

UNIVERSIDAD ANDINA SIMÓN BOLÍVAR
SEDE ECUADOR
ÁREA DE LETRAS
MAESTRÍA EN ESTUDIOS DE LA CULTURA
MENCIÓN POLÍTICAS CULTURALES

LOS USOS DE LA TRADICIÓN ORAL TACANA:
ESTRATEGIAS DE REPRESENTACIÓN, MEMORIA E
IDENTIDAD

Tesis

por:

Cleverth Carlos Cárdenas Plaza

2004

Al presentar esta tesis como uno de los requisitos previos para la obtención del grado de magíster de la Universidad Andina Simón Bolívar, autorizo al centro de información o a la biblioteca de la universidad para que hagan de esta tesis un documento disponible para su lectura según las normas de la universidad.

Estoy de acuerdo en que se realice cualquier copia de esta tesis, dentro de las regulaciones de la universidad, siempre y cuando esta reproducción no suponga una ganancia económica potencial.

Sin perjuicio de ejercer mis derechos de autor, autorizo a la Universidad Andina Simón Bolívar la publicación de esta tesis, o de parte de ella, por una sola vez, dentro de los treinta meses después de su aprobación.

.....

Cleverth Carlos Cárdenas Plaza

Noviembre de 2004

UNIVERSIDAD ANDINA SIMÓN BOLÍVAR
SEDE ECUADOR
ÁREA DE LETRAS
MAESTRÍA EN ESTUDIOS DE LA CULTURA
MENCIÓN POLÍTICAS CULTURALES

LOS USOS DE LA TRADICIÓN ORAL TACANA:
ESTRATEGIAS DE REPRESENTACIÓN, MEMORIA E
IDENTIDAD

Tesis

por:

Cleverth Carlos Cárdenas Plaza

Tutora: Catherine Walsh

Quito, noviembre de 2004

Resumen:

La tesis confronta las múltiples representaciones que se ejercitan sobre las tradiciones orales de los tacanas, una población amazónica de Bolivia. Para cumplir ese cometido la investigación indaga en tres espacios de conocimiento. El primero, más amplio, pretende ser un estado de la cuestión que examina algunas de las formas tradicionales que leyeron las narrativas orales indígenas en Latinoamérica. El segundo, toma como punto de partida esa reflexión y examina las formas en que los tacanas fueron representados en las publicaciones de sus narrativas orales. Finalmente la tesis se aproxima a la representación que los tacanas generan de acuerdo a un contexto específico.

En el recorrido la investigación devela algunos de los puntos axiales del debate sobre las tradiciones orales: la lucha por el significado, la representación por medio de la estereotipación, la consolidación de una variante de “prosa de contra insurgencia” y la respuesta diglósica.

La tesis explica que las publicaciones de la tradición oral tacana son lecturas que intentan controlar las narraciones, volviéndolas inteligibles para la lógica académica (occidental); siendo, ese intento, una forma de estereotipar a esas formas de re-producción cultural. Vimos que esa actitud se renueva, incluso cuando la intención fuere difundir esas narrativas. En la tesis demuestro que eso no es general, pues también sería un estereotipo, y más bien depende de los contextos de producción de las mismas narrativas académicas revisadas.

En ese mismo sentido, se puede entender cómo la narrativa tacana “auténtica”, pasa también por un proceso de lectura, donde los mismos tacanas se expresan desde un contexto, dentro de una estructura de producción y comprensión de sus narrativas. Entonces, la tesis no pretendió encontrar una auténtica representación, en sus narrativas orales, sino buscó entender los usos que ellos hacen a esas narrativas, las lecturas que ejercitan. La tesis entiende como el contexto de la lectura de los tacanas, los años 1998-2003 -años de sus reivindicaciones territoriales- en ese sentido, la coyuntura de demandas y luchas, afectó al discurso tacana y sus formas de leer sus propias tradiciones, esta vez de modo estratégico, representándose en los términos de la cultura dominante. Así, una de las conclusiones más importantes es que en las tradiciones no existe representación pura, sino esta deviene una lectura que incluso llega a lo “propio”.

LOS USOS DE LA TRADICIÓN ORAL TACANA:

ESTRATEGIAS DE REPRESENTACIÓN, MEMORIA E IDENTIDAD

INTRODUCCIÓN	6
A) LA FORMULACIÓN DE LOS DERECHOS TERRITORIALES EN BOLIVIA	
B) LOS TACANAS EN EL TIEMPO	
C) LA TCO TACANA	
CAPÍTULO I	24
LA CONFIGURACIÓN DE LA MEMORIA: UNA PESQUISA SOBRE ALGUNAS LECTURAS DE LAS NARRACIONES ORALES	
A MANERA DE UN ESTADO DE LA CUESTIÓN	
HACIA UNA TEORÍA DE LA ORALIDAD DESDE LA REPRESENTACIÓN, LA MEMORIA Y LA IDENTIDAD	
LOS LABERINTOS DE LA ORALIDAD	
MEMORIA Y NARRACIONES	
REPRESENTACIÓN Y NARRACIONES ORALES, FOLKLORE, MITOS, LEYENDAS	
LAS LECTURAS DE TRADICIÓN ORAL	
DESDE ALGUNAS APROXIMACIONES “TRADICIONALES”	
DESDE ALGUNAS APROXIMACIONES ANTROPOLÓGICAS	
DESDE ALGUNAS APROXIMACIONES LINGÜÍSTICAS	
LOS TRABAJOS CONTEMPORÁNEOS	
SALIDA	41
CAPÍTULO II	44
LA ARTICULACIÓN DE LA MEMORIA Y LA REPRESENTACIÓN: LA CONSTRUCCIÓN DE LOS TACANAS EN LAS PUBLICACIONES DE SUS RELATOS ORALES	
LA DESMITIFICACIÓN DE LOS RELATOS ORALES	
INTERLUDIO	
DE HISSINK A LEVI- STRAUSS	
CUESTIÓN DE FE: EL TRABAJO DEL ILV	
POSLUDIO	
CAPÍTULO III	59
LA ARTICULACIÓN DE LA MEMORIA Y LA REPRESENTACIÓN: LOS TACANAS QUE CONSTRUYEN SU PASADO	
PRELUDIO	
SOBRE LAS NORMAS SOCIALES	
SÓLO HUESOS COMÍAN LAS MUJERES EUSEBIO MARUPA	
LA CONSTRUCCIÓN DE LAS NORMAS SOCIALES	
LAS HISTORIAS LOCALES DEL PUEBLO DE TUMUPASA	
RESEÑA DE TUMUPASA HUMBERTO BEYUMA	74
LA CONSTRUCCIÓN DE UNA MEMORIA ORAL	
SOBRE ALGUNAS NARRACIONES CONTEMPORÁNEAS	
EL DEJAHUAHUAI SE LES APARECIÓ	
¿NUEVAS MANIFESTACIONES NUEVAS CREENCIAS?	
A MANERA DE CONCLUSIONES	
CONCLUSIONES	85
BIBLIOGRAFÍA	89
ANEXOS	95

INTRODUCCIÓN

No sé cómo, pero fue una decisión de segundos. Estaba en cuarto curso de la Carrera de Literatura y se nos había presentado la posibilidad de concursar en un proyecto de la Universidad, el proyecto era el UNIR-UMSA que tenía financiamiento de la fundación Kellogg. La docente Lucy Jemio, que dicta el Taller de Cultura Popular en Literatura, me propuso que esbochemos el proyecto. Me dio toda la documentación y me encargué de elaborarlo. En eso había que decidir si trabajábamos en la Provincia Ingavi o en la Provincia de Iturrealde de La Paz. Estaba llenando las formas, hice una llamada a, Arturo Alfaro, un colega que vivió por Iturrealde, me dijo que el lugar era peculiar, era trópico, también que él conocía a mucha gente y que le gustaría participar de la investigación. Entonces en el formulario pusimos:

Lugar de impacto: ...Iturrealde...

