza de gente de la élite desplazada y las mayorías realizaría un esfuerzo para derrocar al gobierno dictatorial y llevar al poder al general José Miguel de Velasco, que en aquel momento gozaba de consenso. Entre los argumentos que justificaban el movimiento resaltaban el retorno a la Constitución y las leyes, y se criticaba fuertemente la política educativa cerrada de Ballivián⁵.

En menos de un año, además, la clase media, parte del ejército, artesanos urbanos y comunarios originarios quedarían decepcionados, por la poca sensibilidad que el nuevo Presidente mostrara hacia sus problemas. Surgiría una coalición, la cual encabezada por Manuel Isidoro Belzu, un militar identificado con las clases mayoritarias que ya protagonizara la lucha contra la dictadura previa, tomaría el gobierno⁶.

El cambio que se produjo en diciembre de 1848, permitiría que resurja el sueño educativo de las primeras décadas republicanas. El gobierno popular que se conformaría, intentaría extender la educación estatal y darle un carácter democrático. Aunque no se lograría esto de una manera plena, el objetivo del nuevo régimen sería hacer más accesible la enseñanza pública. Cabe destacar, que en esta labor los gobernantes no sólo darían atención a aspectos cuantitativos, sino, sobre la base de tradiciones arraigadas, de reformas y legislación previas, y de innovaciones oportunas, también se preocuparían por lo cualitativo al buscar elevar el nivel de la labor educativa⁷.

5 Calderón Jemio, "Defensa del mercado interno y lucha política en Bolivia a mediados del siglo XIX"; "In Defense of Dignity"; José Miguel de Velasco, *Discurso que el Presidente de Bolivia dirige al Congreso Extraordinario de 1848*, Sucre, Imprenta de Beeche y Compañía, 1848.

6 Calderón Jemio, "In Defense of Dignity"; "Las mayorías irrumpen en la historia", en Alberto Crespo Rodas, José Crespo Fernández y María Luisa Kent Solares, *Los bolivianos en el tiempo*, La Paz, Instituto de Estudios Andinos y Amazónicos, 1995, pp. 229-231.

7 Ramiro Duchén Condarco, "La Época como reflejo de la prensa y el gobierno de Belzu (1848-1855). Aproximación e interpretación", Tesis de Licenciatura defendida en la Universidad Católica Boliviana, La Paz, 1988; Calderón Jemio, "Días de hierro y de discordia": *El ciclo histórico militarista en el siglo XIX (1825-1879)*, La Paz, Universidad Privada Franz Tamayo Editor, 1995; "Las mayorías irrumpen en la historia".

2. Las mayorías irrumpen en la política y el afán por extender la educación pública

El cambio de fines de 1848, significó una irrupción de las mayorías en la política boliviana. El nuevo gobierno mantuvo contacto con los sectores populares y consideró sus frustraciones y necesidades, a partir de las que iniciaría un programa de justicia social. Como señala el investigador Ramiro Duchén Condarco, en una forma perceptiva y cargada de carisma, el presidente Belzu analizaría la situación de la población más pobre y le ofrecería esperanza en transformaciones y la eliminación de los mecanismos de sometimiento⁸. Cabe enfatizar que el gobierno popular concilió inteligentemente tradición e innovación. Su gran acierto fue introducir medidas transformadoras de manera bastante equilibrada, a la vez que evitó destruir el legado del pasado y más bien intentó realzarlo⁹.

Una parte importante del programa de gobierno fue el interés por la educación. Correspondiendo al apoyo de la población mayoritaria, sus expectativas y demandas, el nuevo régimen incentivó la formación técnica y adoptó medidas para extender a más gente la primaria. La labor educativa pública, según ha señalado Duchén Condarco, fue una prioridad con la finalidad de crear las bases de un sistema pedagógico con carácter abierto y popular. De manera genuina, retomando originalmente ideales liberales y republicanos, los conductores del país aspiraban a que las clases populares mejor preparadas confronten con más instrumentos sus problemas y logren sus reivindicaciones. Los gobernantes esperaban que la educación pública contribuya a que la población conozca “sus derechos y deberes” y respete las instituciones, que así funcionarían mejor¹⁰.

Combinando lo que parecería irreconciliable, profundos valores católicos, ideas liberales, e incluso principios del socialismo de la época, el gobierno planteó que era necesario dar fin con las diferenciaciones de la población a partir de sus orígenes, en lo referido a cancelaciones por servicios religiosos, que después de

8 Duchén Condarco, “Belzu, el líder carismático de las grandes masas populares”, en *Enfoques*, 10 de enero de 1993, La Paz, pp. 2-4; Calderón Jemio, “Las mayorías irrumpen en la historia”.