Fue así que sin conocer a dónde iba me aproximé a la región, el trabajo de campo fue intenso –junto a mis compañeros nos enteramos que los tacanas, una etnia amazónica de Bolivia, existían¹-- devino en la publicación de un libro titulado, *Voces de la provincia Iturrealde*; aunque mantuve el estatus de Coordinador Estudiantil, no estuve del todo satisfecho con el trabajo. Para mí se requería más que la compilación. Y esa experiencia se renovó en el diseño de mi tema de tesis de licenciatura, que se materializó titulándose: *Territorialización y etnicidad: narraciones orales sobre el cuidado de los animales entre los cazadores tacanas*, investigación mediante la cual obtuve dos becas tesis, una del Instituto de Estudios Bolivianos (IEB-UMSA) y la otra del Wildlife Conservation Society (WCS-Bolivia). La reflexión que a partir de ella pude hacer explica que en los últimos tiempos las poblaciones indígenas tacanas experimentaron cambios radicales en su forma de ocupar y hacer uso de la selva. Las nuevas realidades de su entorno colonial, regional y nacional les hicieron cambiar, de modo autoritario, sus formas de relacionarse con el monte. Procuró demostrar que eso provocó que esta etnia, cuya economía doméstica dependía de la cacería, se vaya replegando y vea paulatinamente a sus áreas de caza reducidas. Cuando el Estado boliviano les reconoció derechos territoriales como indígenas, logró despertarles nuevas

¹ El equipo estaba conformado por la Lic. Lucy Jemio (Responsable Docente), Arturo Alfaro, Sandra Lima, Roxana Mayta y Cleverth Cárdenas (Coordinador Estudiantil); todos pertenecíamos a la Carrera de Literatura de la UMSA.

formas de demostrar y asumir sus etnicidades. Ver cómo su uso del monte, en ese contexto, se relaciona de modo creativo con sus narraciones orales fue de lo que trató esta tesis. Paralelamente recopilé un archivo bastante extenso de su tradición oral, a lo largo de un año de trabajos de campo y gabinete.

Lo que en este trabajo hago es aproximarme a ese archivo planteando una interrogación diferente. Aunque sigo considerando que los problemas por las tierras son importantes, pienso que los problemas de representación son los que activan el entramado de relaciones sociales. Tomo distancia de mi investigación previa, vinculada a la cacería y los cuidados ambientales, para entender los discursos políticos de los tacanas que se reflejan en sus narraciones orales. Para ello la construcción de la memoria tacana, en tanto representación, desde la academia y desde ellos me resulta un punto interesante para discutir e iniciar la reflexión.

Cuando inicié los trabajos de campo tuve el cuidado de hacer una selección de las narraciones que me interesaban con la intención de editar un libro casero. El mismo tenía las narraciones recopiladas el año de 1998 –recopilación hecha con la ayuda del proyecto UNIR-UMSA- estaba hecho a plan de fotocopias y se trataba de veinticinco ejemplares que distribuí a los narradores que estaban incluidos en la antología. Para mí, esa era una forma de retribuir su amabilidad y su colaboración para el archivo, además en esa época esperábamos la publicación del libro del proyecto UNIR en el que investigué junto a la Lic. Lucy Jemio y el equipo de la Carrera de Literatura. Esos ejemplares fueron a manos de los narradores, la Escuela, el Colegio y el Consejo Indígena de Pueblos Tacanas (CIPTA). Durante los trabajos de campo algo que me ofuscó se vincula a la siguiente anécdota, quizá fue el detonante de esta reflexión y la traigo a colación desde mis notas de campo (2000):

Fui hasta Napashi, que está a dos horas caminando desde Tumupasa. Era una de las haciendas que empatronó a los tacanas, conocida como San Silvestre, y ahora es una comunidad. Planificamos el viaje en compañía de un amigo español. Cuando llegamos, junto al español, nos presentamos a la autoridad del pueblo, alguien vinculado a la agencia municipal de Tumupasa. Le presentamos la carta de autorización del CIPTA y nos dijo que si podíamos recorrer la comunidad. Entonces le pedí que nos dijera los nombres de las personas que nos recomendaba visitar para charlar sobre sus narraciones. Me dijo algunos nombres y buscamos las casas. La mayoría de las casas eran distantes la una de la otra. De hecho cada una estaba rodeada de lo que conocen como sus chacos, espacios de cultivo. Caminamos mucho hasta dar con la casa del señor Quenevo, abuelo de Celin Quenevo, el presidente del CIPTA. Ya estaba muy viejito y vivía solo, en una casa muy grande. Nos dio una charla muy linda y finalmente nos dijo que no podría contarnos nada en ese

momento, que la tristeza de la soledad le hizo olvidar todo. Que volviéramos en unos días. Tal fue su modo educado para despacharnos.

Buscamos a Nelo Cartagena otro señor muy importante, nos dijo que no. Que desconfiaba de nosotros. Su yerno, muy amable me preguntó sobre lo que hacía y le comenté del trabajo de recopilación. Le pareció interesante y sin más me dijo que revise un libro que vio en la oficina del CIPTA, se trataba de un libro “choquito”, que según él tenía exactamente lo que yo buscaba. ¡Irónico! No lo sabía y yo no tuve el cuidado de llevarlo, pero era el libro que había editado de modo artesanal para devolverlo a los narradores que participaron del primer trabajo de campo, cuando investigué para el proyecto UNIR-UMSA. Le dije que yo era responsable de que ese libro llegue a la oficina. Se alegró, me pidió un libro, mismo que no tenía. Entonces me dijo: Mire cuando traiga el libro y lo leamos y vea si falta algún caso, yo le cuento. Si no no le puedo contar algo que ya está escrito. Respuesta que me sorprendió (Trabajo de Campo, 2000).

Más allá del espanto que sentí al oír tal afirmación, pues no esperaba que mi trabajo intervenga como fijador de las narraciones, me puse a pensar en las implicaciones de lo conversado. Cuando él asumió a los “casos” como unidades narrativas no transformadas en el tiempo, ni aprendidas recientemente e imposibles de volver a ser narradas ¿no estaría asumiendo que las narraciones no son móviles? O ¿limitaría la movilidad al estilo del narrador, pero no a los cambios, las adquisiciones y los usos de las narraciones? Pensando en las respuestas a esta pregunta fue que nació la inquietud de este trabajo. Pues si en verdad él consideró que no hay nada más de creatividad que el estilo, no habría mucho que decir y más bien asumir que el recurso retórico de que los relatos son verdaderos caló en él como oyente. Sin embargo, él también asumió el rol de narrador y por lo tanto cabe la posibilidad de que quiso mantener, para mí, como investigador, la idea de que las narraciones son verdaderas y vienen desde tiempos inmemoriales. En cierto sentido, procuró darme la sensación de que encontraré lo que buscaba. Entendiendo que normalmente un investigador de poblaciones indígenas busca a los “indígenas más puros”. Se podría haber tratado de una estrategia de legitimación; al mismo tiempo de una máscara que también contribuía a estereotipar a los investigadores.

En ese sentido, me di cuenta de que no sólo los “investigados” son estereotipados, si no que ellos ejercen un rol de lectura y también estereotipan a los investigadores. En un segundo nivel, no fue casual, que nadie en Napashi hubiera aceptado narrarme algo, aunque refiriera la autorización del CIPTA y a sus parientes de Tumupasa. La comunidad entera se había puesto de acuerdo en no dar información, a ningún investigador, porque ya se habían cansado de ser el soporte de los proyectos de desarrollo y de las ONG; es decir, comprendieron mi visita del mismo modo que entendían una encuesta. Haciéndome parte de un circuito de estereotipos, supongo que del mismo modo que los tuve cuando los visité por primera vez. Mi forma de presentarme también fue equivocada, pues ellos requería una

reunión comunitaria donde yo me presente, les anuncie lo que quiero hacer y después de una discusión, acepten mi presencia o la rechacen.

Entonces decidí que en vez de salir en busca de alguien que me cuente algo, salir a compartir un rato más con la gente. En cierto sentido, buscaba eso, después de haber experimentado un trabajo tan rápido como el realizado para UNIR-UMSA; ya en esa época tenía muchos amigos, a los cuales visitaba frecuentemente. Nos reuníamos a hacer el bolo, para eso mezclábamos en la boca chamairo (un bejuco amargo), coca y piti (ceniza de la tola del motacú), algunas veces usan bico (bicarbonato de sodio). Está claro que también tenía que esperar que no estén trabajando, para no perjudicarlos. Muchas veces salía con ellos al chaco o a sus actividades y eso les gustaba. Más cuando me ponían a trabajar, aunque fuere cargando algo de leña.

Durante el resto del trabajo de campo decidí ya no seguir cazando narraciones, sino viviendo en la comunidad, esperando que las narraciones afloren. La comida, el bolo, el trabajo, las fiestas se prestaban para narrar, escuché varias veces las mejores narraciones y no quise que la grabadora interrumpa el grado de confianza. A veces el hecho de que doña Carmen haya escuchado silbar un tigre, significaba que la siguiente noche toda la familia se pusiera a contar narraciones vinculadas a tigres. Naturalmente omití la recomendación de Portelli y apagué la grabadora.

En este trabajo analizo cómo los intelectuales --mediante sus estudios sobre oralidad-- construyen una representación de los indígenas tacanas y cómo esas representaciones se diferencian con las autorepresentaciones identitarias que los tacanas construyen en su narrativa oral. Finalmente, la hipótesis que subyace a este trabajo consiste en que no se trata de diferencias esenciales, sino de ejercicios de lectura, donde los contextos de producción discursiva resultan importantes para entender las múltiples lecturas que se hacen sobre las narraciones tacanas; las mismas pueden ser leídas por los “tacanólogos”, pero también por los tacanas y ambos, desde sus espacios de enunciación (donde se atraviesa la construcción cultural de occidente y la construcción cultural tacana) producen sentidos y significados generando representación y por lo tanto articulando, de modo secundario, una lucha por el significado. En cierto sentido, pienso que un aporte de esta investigación es que ubica en un mismo nivel ambas lecturas, consideradas provenientes de lógicas esencialmente diferentes,

para comprenderlas dentro sus contextos discursivos. De ese modo, no descarto que también es parte del contexto la socialización en una cultura y la misma impregna a los lectores de los tacanas como a los tacanas.

Para el desarrollo de la investigación considero que son múltiples los espacios y discursos susceptibles de ser analizados desde la construcción de representación, la legitimidad de su selección no está en discusión; sin embargo, considero que las narraciones orales se constituyen en un lugar idóneo para analizar los modos en que construyen y reconstruyen representación los indígenas (Cf. Hill, 1996), por otro lado, considero que también las narrativas producidas sobre las mismas narraciones son ideales para ver las concepciones que arraigan o son el sustento que los representa, en una suerte de lucha por el significado. En ese sentido, la tesis hace una indagación sobre los modos en que los tacanas luchan por construir una auto-representación, desde sus narrativas orales; mientras las publicaciones de esas mismas narraciones orales, muestran otro modo en que se construye su representación, desde una lógica occidental. Así la tesis revela que las relaciones entre la representación y la auto-representación, aunque normalmente son asimétricas, son más complejas y superan la reducción dicotómica.

A lo largo del primer capítulo analizo, en una emulación de revisión diacrónica, algunos trabajos publicados sobre oralidades, de ese modo, esa revisión me permite situar en un espacio de enunciación mi investigación y su posicionamiento. En un segundo punto, analizo el modo en que las publicaciones de las narraciones orales tacanas los leyeron y por lo tanto los representaron. Quiero dejar claro que es más abundante el material que no se refiere a la tradición oral tacana –etnografías, relaciones, cartas, prensa, informes de viaje, diagnósticos, este listado no es exhaustivo- pero en este caso prefiero delimitar mi revisión a las publicaciones sobre sus tradiciones orales. En la tercera parte, con la intención de establecer contraste examino cómo, desde sus narrativas orales, los tacanas fueron construyendo una auto-representación. Con ese análisis intento ver algunos puntos importantes, mediante los cuales ellos pueden representarse, no sé si en los términos de una autonomía, pero si en los términos de una auto-representación dentro un sistema discursivo. Esta revisión también me servirá para ver las implicaciones, en un intento de reflexión teórica sobre la oralidad, que será leída desde la representación y la memoria en su relación con la identidad.

Aunque suene a verdad de perogrullo, me parece importante aclarar que los corpus de narraciones orales de una comunidad se encuentran imbricados dentro todo el tejido social²; no se trata de prácticas aisladas y tampoco son independientes, como algunas investigaciones pretenden mostrarlos, sino se relacionan a todos los procesos de transformaciones y a todo el sistema de relaciones, no sólo internas sino fundamentalmente externas. Pues, aunque el referente de las narraciones es el pasado, sólo lo es en la medida que éste puede mostrar a los locales y extraños una pertenencia y al mismo tiempo representar sistemas de organización y constituir adscripciones.

En ese sentido, no soy partidario, como lo sugerí al inicio, de una lectura inmanente de las narraciones orales, sino más bien de una lectura orgánica. Una lectura que relacione estas narrativas con los entramos cotidianos, políticos, locales, sociales; por eso planteo que antes de comenzar una lectura sobre estas narrativas orales, es necesario comprender algunos de los eventos que significaron cambios y transformaciones en los hábitos culturales. Como suele ser imposible cubrir el amplio espectro que ofrece la cultura³, para la finalidad de este trabajo, me detendré en un evento que incidió en las autoafirmaciones de los tacanas, se trata de los procesos de titulación de tierras indígenas. Tomo esta opción porque mientras hacía los trabajos de campo, los tacanas vivían el trámite de sus demandas territoriales, estaban con toda la euforia, esperanza y en esta ocasión creían que finalmente se les iba a titular un área grande de tierra. Y es que un evento político de esa naturaleza, según mi comprensión, cambió las dinámicas y las formas de relacionarse y ejercer representación de los representados y de quienes los representan. Hacia delante intentaré recapitular, lo que considero algunos de los eventos más importantes relacionados al problema de las tierras: la formulación de los derechos territoriales en Bolivia, una sucinta descripción de la historia tacana y una descripción del modo en que comenzaron el largo proceso de su demanda territorial.

² Jonathan Hill (1990) señala un bloque bastante extenso de investigadores que mostraron que en “grandes procesos históricos de cambio” los habitantes de poblaciones indígenas reformularon creativamente la comprensión del origen del orden social.