9 Calderón Jemio, “Días de hierro y de discordia”: El ciclo histórico militarista en el siglo XIX (1825-1879).

10 Duchén Condarco, “La Época”; Juan de la Cruz Benavente, *Memoria del Ministro de Instrucción Pública al Congreso Ordinario de 1855*, Sucre, 1855.

algún tiempo serían rebajados. Señaló que los prejuicios no podían mantenerse, cuando se quería llevar adelante un proceso de integración y democratización del país. Estos argumentos, al parecer producto de la influencia pedagógica franciscana, fuerte en la primera mitad del siglo XIX, serían las bases del proyecto educativo gubernamental, que interpelaría la creencia de que el acceso al sistema de enseñanza estatal estaba reservado para pocos.¹¹

En un plan tan ambicioso, siguiendo lineamientos de la Iglesia, el régimen popular conectó religión y educación, señalando que eran los cimientos de la sociedad. Esto le permitiría contar con el importante apoyo de la Iglesia en sus medidas y acciones. También como muestra de su capacidad, mantuvo el decreto normativo de Ballivián de 1845, referido a las Universidades y su responsabilidad en el manejo de los otros niveles de enseñanza, destacando que debía perfeccionarse y reorientándolo hacia una labor abierta, que revirtiera las medidas elitistas de la dictadura¹².

El último semestre de 1851, el gobierno manifestaría su inclinación a través de medidas centrales. Considerando peticiones y sugerencias de padres,

11 José Agustín de la Tapia, *Exposición que presenta el Ministro de Estado en los Departamentos del Culto y de Instrucción Pública a las Cámaras Legislativas de la República Boliviana del año 1850*, Sucre, 1850; ley de 23 de septiembre de 1851, C. O., Tomo XIV, *Que comprende el tiempo corrido desde 6 de octubre de 1850 hasta igual mes de 1851*, Sucre, Imprenta de Hernández, 1864; Secretariado Nacional de la Comisión Episcopal de Educación, "I. Antecedentes Históricos", *Proyecto Educativo Católico*, La Paz, OFAVIM, 1992.

Cabe destacar que la mayoría de los gobernantes y autoridades paceños, incluyendo al propio Manuel Isidoro Belzu muy probablemente nacido en Oruro pero que afirmaba ser de La Paz, hicieron sus estudios primarios en la escuela "popular" de los franciscanos a fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX; véase José María Salinas, *Historia de la Universidad Mayor de San Andrés*, Tomo I, La Paz, Imprenta de la Universidad Mayor de San Andrés, 1967; también, Josep Ma. Barnadas, *La Iglesia Católica en Bolivia*, La Paz, Librería Editorial "Juventud", 1976.

El carácter católico del gobierno belcista ha sido estudiado por el investigador colombiano, Luis Javier Ortíz.

Para un panorama sobre el empleo de argumentos socialistas por parte de Belzu, véase Alfonso Crespo, *Manuel Isidoro Belzu. Historia de un caudillo*, La Paz, Biblioteca Popular Boliviana de "Última Hora", 1980.

12 De la Tapia, *Exposición que presenta el Ministro de Estado en los Departamentos del Culto y de Instrucción Pública a las Cámaras Legislativas de la República Boliviana del año 1850*; *Exposición que presenta el Ministro de Estado en los Departamentos del Culto e Instrucción Pública a la Convención Nacional del año de 1851*, La Paz, 1851; Calderón Jemio, "In Defense of Dignity"; C. O., Tomo X, *Que comprende el tiempo corrido desde 1º de marzo de 1845 hasta 28 de febrero de 1846*.

relacionadas con aquellos que tuvieran un número de hijos/as mayor, decretó que las familias con tres o más hijos o hijas en establecimientos secundarios o universidades, recibirían la “gracia” de que uno de ellos estudiaría liberado de pago. Casi al mismo tiempo, en Cochabamba se creó el Colegio de San Alberto para niñas y señoritas, que ofrecía el programa elemental gratuitamente. Iguales establecimientos debían inaugurarse en La Paz y otras capitales. Esta determinación marcaría un significativo precedente¹³.

En diferentes momentos, además, el régimen popular declaró que abrir y accesibilizar la formación elemental era una prioridad¹⁴. El Ministro de Culto e Instrucción Pública afirmó que: “El Gobierno no ha omitido cuanto ha estado en su poder para el fomento y propagación de la instrucción primaria”. Añadió: “Ha comprendido entre sus principales deberes la necesidad que hay, y la obligación que tiene[,] de ofrecerla a todos los bolivianos [...]”¹⁵.

Conectando educación y producción, los gobernantes estaban esperanzados en que ofreciendo una mayor preparación a la población, lograrían mejorar la manufactura y tecnología, e incrementar la productividad y riquezas. Asimismo, anhelaban dar a la población instrumentos esenciales que le permitieran desplegar sus capacidades, de manera que cada persona contribuyera a una mejora de sí misma y la sociedad¹⁶.

A esto apuntarían una serie de medidas adoptadas para crear establecimientos primarios en la ciudad de La Paz y las provincias, y elevar el nivel de la enseñanza pública.

13 De la Tapia, ministro de Instrucción Pública, al Cancelario del Distrito Universitario de Cochabamba, No. 7, 15 de enero de 1851, Archivo Nacional de Bolivia, Ministerio de Instrucción Pública (de ahora en adelante se citará como A.N.B., M.I.P.), T. 38, No. 16; decreto de 2 de octubre de 1851, en C. O., Tomo XV, Comprende el tiempo corrido desde octubre de 1851 hasta principios de junio de 1853, Sucre, Tipografía de Adolfo Flores, 1865; véase también la ley del 24 de septiembre de 1851.

14 Benavente, Memoria; Duchén Condarco, “La Epoca”. Véase con detenimiento el decreto de 1º de diciembre de 1849, C. O., Tomo XIII, Comprende el año de 1849 y el de 1850 hasta principios de Octubre, Sucre, Imprenta de Hernández, 1864.