³ “Raymond Williams parte de la premisa de que la cultura es una creación individual y colectiva de significados, de valores —morales y estéticos—, de concepciones del mundo, de modos de sentir y de actuar, incardinada en un lenguaje —en un idioma—, enmarcada en instituciones sociales concretas y condicionada por unas circunstancias materiales determinadas. Así pues, la producción cultural es una manifestación espiritual condicionada por un sustento material, es una producción individual a la vez que el resultado de la interacción social de individuos históricamente constituidos” (Coll Blackwell, 1997: 4). De ese modo entendemos a la cultura como una forma de vida

A) La formulación de los derechos territoriales en Bolivia

A mediados del 2003 los tacanas, después de más de 5 años de trámites, numerosas impugnaciones, amenazas y un largo saneamiento de tierras titularon 323.000 hectáreas de la Tierra Comunitaria de Origen (TCO) Tacana, en la amazonía del departamento de La Paz. Fueron 21 comunidades tacana las que lograron el título colectivo, siendo beneficiarios alrededor de 4.200 personas (La Prensa, 13 de julio de 2003). Ese mismo mes, los habitantes no indígenas de la región amenazaron con invadir las áreas protegidas, exigiendo un trato equitativo, siendo organizados por los comités cívicos regionales. En otras ocasiones algunas personas, vinculadas a estas instituciones, agredieron a la organización indígena e intervinieron un edificio de la organización. Acciones que revelan que todo el proceso y su conclusión fue conflictivo, donde no sólo se atacaba a la dirigencia indígena, sino se le negaba su condición de tal para negarle el derecho territorial. Este dato sirve para comprender que si hay algo que marcó mis trabajos de campo (1998-2003) fue la permanente lucha por la TCO Tacana y la titulación. Esa lucha influyó en sus formas de ejercer representación frente al Estado y frente a la sociedad regional, pues la lucha por el significado se dio la vuelta, esta vez reclamando una condición indígena.

Era raro, pues un grupo de gente que durante los sesenta no se consideraba originario, o encubría esa condición, a fines de los noventa peleó con toda la región por definirse indígena. En esta parte, no me interesa discutir si se trata de autoadcripción, estrategia étnica o las razones o motivos, lo único que pretendo hacer es explicar el contexto discursivo de la época en que yo hacía el trabajo de campo. Así, considero que el contexto fue el de luchas territoriales y las mismas articulaban discursos pro-indígenas y contrarios a los indígenas. Siendo que los tacanas luchaban por tierras en su condición de indígenas, es necesario explicar los procesos que permitieron dar un paso en las modificaciones estatales.

Cuando el Estado boliviano decidió reconocer los derechos territoriales a los indígenas -con la reformulación a la Ley INRA (1996)- además de proponerse rectificar un viejo perjuicio, lo que estaba haciendo era desatar fuertes procesos de adscripción y autoadcripción étnica. No estoy proponiendo que fue gracias a una acción del Estado que se dieron procesos de autoadcripción manifiestos en pugnas por la representación y autorepresentación, sino que ese fue un resultado, de luchas y negociaciones que superan lo Estatal, siendo esa determinación un resultado y al mismo tiempo un detonante.

En 1940 se creó el Instituto Indigenista Interamericano fundado a consecuencia de la Conferencia de Pazcuaro-México (1940). En 1982 la ONU creó una subcomisión que discute hasta hoy la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas. En 1990 la Organización Internacional del Trabajo (OIT) suscribió el Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes⁴. En procura de comprender las consecuencias de todos estos procesos en el contexto y en la legislación boliviana, vi que en 1990 los indígenas del oriente boliviano realizaron la “*Marcha Indígena por el Territorio y la Dignidad (1990)*”. Naturalmente los convenios, y acuerdos de relevancia para el desarrollo de los pueblos indígenas se multiplican, acá sólo enumeramos los más importantes. Sin embargo, cabe aclarar que aunque paulatinamente se iban suscribiendo estos convenios, los mismos se efectuaban por las presiones, movilizaciones o maltratos a poblaciones indígenas.

De ese modo, se puede comprender que el Estado boliviano además de haber sido presionado por las movilizaciones indígenas, fue conminado por todos estos convenios y el paulatino interés que la comunidad internacional ponía a las poblaciones indígenas. La sola Resolución sobre el Decenio Internacional de las Poblaciones Indígenas del Mundo, aprobado por la Asamblea General de las Naciones Unidas en febrero de 1994, significó una mayor atención de parte de la cooperación internacional pues ampliaba los créditos al financiamiento de proyectos desarrollistas dirigidos a poblaciones indígenas. Con anterioridad, el Convenio de Biodiversidad Biológica (1992) y la declaración de Río sobre el Medio Ambiente y Desarrollo (1992), conocida como agenda 21, ofrecían reconocimientos y estimulaban el respaldo en las relaciones y proyectos entre los Estados, indígenas y el medio ambiente. Naturalmente todos estos respaldos se materializaban en créditos y financiamientos que el Estado boliviano no quería perder; considero que todas esas fueron causas que posibilitaron, primero que el Estado boliviano ratifique el Convenio 169 (1992); luego que reconozca en la Constitución Política del Estado, dentro su artículo primero que “Bolivia [es] libre, independiente, soberana multiétnica y pluricultural...” y luego reformule la Ley INRA N° 1715⁵ (1996) reconociendo derechos territoriales a las poblaciones indígenas. Para

⁴ Este Convenio se aprobó en la 76° Conferencia de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) el 27/06/1989. Fue creado para reemplazar al Convenio 107 (1957) que se destinaba a normar el reclutamiento, capacitación y empleo de indígenas, convenio bastante asimilador y muy de su época. El Convenio 169 se lo firma para rectificar el 107 e incorpora términos como: autonomía, territorio, pueblo, consulta. Además, se constituye en un referente fundamental en las luchas de los pueblos indígenas. Actualmente sólo 17 países en el mundo lo ratificaron de los cuales 13 son Latinoamericanos.

⁵ Fue promulgada el 18 de octubre de 1996.

posteriormente reformular o incluir en otras leyes el cambio suscrito en la constitución; las otras leyes bolivianas modificadas fueron la Ley de Medio Ambiente N° 1333, la Ley de Reforma Educativa N° 1565, la Ley de Participación Popular N° 1551 y la Ley Forestal N° 1700⁶.

La Ley INRA N° 1715, reconoce las Tierras Comunitarias (TC) y las Tierras Comunitarias de Origen (TCO), las mismas pueden ser dotadas a las comunidades campesinas, indígenas, originarias, y pueblos indígenas u originarios. También aclara que una TCO puede titularse dentro de áreas protegidas, siguiendo la recomendación del Convenio de Biodiversidad, porque el uso del bosque que hacen los indígenas se adecua a los criterios de conservación internacionales (arts. 42 y 44 párrafo II, Ley INRA: Citado en Herrera y otros, 2002: 36).

B) Los tacanas en el tiempo

La historia de cualquier población es compleja, no sólo se debería limitar a la enumeración de los eventos que acaecieron, sino a la explicación de las contingencias que permitieron que los mismos ocurran. En el caso tacana, la bibliografía que se produjo es breve: aunque es importante el trabajo de Karin Hissink⁷ y Albert Hahn (1955-1984), está escrito en alemán; también existe la producción de John Ottaviano e Ida de Ottaviano, misioneros del Instituto Lingüístico de Verano (ILV, 1955-1980⁸), Sondra Wentzel (1986-1991) en una tesis escrita en inglés también escribió al respecto; y el 2002 el CIPTA y WCS-Bolivia publicaron⁹ la *Estrategia de desarrollo sostenible de la TCO-Tacana con base en el manejo de los recursos naturales 2001-2005*, también, de producción reciente y sin publicar, está el informe de Jorge Salgado anexo de los Estudios de Identificación de Necesidades

⁶ Para mayor información al respecto ver: la Compilación de Legislación sobre asuntos indígenas del Banco Interamericano de Desarrollo, 2003; el primer capítulo de la investigación de: Herrera, Enrique; Cárdenas, Cleverth; Terceros Elva, *Etnicidad y Derechos Territoriales Indígenas: Tacanas y ayoreos frente a la Ley INRA (1996-2001)*, investigación presentada a la Segunda Convocatoria Nacional para Investigadores Jóvenes financiada por el PIEB, 2001.