15 De la Tapia, Exposición que presenta el Ministro de Estado en los Departamentos del Culto e Instrucción Pública a la Convención Nacional del año de 1851.

16 Benavente, Memoria; Duchén Condarco, “La Epoca”.

3. Medidas adoptadas en la ciudad y provincias de La Paz:

En febrero de 1849, mientras todavía consolidaba la toma del poder, neutralizando movimientos de la élite en su contra, Belzu se hallaba en la ciudad de La Paz, en la cual la población mayoritaria lo recibió con respaldo pleno¹⁷. El Presidente, cuya aceptación en distritos del sur no estaba totalmente asegurada, respondió a los habitantes paceños con sensibilidad hacia la educación y apenas llegara al centro urbano altiplánico ordenó habilitar los recintos de la Biblioteca Pública y el Museo, ubicados en el antiguo Templo de la Compañía en la Plaza Principal, como ambientes escolares con el fin de superar la carencia de ellos. Dicha instructiva sería ratificada¹⁸.

En julio, el gobierno popular recibiría favorablemente solicitudes de la prensa local y del Cancelario del distrito universitario de La Paz, referidas al elevado número de niños y niñas en edad escolar y la necesidad de contar con cuatro escuelas más: dos de varones y dos de mujeres. El Presidente dijo estar al tanto de las necesidades antes que se hiciera el pedido, y agregó que la creación de los establecimientos ya estaba decidida y faltaban los locales para que empezaran a funcionar. Encargó al Cancelario paceño y periodistas que sugirieran edificios que pudieran ser habilitados como escuelas. Disponiendo de ellos, Belzu daría instructivas finales y asignaría el presupuesto¹⁹.

Poco tiempo después, el Concejo Municipal de La Paz, que tenía atribuciones a nivel departamental, pidió a Belzu que tome la enseñanza pública en las provincias como prioritaria. Los concejales recomendaron la creación de una escuela en cada cantón que tuviera más de 25 alumnos. Específicamente, solicitaron se eleve el número de establecimientos, de 11 existentes en todo el departamento a 34. Además, interesados en cambios cualitativos, los concejales insistieron que los docentes debían ser designados según capacidad y antecedentes²⁰.

17 Calderón Jemio, "In Defense of Dignity"; "Las mayorías irrumpen en la historia".

18 Ministro de Culto e Instrucción Pública al Cancelario del Distrito Universitario de La Paz, La Paz, 20 de julio de 1849, en Copiador de notas del Ministerio de Instrucción Pública a los Distritos Universitarios, A.N.B., M.I.P., T. 38, No. 11.

19 Ibid.

20 Martín Cardón, "Copia del acta de la sesión extraordinaria del día 9 de agosto [de 1849]", acompañando a Cardón, a nombre del Concejo Municipal del departamento de La Paz, a Francisco de Paula Belzu, prefecto de La Paz, 17 de agosto de 1849, A.N.B., M.I.P., T. 8, No. 11, N. I., 198.

Belzu y el Ministro de Culto e Instrucción Pública, tomarían muy en cuenta la petición. Se preocuparían porque en las provincias los gobernadores manejaran de mejor manera los fondos, para asegurar el funcionamiento de escuelas²¹.

Los resultados no serían inmediatos, y en junio de 1850, el cancelario de La Paz, en aquel momento el descollante sacerdote Dr. Juan de la Cruz Cisneros, escribiría al Ministro de Culto e Instrucción Pública, reiterando el pedido del año previo. La autoridad universitaria empleó argumentos democráticos para fundamentar su solicitud, indicando que las instituciones a ser abiertas darían acogida a las clases más necesitadas²². Esta inquietud sería tomada en cuenta casi dos meses más tarde, cuando el Encargado del despacho de educación ofreciera su informe anual al Congreso, reunido en la capital Sucre. El Ministro enfatizó que el gobierno popular se hallaba preocupado porque la enseñanza primaria todavía no llegaba a todo el país. Aceptó que la infraestructura era uno de los problemas principales, haciendo conocer que en los cantones en los cuales se disponía de edificios fueron creados establecimientos. Admitió que el tema era particularmente álgido en la ciudad de La Paz, en la que era inclusive difícil encontrar un terreno libre, aunque ya se había ordenado construir un nuevo edificio donde estaba ubicado el antiguo Templo de la Compañía²³.

En 1853, mientras Bolivia atravesaba un período de fricciones con el Perú debido a la política de defensa de la producción propia que el gobierno popular del primer país había adoptado, continuaba el afán de democratización de la educación. Mediante decreto de 6 de agosto de 1853, el presidente Belzu insistiría que su anhelo era que existieran establecimientos en todos los cantones de la República. Literalmente, la pieza indicaba que “El Gobierno garantiza con toda la eficiencia de su poder, la generalización de escuelas de instrucción primaria para ambos sexos”²⁴.

21 Ministro de Culto e Instrucción Pública al Prefecto de La Paz, Cochabamba, 1 de mayo de 1850, No. 12, en “Cuaderno de notas de las distintas Prefecturas de la República y otros.- fs. 21-Nº 107. [Copiador] Año 1850”, A.N.B., M.I.P., T. 38, No. 13.