⁷ HISSINK, Karin. *Frobenius-Expedition 1952-1954 nach Bolivien [expedición Frobenius 1952-1954 a Bolivia]*, Zeitschrift für Ethnologie, 1954.

⁸ Instituto Lingüístico de Verano (ILV) misión evangélica fundamentalista procedente de la Universidad de Oklahoma inició sus trabajos en Bolivia desde 1955 mediante un convenio firmado con los Ministerios de Asuntos Campesinos y Agropecuarios y de Educación y Bellas Artes. El propósito de esta institución básicamente era traducir la Biblia y coadyuvar en la incorporación a la civilización de los llamados “selvícolas” (Oporto, 1981: 4).

⁹ Zulema Lehm trabaja actualmente en la consolidación de la TCO tacana de La Paz. Para sustentar la demanda (en sus Planes de Desarrollo Forestal) se apoya entre otras cosas en documentos históricos que demuestran la antiquísima presencia tacana en la zona.

Espaciales (EINES) del VAIPO O MACPIO¹⁰. Después de ello existen informes antropológicos, etnografías, etc., trabajos muy descriptivos, muchas veces resúmenes de historias marco, como las que enumeraremos adelante. Como fuentes primarias siempre fueron útiles las publicaciones de Fray Nicolás Armentia (1883-1905), Alcides D'Orbigny (1839-1845), Fray José Cardus (1886). También existen las historias marco como la *Historia de Moxos*, de Chávez Suárez (1944), aunque es colindante a la zona geográfica, sirve para dar cuenta de los procesos de conquista. Una obra muy vinculada a la región es, *Los Andes Orientales* y mucha de la producción de Thierry Saignes (1985), también el trabajo de Pilar García, *Cruz y arados, fusiles y discursos: la construcción de los orientes en Perú y Bolivia (1820- 1940)*, también toda la literatura producida durante el Juicio de Límites entre Bolivia y el Perú [Maúrtua(1906) y Saavedra(1906)]¹¹ (citados en, Cárdenas, 2003).

En este punto no discutiré con toda esta bibliografía, ni sobre los periodos de conquista, lo que haré será enumerar los acontecimientos que incidieron en la actual vida de los tacanas, sucesos que respondían a la política usada, durante la colonia primero y la República después, para la conquista de la región, su ocupación y su incorporación, estrategia que devino en su nacionalización. En ese sentido, comprendo el proceso misional como el detonante más importante para esa nacionalización que paulatinamente se dio. Lo que me interesa es ver que después de ser partícipes de esa nacionalización -que también responde a un asunto de representación o construcción- y en otro contexto estatal los tacanas usaron esa nueva representación para autoafirmarse nuevamente.

Los tacanas¹² eran nómadas y circulaban en el piedemonte amazónico entre Bolivia y el Perú, debido a su ubicación geográfica se relacionaron por intercambio y comercio con varias poblaciones andinas, actualmente viven de modo sedentario en poblaciones de su zona tradicional¹³. Por motivos de espacio no abundaremos en las noticias que existen sobre sus

¹⁰ Viceministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios (VAIPO) y Ministerio de Asuntos Campesinos Pueblos Indígenas y Originarios (MACPIO).

¹¹ Los trabajos de algunos de estos etnólogos, antropólogos, historiadores en ciertos casos están escritos en diferentes idiomas, como el caso de Hissink que tiene una basta cantidad de publicaciones escritas en alemán; en los casos que pudimos acceder a traducciones o a traductores pero en algunos tuvimos que desistir de ello. Porque además su acceso es complicado.

¹² Denominación sustentada, metonímicamente, es decir se usa el nombre de su lengua para nombrarlos. Acudimos a tal designación porque ellos mismos la usan para autorepresentarse.

¹³ Muchos tacanas fueron llevados en calidad de vendidos o enganchados al Norte Amazónico, cerca de Riberalta, en el departamento del Beni. Algunos de ellos y sus descendientes se quedaron y después de 1996 fundaron la Organización Indígena Tacana (OIT), afiliada a la Central Indígena de la Región Amazónica de Bolivia (CIRABO).

contactos precolombinos que fueron importantes. Ellos vivieron un proceso de sedentarización desde 1713¹⁴, año de la fundación de la primera misión franciscana¹⁵, momento desde el cual se instauraron sus asentamientos más importantes. Durante la colonia la región se llamaba Apolobamba¹⁶ o Caupolicán¹⁷, cambió a Iturrealde en el gobierno de Ballivián, donde además se redujeron sus dimensiones. La ubicación geográfica de sus principales asentamientos se resume en lo siguiente:

...se encuentran en la provincia Iturrealde, cerca de la serranía que divide las tierras altas de las bajas, en el departamento de La Paz. Aunque existen muchos tacanas que se desplazaron, debido a los auges de explotación forestal, y actualmente existen poblaciones tacanas sobre los ríos Madre de Dios, Beni, Orthon en los departamentos de Beni y Pando, podemos asegurar que sus áreas de origen son las del piedemonte en La Paz. Esa posición geográfica les valió ser uno de los pueblos bisagra entre los incas y las tierras bajas; del mismo modo, les significó estar entre los primeros grupos, de toda esa región, en ser conquistados o reducidos en las misiones franciscanas. Del mismo modo, fue uno de los pueblos amazónicos cuya mano de obra era preferida, por haber experimentado el proceso evangelizador franciscano (Cárdenas, 2003)

Existe la hipótesis de que fue durante los procesos misionales que se constituyó a los tacanas, en lo que llaman etnogénesis (Moreno, 1997; Salgado, 2002). El argumento de esos investigadores es que las misiones fueron constituidas por varios otros pueblos que no sólo eran tacanas. Por ejemplo Tumupasa, el ahora principal asentamiento tacana, fue poblado con grupos de pamainos y saporunas y se les fueron uniendo tacanas, marcani, chilligua, toromona y araona (Armentia, 1890: 19). Sin embargo, difiere de esa hipótesis básicamente por dos razones.

La primera tiene que ver con mi sospecha de que fueron propuestas entusiastas, sustentadas en las tesis de etnogénesis que se desarrollaban en las investigaciones sobre las misiones jesuitas de la Chiquitanía. Obviamente después de esas tesis cualquier proceso de reconstrucción identitaria en poblaciones vinculadas a misiones, así fueren diferentes, era

¹⁴ Debido a que comenzamos la descripción desde la época misional decidí reproducir, en el anexo 1, la Cronología de los contactos con el Alto Beni hacia el Este (SAIGNES, Thierry, 1988).

¹⁵ "... en 1680 siete franciscanos, que entraron por Camata, San Juan de Sahagún de Mojos y Pelechuco, lograron fundar diez misiones aproximadamente en 40 años. Sin embargo, sólo seis misiones se hicieron importantes: San Juan de Buena Vista-Pata- (1680), Apolo (1690), San José de Uchupiamonas (1716); La Santísima Trinidad de Yariapo (1713) o Tumupasa (1717); San Antonio de Isiamas (1721) y Santa Cruz de Valle Ameno (1690)" (Cárdenas, 2003). Siendo Tumupasa, San José (que desde los sesenta paulatinamente se fue volviendo más quechua) e Isiamas las misiones que tenían como lengua franca el tacana.