22 Juan de la Cruz Cisneros, cancelario del distrito universitario de La Paz, al Ministro de Culto e Instrucción Pública, La Paz, 12 de junio de 1850, A.N.B., M.I.P., T. 9, No. 10, N.I.

23 De la Tapia, Exposición que presenta el Ministro de Estado en los Departamentos del Culto e Instrucción Pública a las Cámaras Legislativas de la República Boliviana del año 1850.

24 Citado en Duchén Condarco, “La Epoca”, pp. 92-93.

Este notable interés por la educación sería mantenido hasta la culminación del régimen popular en 1855. No es exageración, que en su informe al Congreso reunido en Sucre, el Ministro de Culto e Instrucción Pública dijera que “El Gobierno ha prestado a la enseñanza en general la posible protección [...]”²⁵.

Dentro de la política educativa de Belzu, de acuerdo a tendencias globales y la flexibilización de las relaciones de género en los ámbitos urbanos a partir de esfuerzos femeninos y mayor apertura mental, la educación de la mujer también sería prioritaria. Permanentemente, las autoridades reconocieron la urgencia de contar con establecimientos para niñas y muchachas. Los gobernantes señalaban que todos los miembros de la sociedad tienen derecho a recibir los beneficios del sistema, y que el “primero y más grande” es la educación. Pensando, sin embargo, en términos de la familia como una actividad preponderante, destacaron que la mujer estaba llamada a conducir los asuntos “domésticos” y formar a sus hijos con un impacto constructivo en la sociedad y que, por tanto, su preparación no debía descuidarse. Buscando conciliar ambos criterios, bajo el calificativo de popular, señalaron: “Que los gobiernos populares están obligados a promover establecimientos en que se instruyan las niñas, [y] remover los obstáculos que se opongan a su existencia [...]”²⁶.

Acercándose al concepto actual de democratización de la educación, y respondiendo a los intereses de la población, el régimen popular no sólo daría atención a lo cuantitativo, sino también de manera más profunda a lo cualitativo mediante esfuerzos por elevar la calidad de la docencia. El gobierno planteó que en muchos casos, la enseñanza estaba a cargo de personas que carecían de idoneidad y preparación. Quienes estaban desempleados, y no poseían ni experiencia ni ética, abrieron establecimientos primarios y los tenían a su cargo. Aclaró, empero, que con el ascenso del régimen popular, se hacía lo posible porque los candidatos a manejar las escuelas den un examen de capacidad ante el Consejo Universitario del

25 Benavente, Memoria.

26 De la Tapia, Exposición que presenta el Ministro de Estado en los Departamentos del Culto e Instrucción Pública a las Cámaras Legislativas de la República Boliviana del año 1850; decreto de 19 de noviembre de 1851, en C. O., Tomo XV, Comprende el tiempo corrido desde Octubre de 1851 hasta principios de Junio de 1853.

María Elena Susana Paredes, egresada de Ciencias de la Educación de la Universidad Mayor de San Andrés, se halla redactando una Tesis de Licenciatura que se concentra en la educación femenina desde mediados del siglo XIX hasta principios del XX.

distrito y la Comisión Inspector. Asimismo, los postulantes debían acreditar “buenas costumbres” ante el Concejo Municipal. Recién después de cumplidos todos aquellos requisitos, un docente recibía la licencia y podía ejercer la enseñanza en el sistema público²⁷.

El Presidente ratificó estos planteamientos, señalando que si se deseaba elevar la calidad de la educación los docentes tenían que demostrar “merecimiento y talento”; con la finalidad de llevarlos a la práctica, el gobierno ordenaría regularizar la provisión de cargos en establecimientos de distintos niveles, y que quienes aspiraban a mantener puestos u obtenerlos se sometían a pruebas rigurosas. Las medidas eran necesarias, pues en criterio de las autoridades, el docentado era depositario de “[...] la más sagrada y trascendental confianza de los padres de familia y del gobierno y de la sociedad toda [...]”²⁸.

La política y lineamientos del régimen popular no quedarían en el nivel de intenciones solamente. Como demuestra el ejemplo de la primaria en el departamento de La Paz, hubieron resultados concretos y un poco común dinamismo y actividad educativa.

4. Algunos resultados cuantitativos y cualitativos:

Superando hábilmente el constante déficit gubernamental mediante una mejor administración financiera y estabilidad económica, en comparación con la improvisación de regímenes previos, el gobierno de Belzu llevó adelante su proyecto de extensión de la educación en buena medida²⁹. El cambio en cuanto a

27 Véase Francisco Imbernón, *En busca del discurso educativo. La escuela, la innovación educativa, el currículum, el maestro y su formación*, Buenos Aires, Editorial Magisterio del Río de la Plata, 1996; José Villafán, vicescancelario del distrito universitario de La Paz, al Ministro de Instrucción Pública, La Paz, 14 de enero de 1850, A.N.B., M.I.P., T. 9, No. 10, N. I. 262; de la Tapia, *Exposición que presenta el Ministro de Estado en los Departamentos del Culto e Instrucción Pública a las Cámaras Legislativas de la República Boliviana del año 1850*; Ministro de Culto e Instrucción Pública, “Circular No. 13” a los Cancelarios de los tres distritos universitarios, 18 de octubre de 1850, en Copiador del Ministerio de Culto e Instrucción Pública, A.N.B., M.I.P., T. 38, No. 11.

28 Ministro de Culto e Instrucción Pública, “Circular No.13” a los Cancelarios de los tres distritos universitarios, 18 de octubre de 1850, en copiador del Ministerio de Culto e Instrucción Pública, A.N.B., M.I.P., T. 38, No. 11.

29 Véase Casto Rojas, *Historia financiera de Bolivia*, La Paz, Editorial Universitaria, Universidad Mayor de San Andrés, 1977; Calderón Jemio, “Defensa del mercado interno y lucha política en Bolivia a mediados del siglo XIX”.

política de hacienda pública y disposiciones en el campo de la enseñanza, se apreciaría especialmente a partir de 1850.

En 1851, de acuerdo a lo que declaraba el Encargado del despacho de educación, la mayoría de los departamentos podían cubrir sus gastos del rubro. Pocos tenían dificultades, porque en ellos el cumplimiento de las obligaciones de la deuda pública desde hacía años se hallaba interrumpido. El departamento de La Paz, con una próspera economía y altos ingresos sin embargo, estaba entre los que no tenían inconvenientes en cumplir con las erogaciones del ramo de la enseñanza e incrementarlas³⁰.

Datos de los presupuestos generales y departamentales demuestran el aumento de los montos destinados a la educación durante el régimen popular. El nivel primario, de acuerdo a los ideales democráticos, sería particularmente favorecido.

En 1845, el gobierno elitista de Ballivián siguiendo su política de recortes, sólo asignaría la suma de 8.950 P. a los establecimientos primarios del país. Esta suma equivale a un 25,5 por ciento del total destinado a la educación³¹. Como resultado de la nueva orientación y medidas del régimen de Belzu, la cifra señalada para la educación elemental sería 11 veces mayor en 1851, llegando a 102.210 P. Reflejando la atención gubernamental a los intereses de la población y la formación primaria, el gobierno popular asignó a ella algo más de la mitad, el 55 por ciento, del total dedicado a enseñanza pública³².

La cantidad específica de dinero fijada para el departamento de La Paz por el gobierno de Belzu, también aumentaría de manera notoria. En 1849, en su primer año de gestión, otorgó un total de 16.723 P. al ramo de educación. De esa suma, solamente 1.513 P., un mínimo nueve por ciento, correspondían al nivel primario³³. Mas en un año, los gobernantes subirían las sumas indicadas. En 1851, el dinero

30 De la Tapia, Exposición que presenta el Ministro de Estado de los Departamentos del Culto e Instrucción Pública a la Convención Nacional del año de 1851.

31 Ley de 24 de diciembre de 1844, en C. O., Tomo IX, Comprende el tiempo corrido desde 2 de septiembre de 1844, hasta 28 de febrero de 1845, Sucre, Imprenta de López, 1858.

32 "Presupuesto General de Instrucción" de 1851, en C. O., Tomo XIV, Que comprende el tiempo corrido desde 6 de octubre de 1850 hasta igual mes de 1851.

33 Manuel Infansón, tesorero de instrucción pública del departamento de La Paz, "Balance Gral. de las cuentas del libro mayor en todo el presente año de 1849", La Paz, 31 de diciembre de 1849, con Vo. Bo. del Prefecto de La Paz, A.N.B., M.I.P., T. 8, No. 11.

concedido a educación en el departamento de La Paz fue incrementado, siendo triplicada la cifra de 1849. El monto de 52.042 P., que no sería superado por el de ninguna otra unidad departamental, fue fijado para financiar la enseñanza pública paceña de los tres niveles. De dicha cantidad, 28.440 P., o 55 por ciento, irían a la primaria, siguiendo la distribución establecida para todo el país. La mayor parte del dinero de educación elemental, 26.660 P., sería dedicada a las escuelas provinciales. Esto ratifica el afán gubernamental por extender la educación a zonas relegadas³⁴.

El aumento presupuestario se tradujo rápidamente en la creación de nuevas escuelas primarias. La intención de los gobernantes fue abrir una en cada cantón; en algunos lugares hasta dos. No se llegaría a cumplir la promesa plenamente; pero, como ejemplifica el departamento de La Paz, hubo un incremento importante del número de establecimientos con relación a épocas previas. En el caso paceño, habría una grave falta de infraestructura, agudizada por el gran número de alumnos, la cual sería subsanada mediante el alquiler de casas particulares³⁵.

En 1844, funcionó un total de seis escuelas en el departamento de La Paz. Dos correspondían a la eventual sede de gobierno, y cuatro a las provincias³⁶. El primer año del gobierno popular, 1849, el número ya casi se había duplicado. Había tres establecimientos en la ciudad y ocho en las provincias³⁷.

El año de 1850, hubo un auge de creación de escuelas en La Paz. El número ascendió a 39. En la ciudad, habría una adicional y en las provincias se crearían 27 más³⁸. Este ímpetu decaería algo en 1851. Se abriría una escuela más en el ámbito urbano y

34 "Presupuesto general de Instrucción", de 1851.

35 De la Tapia, *Exposición que presenta el Ministro de Estado de los Departamentos del Culto e Instrucción Pública a la Convención Nacional del año de 1851*.

36 Véase C. O., Tomo IX, *Comprende el tiempo corrido desde 2 de septiembre de 1844, hasta 28 de febrero de 1845*, pp. 298-299.