¹⁶ La provincia de Apolobamba fue anexada a la Provincia de Caupolicán en 1826. El año de 1842 se creó el departamento del Beni con las provincias de Caupolicán, Yuracares y Mojos. Finalmente el 23 de febrero de 1856 se restituyó Caupolicán al departamento de La Paz.

¹⁷ Con la creación de la República de Bolivia, se estableció una división administrativa por decreto supremo en la que se incluyó en la provincia llamada Caupolicán a las misiones de Apolobamba (23/01/1826). Esta provincia abarca todo lo que en la actualidad se denomina norte paceño, incluidas las provincias de Franz Tamayo e Iturrealde (Salgado, 2002: 16).

considerado etnogénesis. Como si todos los procesos culturales tendrían la obligación de ser parecidos y las culturas no fueran ampliando y recreando sus repertorios mediante mecanismos -vinculados a las misiones a veces- pero también incluyendo otros espacios de interacción.

La segunda se vincula al momento en que fueron secularizadas las misiones franciscanas¹⁸, pues las que hoy conocemos como tacanas no asumieron una identidad étnica inmediatamente, tampoco en un periodo largo de tiempo. La prueba más inmediata es de 1952, cuando Karin Hissink y Albert Hans hicieron su investigación –que la llamaron expedición- señalaron que las principales poblaciones que hoy se conocen como tacanas, estaban conformadas por tres o cuatro parcialidades étnicas (maracanis, toromonas, paimanos y tacanas). Es decir, en los años cincuenta, la unidad identitaria seguía en proceso de construcción, imagino que las misiones usaron la religión como fuente de identidad y no la “raza”, aunque su legado fue la lengua franca. Paradójicamente la lengua fue convertida en marcador étnico, constituyéndose en fuente de sentido, pero mucho después de que las misiones fueren secularizadas.

Estos argumentos para mí, invalidan la propuesta de los investigadores señalados con anterioridad y más bien muestran que los tacanas existían como grupo antes de las misiones y que a pesar de haberse iniciado en ellas, procesos de congregación donde confluyeron distintas etnias, la identidad étnica tacana se yuxtapuso a las demás. Pero en un periodo mucho más largo que el sólo proceso misional. Quizá la lengua tacana, como lengua franca misional, fue útil para que mucho después los excongregados asuman ésa, como su identidad étnica, pero las misiones no crearon a unos indígenas tacanas. Quizá aportaron, pero no consolidaron una identidad como exponen los investigadores. Esto me demostró que los procesos identitarios no son lineales, en el caso de los tacanas y los demás pueblos de Bolivia, y más bien llegan a depender de las coyunturas de la dominación colonial. Pues los tacanas atravesaron procesos de negación y encubrimiento.

¹⁸ En 1808 se secularizaron las misiones de Apolobamba y pasaron a llamarse Distrito Chico de Apolobamba que comprendían los cuatro pueblos de San José de Uchupiamonas, Tumupasa e Ixiamas y Cavinás (Armentia, 1903: 353; Citado en: Cárdenas, 2003).

Una vez secularizadas las misiones los tacanas vivieron momentos bastante complejos, acá procuraremos enumerarlos de modo sucinto¹⁹. Considero que los hechos que marcaron la vida de los tacanas quizá fueron tres: la fundación de las misiones, los auges de explotación forestal y la Marcha al Norte. Pero los mismos, se cruzan con muchos eventos y objetivos que también enumeraremos.

Las implicaciones más importantes del proceso misional sin duda fueron la yuxtaposición y la convivencia con otros pueblos amazónicos, también el ingreso a dinámicas disciplinarias occidentales. En relación a este proceso, el misional, inmediatamente se vinculan los auges de explotación forestal pues las misiones o exmisiones fueron la veta de mano de obra indígena “domesticada” (García, 2001; Cárdenas, 2003). Los auges de explotación forestal más importantes fueron tres: el de la quina o cascarilla, el de la goma o siringa y el del cuereo. Los primeros se encuentran imbricados también al proceso misional, pues convirtieron a las misiones en las vetas para la obtención de peones.

El auge de la quina comenzó en 1820 y transformó los hábitos de los pobladores de la zona, que todavía vivían del trueque. Fue desde 1830 que el acopio de la quina hizo circular dinero y la gente se acostumbró a su uso, aunque los tumupaceños todavía no conocían el dinero (D’Orbigny, 1845:26, citado en Salgado, 2002:17). Sin embargo, fue el punto de partida para que los tacanas y demás habitantes de la región comiencen a acostumbrarse al trabajo en calidad de enganchados²⁰ y el desplazamiento detrás del trabajo. También fue el inicio de una nueva forma de explotación de los recursos naturales que ya nada tenían que ver con la recolección de subsistencia²¹.

Lo que hizo este auge fue facilitar el paso para uno de los procesos más complejos de la historia de la amazonía, el auge de la goma elástica. No me detendré en la maraña de esa toda esa información, lo que haré será enumerar los eventos que incidieron en las poblaciones tacanas. José Cardús (1883- 1886) y Nicolás Armentia (1883- 1905) denunciaron que las poblaciones tacanas se iban reduciendo, porque los trasladaban de modo forzoso o voluntario

¹⁹ Para mayor información ver el capítulo de historia de mi tesis de licenciatura, allí procuro mostrar, pausadamente los periodos más importantes de su historia. (Cárdenas, 2003).

²⁰ Enganche: forma de contrato de peones mediante el adelanto de mercadería que hacía que los trabajadores queden como deudores y trabajen a cambio de mercadería, este tipo de contrato se perfeccionó con el habilito. Habilito: forma de compra de producción a cambio de productos que mantenía a los trabajadores totalmente dependientes de los empresarios con los que establecían contratos.

²¹ Aunque durante el periodo misional recolectaban cacao para pagar tributo.

a trabajar como sirringueros. Siendo que hubo un flujo constante de ida y vuelta. Una razón para buscar a los congregados era que los consideraban “más civilizados”. Los empresarios de la goma acudieron a los mismos circuitos, para reclutar peones, usados durante la quina²².

...los pioneros de la goma como Víctor Mercier, los hermanos Vásquez Suárez, Vaca Diez, Mariaca y otros iban desde Riberalta a contratar trabajadores de Tumupasa, San Buenaventura, Sorata, Cochabamba, Santa Cruz y el Beni (Gamarra, 1990:57-69). Habiendo sido Tumupasa y San Buenaventura lugares con alta concentración indígena tacana, esta información nos ayuda a verificar que se llevó a muchos tacanas a trabajar a los gomales (Herrera y otros, 2002, citado en: Cárdenas, 2003).

Estos dos momentos, el misional y los dos auges, se vinculan porque son parte de procesos más grandes y complejos. García, en parte de su trabajo, procura demostrar que durante el proceso de construcción del Oriente boliviano, de parte del Estado, el establecimiento de las misiones y su secularización, promovida para dar paso a los reclutadores de peones, fueron tácticas muy importantes para la ocupación estatal de esa región (García, 2001).

El sistema de reclutamiento usado durante ese periodo, posibilitó que en la región se funden muchas haciendas que retenían a sus peones con el mismo sistema, el habilito. Actualmente muchas de las poblaciones tacanas, que no eran misiones, fueron haciendas²³.