37 Cardón, "Copia del acta de la sesión extraordinaria del día 9 de agosto [de 1849]".

38 Datos tomados del "Cuadro que manifiesta el número de Escuelas sostenidas con fondos de Beneficencia" (excepto las de Yunka, que se mantenían con impuestos propios, como la "sisa de harinas, plazas y romanas"); la relación fue preparada por la Administración de Instrucción Pública de La Paz, 1 de julio de 1850, en Francisco de Paula Belzu, prefecto de La Paz, al Ministro de Culto e Instrucción Pública, La Paz, 4 de julio de 1850, A.N.B., M.I.P., T. 9, No. 26, N. I. 107.

suburbano, empero en las provincias nueve escuelas quedarían vacantes, con lo cual su número se redujo a 26, y el total del departamento a 31³⁹.

Es pertinente reiterar el esfuerzo del gobierno por extender la enseñanza primaria fuera del ámbito urbano, que ya se apreciaría en la distribución presupuestaria. En 1844, 66,5 por ciento de las escuelas estaban en las provincias. El porcentaje subiría a casi 90 en 1850, descendiendo ligeramente a 84, el año siguiente. No hay que olvidar, sin embargo, que en general los establecimientos aún estaban cerrados para hijos/as de familias originarias.

En cuanto a educación femenina se refiere, a través de los datos cuantitativos se puede ver que el proceso no sería lo que sugieren la postura e informes oficiales. En 1844, sólo una de las escuelas de La Paz era de niñas. En 1851, se abrió una nueva en los extramuros y había una más con carácter provincial. En descargo de los gobernantes, se puede mencionar su celeridad en trámites para que funcionen las instituciones femeninas de educación primaria⁴⁰.

La extensión cuantitativa de la enseñanza elemental, como se anticipara, sería complementada por un interés cualitativo en elevar su nivel. Esta motivación gubernamental, se traduciría en medidas dirigidas a institucionalizar la designación de docentes idóneos. A fines de 1849, el régimen popular ya había emitido un decreto, ordenando a los Cancelarios de los diferentes distritos universitarios que regularicen la provisión de cargos de docencia, despolitizándola y sólo tomando en cuenta capacidad y méritos. El proceso debía realizarse antes que empezara el nuevo período lectivo. El gobierno insistiría en esta preocupación durante varios años⁴¹.

39 Antonio Ascarrunz, tesorero de los fondos de Instrucción pública del departamento de La Paz, "Balance de los ingresos y egresos que han tenido los fondos [departamentales] de Instrucción pública [...]" de marzo de 1851, en Francisco de Paula Belzu, prefecto de La Paz, al Ministro de Culto e Instrucción Pública, La Paz, 7 de abril de 1851.

40 Véase la nota 36 y la anterior. Un ejemplo notable del interés del gobierno popular por efectuar trámites relacionados con la educación femenina es entre otros: Ministro de Culto e Instrucción Pública al Cancelario del distrito Universitario de La Paz, Sucre, 11 de agosto de 1850, en Copiador de notas a los distritos universitarios, A. N.B., M.I.P., T. 38, No. 11.

41 Decreto de 26 de noviembre de 1849, en C. O., Tomo XIII, Comprende el año de 1849 y el de 1850 hasta principios de Octubre.

No debe sorprender que al final de la gestión de Belzu, en 1855, el Ministro de Culto e Instrucción Pública orgullosamente informara que como nunca antes se realizó una designación legal y transparente de maestros de distintos ciclos. Fueron lanzadas convocatorias y se efectuaron “pruebas literarias”, con el fin de evaluar aptitudes. Destacando la participación de la sociedad en la selección de docentes, dijo que fue importante que los postulantes a la docencia mostraran su competencia ante la “conciencia del pueblo”. Garantizó que los maestros elegidos fueron aquellos que cumplieron exitosamente. Y no sólo hubo empeño por asegurar que los docentes fuesen los mejores. También se buscaría darles condiciones de trabajo óptimas e incentivarlos mediante salarios más altos⁴².

Otro aspecto que demuestra la búsqueda de una educación de calidad por parte del gobierno popular, es el apoyo a la producción y publicación de materiales de enseñanza, especialmente textos. A mediados de 1849, por ejemplo, el Presidente ordenó que la Facultad de Teología de Universidad de La Paz prepare un folleto para que la juventud emplee como texto de religión, que estuviera acorde con sus intereses y la época⁴³. Casi un mes después, el popular Presidente ordenaría que se adopte el **Compendio de aritmética**, del destacado docente e intelectual Santiago Vaca Guzmán, en todos los departamentos⁴⁴. A fines de 1851, se acordaría la impresión de muestras de letras con un profesor que las elaborara con la finalidad de “[...] promover y difundir los conocimientos más necesarios en la clase del pueblo”⁴⁵. A mediados de 1855, al final de la gestión del gobierno popular, éste informaría que promovió la preparación de varios textos por el profesor Vaca Guzmán, referidos a lenguaje, religión y aritmética. Algunos ya estaban terminados y en uso, mientras que otros permanecían inéditos⁴⁶.

42 Benavente, *Memoria*; de la Tapia, *Exposición que presenta el Ministro de Estado de los Departamentos del Culto e Instrucción Pública a la Convención Nacional del año de 1851*.