La Revolución Nacional obligó a todos los indígenas de la zona a asumir una condición campesina, en un entorno aculturizante (las escuelas se fundaron desde 1939) para tener derecho a las tierras que siempre ocuparon (CIPTA y WCS, 2002: 19). Wentzel apunta que en este proceso es sorprendente cómo los tacanas mostraron una continuidad cultural, manifiesta en sus prácticas chamánicas y rituales (Wentzel, 1989).

El cuereo (1965-1971) cambió su forma de relacionarse con el monte, especialmente con los animales. No sólo se valorizó las pieles de caimanes, los ocelotes, las londras y las variedades de jaguares, sino los cueros de taitetúes, urinas, y todos los animales de cuero grueso. Los primeros para artículos de piel y los otros para la fabricación de zapatos y se los sacaba hacia La Paz o por río hacia el Brasil²⁴. Casi todos los habitantes de la región, es decir no sólo tacanas, participaron de esta caza selectiva; actividad que les dio mucho dinero,

²² Se conoce que en 1870 los empresarios de la quina se desplazaron desde Larecaja hasta Reyes (Beni) para comprar l oque en Apolobamba se producía. Desde allí comenzaron a contratar a recolectores habilitándolos. (Gamarra, 1992: 103).

²³ Testimonios conversados durante el trabajo de campo, 2003. También referido en : Salgado, 2002: 22.

²⁴ Información obtenida durante el Trabajo de Campo, 2000.

popularizó el uso de trampas y el acceso a las armas de fuego, que hasta ese momento no eran muy populares por costosas.

Entre 1957 y 1962 ingresó el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) invitado por el Estado boliviano. Llegaron a Ixiamas y Tupupasa y su intención de evangelizar en la lengua no funcionó porque los tacanas se resistieron pues les significó un retroceso. Siendo ellos muy católicos, desde las misiones, no lograron convertirlos fácilmente. En 1966 se fueron sin lograr educarlos, ni evangelizarlos, sin embargo dejaron una bibliografía que siempre sirve de referencia²⁵ (Salgado, 2002: 24).

“**La Marcha al Norte**²⁶” se inició desde 1970 con la construcción de la carretera San Buenaventura- Ixiamas. No logró ninguno de sus propósitos que consistían en: La vertebración territorial, la redistribución de población y el control de las fronteras poblándolas. La carretera, sin embargo, posibilitó el incremento de concesiones forestales, afectando las áreas de caza de Bella Altura, Altamarani y Capaina (Salgado, 2002: 25). Paralelamente la colonización descontrolada, debido a que el proyecto ofreció abrir un ingenio azucarero, pobló más la región. Se instauró como trabajo regional el motosierrismo, tala de especies maderables con motosierra. Mientras que las empresas madereras contrataron indígenas tacanas, esse ejas, mosetenes para que les muestren los lugares ricos en madera y para proveer a sus peones de carne de monte (Salgado, 2002: 26).

En 1995 se creó el parque Madidi que les redujo las áreas de subsistencia, que ya había menguado con todo lo descrito. Siendo que la base de su economía doméstica era la caza actualmente invaden sus áreas tradicionales para proveerse de carne (Salgado, 2002:27; trabajo de Campo 2001).

En los noventa se organizaron y fundaron el Consejo Indígena de Pueblos Tacanas (CIPTA), cuya misión inicial fue encabezar las luchas por sus tierras. El marco principal era la constatación de que el Estado reconocía derechos territoriales colectivos a poblaciones indígenas, poblaciones que hasta hace poco había invisibilizado por la tendencia estatal homogeneizadora. La búsqueda nacional, hasta esa época, fue la construcción del ciudadano

²⁵ Información obtenida durante el Trabajo de Campo, 2000

²⁶ La “Marcha al norte” fue el proyecto que pretendía ser una respuesta al proyecto “Tierras bajas del este”, desarrollada en Santa Cruz, donde se impulsó el crecimiento agroindustrial. La bancada de diputados paceños había decidido hacer del norte paceño un polo agroindustrial.

boliviano, como sujeto homogéneo. En este punto pretendí resumir, de modo sucinto, algo de los complejos procesos sociales que vivieron los tacanas.

C) La TCO tacana

En 1997 los tacanas iniciaron su demanda territorial y fue el Consejo Indígena de Pueblos Tacanas (CIPTA) la instancia que se encargó de la tramitación; fueron 769.892,8338 hectáreas las que pidieron al Estado, pues las consideraban como su área tradicional. Sólo se les aceptó iniciar la demanda sobre 549.464,8338 hectáreas, porque existían dos resoluciones de saneamiento en el área. Con sus resoluciones administrativa n°s 0060/99 y 001/99 el INRA amplió el área de saneamiento, que seguiría EL CAT SAN (Catastro de Saneamiento), a un área de 958.473 hectáreas. El CIPTA gestionó la conversión a la modalidad de SAN TCO (Saneamiento de TCO) de la superficie originalmente demandada como TCO (769.892,8338 hectáreas) que le fue aceptada (CIPTA y WCS-Bolivia, 2002:3, citado en: Cárdenas, 2003).

El CIPTA paulatinamente se fue volviendo en un referente para las poblaciones que actualmente se consideran tacanas, en la provincia Iturralde del Departamento de La Paz, y algunas del Beni, básicamente las fronteras a La Paz. Esa representatividad les permitió constituirse en interlocutores ante el Estado, pero al mismo tiempo frente a la cooperación internacional. De ese modo, con el respaldo de Wildlife Conservation Society (WCS-Bolivia)²⁷, que previendo la titulación de la TCO hizo un convenio con el CIPTA para colaborarles en la elaboración de un plan de manejo de la TCO. Ese convenio derribó en lo que llamaron *La Estrategia de Desarrollo Sostenible de la TCO Tacana*, que se tradujo en una publicación. En la misma, señalan que durante el proceso preliminar de saneamiento se identificaron 600 propiedades de terceros²⁸ dentro el área demandada (226.609,8125 hectáreas), además se identificaron cinco concesiones forestales: Mamoré Cabrera, P. Cinco, Madre Selva, Bosques del Norte y Bolital (204.609,8125 hectáreas), paralelamente existen también una concesión petrolera y varias concesiones mineras. Fue bajo ese panorama que se inició el proceso de titulación de la TCO tacana y si bien el INRA había aceptado que el proceso se iniciase con una demanda grande de tierra, la misma paulatinamente se fue

²⁷ WCS no es la única ONG que trabaja con los tacanas, también lo hace Conservación Internacional, la Cooperación Española, ASDISAREC, CARE, etc.

²⁸ Se entiende por terceros a las personas que tienen propiedades, y las mismas se encuentran dentro de las áreas demandadas. La Ley establece que esas propiedades se respetan y durante el saneamiento las mismas también se titulan.

reduciendo por estas contingencias. Actualmente, con una disminución drástica de la tierra demandada, se concreta esa titulación, no sin muchos problemas (CIPTA; WCS-Bolivia, 2002:3).

Uno de los problemas, que enfrentan los tacanas, se refiere al cuestionamiento de su condición indígena -de parte de las sociedades regionales y sectores empresariales- argumento que suele ser usado para deslegitimarlos como sujetos beneficiarios de la titulación de la TCO que demandan. De ese modo, no sólo tienen que lidiar con los múltiples problemas burocráticos, las demandas de los terceros y los problemas con las empresas, sino también tienen que demostrar la legitimidad de sus demandas. Fue en ese contexto que inicié los trabajos de campo, momento que me exigía estar atento al uso de múltiples discursos algunos pro-indígenas o contrarios a los indígenas. No fue fácil asumir una imparcialidad, asumiendo y percatándome de que también mi presencia servía a los tacanas para legitimar su condición étnica. Siendo que en algunos casos, especialmente cuando me presentaba, algunos de ellos armaban toda una parafernalia discursiva para demostrarme que eran indígenas, supongo que eso lo solucioné durante el trabajo de campo, cuando dejé de grabar y me puse a acompañarlos.