43 Tomás Baldivieso, secretario general del Gobierno, al Cancelario del distrito universitario de La Paz, La Paz, 31 de mayo de 1849, A.N.B., M.I.P., T. 112, N. 41.

44 C. O., Tomo XIII, *Comprende el año de 1849 y el de 1850 hasta principios de octubre*.

45 Evaristo Reyes al Ministro de Instrucción Pública, La Paz, antes del 4 de noviembre de 1851, A.N.B., M.I.P., T. 10, No. 28.

46 Benavente, *Memoria*.

5. Balance:

A mediados del siglo XIX, Bolivia, cual sugiere el ejemplo de la educación elemental del departamento de La Paz, se insertaría en procesos globales de una manera particular y original. Las ideas educativas de la época de la lucha independentista, y las expectativas de las clases medias y también mayorías, serían tomadas en cuenta por un gobierno de carácter genuinamente popular y convertidas en un programa de democratización de la enseñanza pública. Éste proyecto, entre sus fundamentos, combinaría de manera armónica los aparentemente contradictorios valores católicos, planteamientos liberales y principios del socialismo. Además, no se quedaría en los postulados, sino que los afanes gubernamentales se traducirían en resultados concretos tanto cuantitativos como cualitativos.

No se cumpliría con todo lo ofrecido, y la democratización de la educación llegaría solamente a una parte de las mayorías. Sólo los colegios de artes y oficios, bastión de apoyo a Belzu, se preocuparían por preparar a sus alumnos para la producción. Los establecimientos regulares, por su parte, mantendrían un programa academicista. De una manera sumamente parcial se produciría a la extensión de la educación al campo, pues las escuelas creadas sólo darían cabida a los hijos de vecinos de pueblos y no aceptarían a hijos/as de comunarios o colonos de hacienda. En cuanto a educación femenina también las medidas serían limitadas. Se crearía nuevos establecimientos, principalmente en la ciudad, pero todavía de manera tímida y con programas bastante cerrados.

Para culminar, sin embargo, hay que destacar que como pocas veces antes, el gobierno popular captó los anhelos de la población que lo apoyaba y un renovado interés de influyentes miembros de la Iglesia -no se olvide que en esta época la Santa Sede y el Estado boliviano consolidarían un Concordato, uno de cuyos artículos declaraba que toda la labor de enseñanza tendría carácter Católico-⁴⁷, y convirtió a la educación en una prioridad, llevando adelante una política congruente. Los planteamientos y objetivos de Belzu y sus

47 Véase Roberto Valda Palma, *Historia de la Iglesia de Bolivia en la República*, La Paz, Conferencia Episcopal Boliviana, 1995; también el trabajo de Barnadas.

colaboradores, junto con su sensibilidad y apertura, quedarían como un modelo para futuras transformaciones en el terreno educativo. Los liberales de inicios del siglo XX, de acuerdo a sus propios intereses y compromisos con las bases y durante sus primeros años de gobierno con la Iglesia, lo tomarían. Los nacionalistas de mediados de siglo, de parecida manera lo retomarían. Y más recientemente, proyectos de educación alternativa con carácter estatal y eclesial también seguirían dicho camino.

ROBERTO CHOQUE CANQUI

Licenciado en Historia. Maestría en Ciencias Sociales (FLACSO Programa-Bolivia). Es docente investigador titular del Instituto de Estudios Bolivianos, docente titular de la Carrera de Historia (Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación) y docente y Director titular de la Carrera de Antropología-Arqueología (Facultad de Ciencias Sociales). Es autor de las investigaciones sobre la Educación Indígena en Bolivia y el Cacicazgo Aymara en Pakaxa.

PATRICIA ALEGRIA URIA

Licenciada en Literatura de la UMSA e investigadora del Instituto de Estudios Bolivianos. Ha realizado un curso de post grado en literatura y lingüística en Madrid (España). Es docente de la Carrera de Literatura de la UMSA desde 1991. Es autora de varios artículos sobre el cronista Bartolomé Arzáns publicados en la Revista del Instituto de Estudios Bolivianos.

MARIA LUISA SOUX

Licenciada en Historia de la UMSA. Realiza actualmente cursos de post grado en historia y derecho indígena en la Universidad de la Rábida (España). Investigadora titular del Instituto de Estudios Bolivianos, docente titular en la Carrera de Historia (Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación). Autora de varias investigaciones sobre historia rural e historia de las comunidades andinas en el siglo XIX.

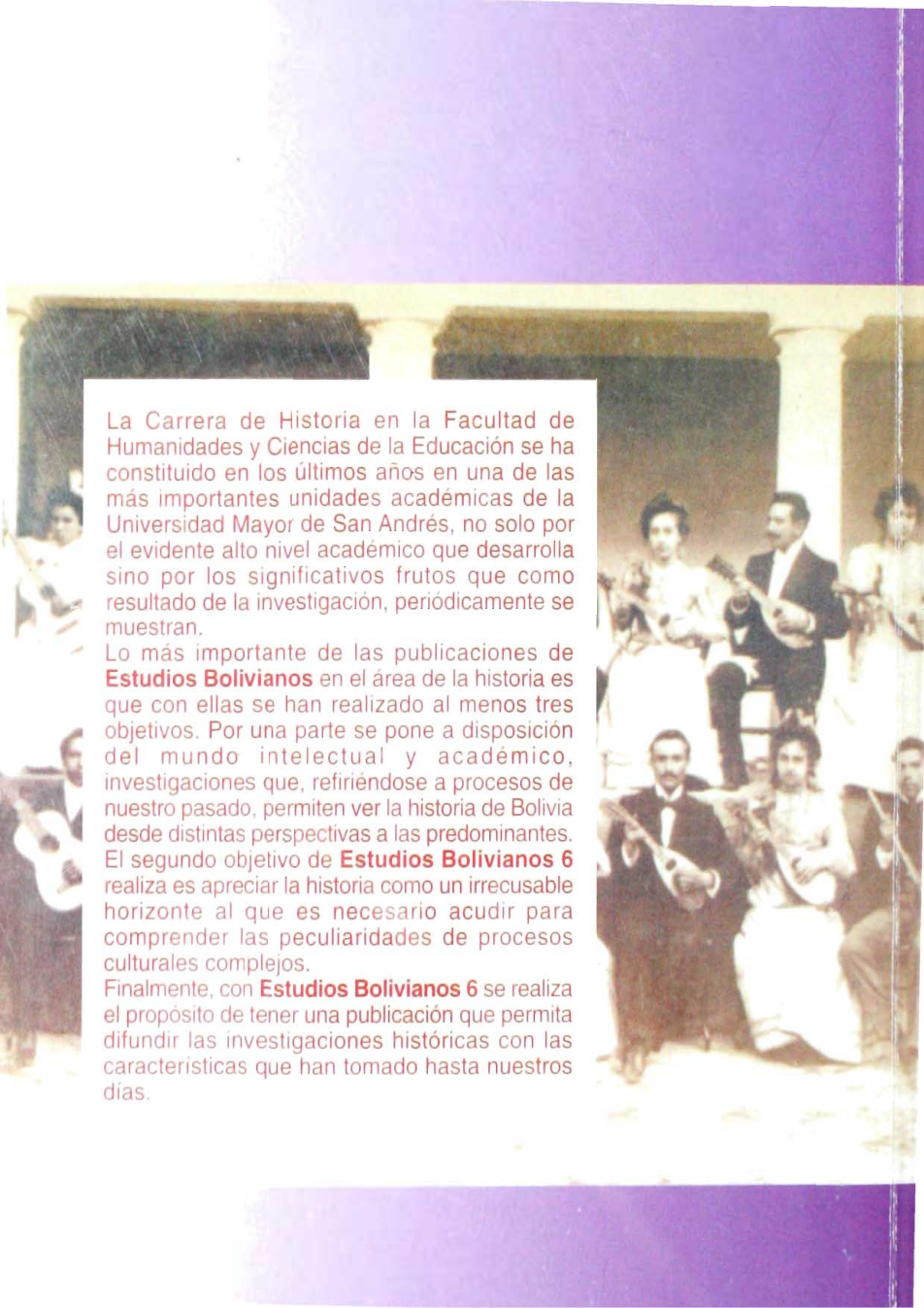
BEATRIZ ROSSELLS

Antropóloga e historiadora. Licenciada en derecho en la Universidad de San Francisco Xavier, Post grado en la Universidad de Cambridge. Realiza sus estudios de doctorado en la Escuela de Altos Estudios de Ciencias Sociales de París. Investigadora titular del Instituto de Estudios Bolivianos. Docente titular de la Carrera de Historia (Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación). Autora de varias investigaciones sobre historia de la cultura.

RAUL CALDERON JEMIO

Doctor en Historia de América Latina por la Universidad de Connecticut; Maestría en Historia por la misma Universidad; B. A. en Historia por el College of Wooster, Estados Unidos. Investigador titular del Instituto de Estudios Bolivianos. Docente titular de Historia, Educación y Antropología en la Universidad Mayor de San Andrés y la Universidad Católica Boliviana. Coordinador académico de la Maestría en Estudios Bolivianos (UMSA-Universidad Andina). Autor de varias investigaciones en historia social del siglo XIX e historia de la educación del mismo siglo y del XX.

Este libro se terminó de imprimir
en diciembre del 1998
en la imprenta del
Instituto de Estudios Bolivianos.
Facultad de Humanidades y Ciencias
de la Educación.
Universidad Mayor de San Andrés.
Av. 6 de Agosto Nro. 2080.
Tels. 2-441602, FAX 591 - 2 - 440577
La Paz - Bolivia



La Carrera de Historia en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación se ha constituido en los últimos años en una de las más importantes unidades académicas de la Universidad Mayor de San Andrés, no solo por el evidente alto nivel académico que desarrolla sino por los significativos frutos que como resultado de la investigación, periódicamente se muestran.

Lo más importante de las publicaciones de **Estudios Bolivianos** en el área de la historia es que con ellas se han realizado al menos tres objetivos. Por una parte se pone a disposición del mundo intelectual y académico, investigaciones que, refiriéndose a procesos de nuestro pasado, permiten ver la historia de Bolivia desde distintas perspectivas a las predominantes. El segundo objetivo de **Estudios Bolivianos 6** realiza es apreciar la historia como un irrecusable horizonte al que es necesario acudir para comprender las peculiaridades de procesos culturales complejos.

Finalmente, con **Estudios Bolivianos 6** se realiza el propósito de tener una publicación que permita difundir las investigaciones históricas con las características que han tomado hasta nuestros días.