En esta apresurada introducción, aspiro haberles demostrado que en los últimos años los indígenas tacanas, fueron reconfigurando sus relaciones con el Estado boliviano, con las ONGs y las sociedades regionales. Ese cambio, que se puede pensar como influenciado por los virajes en las normativas internacionales sobre los derechos humanos y el medio ambiente, estatales y mundiales, la generación de nuevas formas de participación, a veces también de exclusión, fueron readecuando las formas de la relación de los tacanas con el Estado, con su tradición, la modernidad, la sociedad nacional, etc. Como resultado, se podría verificar que sus nuevas formas de participación, como actores sociales o insertos en procesos productivos, circuitos de abastecimiento y fenómenos regionales, redefinieron sus modos de relacionarse con el Estado y sus pobladores –de los cuales, paradójicamente, también son parte. Generando de ese modo, un nuevo tipo de protagonismo social, con estrategias y objetivos distintos a los que habían usado antes. Estos complejos contextos, generaron nuevas relaciones de representación y auto-representación, poniendo en la palestra nuevas perspectivas en la investigación.

El repaso de la historia de los tacanas -mucho más extensa y conflictiva que esta sucinta descripción- junto a la experiencia del trabajo de campo, me permitió reflexionar sobre las relaciones que se entretienen entre las narraciones y las representaciones, del mismo modo me pareció necesario reflexionar sobre las implicaciones de ese proceso en la vida actual de los tacanas.

Una primera conjetura, era la constatación de que el horizonte colonial, el que refiere Quijano, había irrumpido con fuerza dentro las poblaciones tacanas, las mismas que se obligaron a encubrir su adscripción indígena, para después de las reformas retomarla. Sin embargo, más allá de pensar a la etnicidad como un factor instrumental considero que en ella se manifiestan problemas de flujos y reflujos, Lienhard los llama diglosia cultural y nosotros, siguiendo a Hall, lucha por el significado. En el sentido, que cada época o mejor, cada proceso maneja códigos culturales de marginación o beneficio. Entonces las luchas por el significado se dan en torno a los códigos de un contexto variable, dentro una dinámica cultural. De modo muy vertiginoso podríamos decir que en un primer momento, los tacanas lucharon para demostrar que no eran salvajes, frente a una sociedad que marginaba -llegando al genocidio- a las poblaciones indígenas amazónicas. En esa búsqueda, no sólo pelearon por demostrar su grado de civilización, sino llegaron a establecer alianzas y aceptar su reducción en las misiones franciscanas. Luego enfrentaron un proceso de campesinización y actualmente de autoadscripción étnica.

Una segunda conjetura, se sustenta verificando que las narraciones orales son una institución concreta, resultado de una creación individual y colectiva, que establecen valores de mundo, concepciones y estarían condicionadas por unas circunstancias materiales determinadas, en este caso parte del contexto descrito. Siendo que las narraciones, al igual que todas las instituciones de la cultura, se vinculan a todo su entramado social, considero que en parte todo este contexto influyó su producción y reproducción. Del mismo modo que las narraciones influyen al sus contextos y crean, lo que Williams llama, una forma de vida.

Capítulo I

LA CONFIGURACIÓN DE LA MEMORIA: UNA PESQUISA SOBRE ALGUNAS LECTURAS DE LAS NARRACIONES ORALES

A manera de un estado de la cuestión

Cuando inicié el trabajo con la tradición oral tacana noté una separación entre lo que se puede entender como las reflexiones teóricas sobre las tradiciones orales y las formas de vivirlas. En el caso específico de esta investigación periódicamente fui testigo de sus diversos usos que son distintos, muchas veces, a sus reflexiones. Una población indígena vive sus tradiciones de modo disímil a las personas que reflexionan sobre ellas; con esta afirmación no pretendo decir que por el hecho de ser indígenas existe una forma de vivir y usar los artefactos culturales, lo que pretendo señalar es que por el hecho de ser socializado, educado y criado en una cultura estos artefactos²⁹ se consumen y se construyen de distinto modo. Entonces el vivir las tradiciones orales no es una diferencia esencial, sino un nivel de lectura que parte de criterios igual de arbitrarios que los académicos.

Sólo en ese sentido, señalaría que las formas de comprensión de lo que llamo artefactos culturales, depende intrínsecamente de la forma de socialización de los sujetos que los consumen³⁰ o usan. De ese modo, la forma en que las tradiciones orales son consumidas, incluso por sus teóricos, depende de las culturas en que los mismos fueron socializados.

En procura de una reflexión sobre las tradiciones orales y partiendo de mi experiencia en el campo y en algunas fuentes teóricas decidí hacer una revisión desde dos perspectivas. La primera se refiere a la articulación de la memoria que la oralidad ejercita y es su sustento, la segunda pretende entender cómo el ejercicio de uso de la palabra oralidad, en una muestra chica, fue cambiando y resignificándose. En cierto sentido, esas reflexiones me ayudarán a esbozar una caja de herramientas que vincule la reflexión teórica y la práctica. Así, veré desde una perspectiva con pretensiones diacrónicas, los modos en que se consumieron las tradiciones orales; muchas veces arraigadas en los parámetros en que fueron educados y

²⁹ Entiendo por artefactos culturales a las construcciones culturales. De ningún modo pretendo usar el término para fijar sus sentidos o reducirlos al grado de objetos.

³⁰ En el consumo quiero llamar la atención sobre los usos, en tanto los mismos responden a procesos de construcción donde incluyo las formas de uso. De ese modo, las distintas maneras de consumo, para mí, son también construcciones sociales y culturales.

socializados los propios investigadores; haciendo evidente que la forma en que se consume un artefacto cultural, incluso por los llamados científicos sociales, depende del modo en que se socializó la investigación. Es decir, una investigación trata a un “objeto de estudio”, sea cual fuere, del mismo modo en que la estructura –que posibilita esa investigación- entiende al llamado “objeto de estudio”. Muchas veces esa estructura se sustenta en clasificaciones binarias y como tal genera preconceptos sobre lo que se halla fuera, de lo que debe ser integrado o excluido.

Aunque el espacio-tiempo no me deja hacer una revisión minuciosa, lo que hago es esbozar algunas perspectivas de trabajo, y aunque la muestra fuere metonímica, me sirve para comprender algunos de los modos cómo se leyeron las tradiciones orales; finalmente esa reflexión viabiliza, junto a la experiencia de campo, el bosquejo de una caja de herramientas que me permita leer las tradiciones orales tacanas.

Señalando algunas pautas, manifiestas en las publicaciones de tradiciones orales, esbozaré algunas de sus implicaciones; intento señalar la relación existente en la publicación de sus narraciones como una tentativa de dar cuenta de su historia o sus mitos. Pienso que ese es un ejercicio de representación del otro, cuyos matices bosquejaré adelante. Ese proceso de representación, como señala Hall no sólo se vincula a la puesta en escena de una foto, sino a la forma de comprender y dar significado; en última se trata de la hegemonía del significado, frente a la lucha por el mismo.

Hacia una teoría de la oralidad³¹ desde la representación, la memoria y la identidad

La oralidad se vino constituyendo en una noción que sirvió de paraguas para estudiar las producciones culturales marginales de Latinoamérica. Su naturaleza escurridiza tiende, la mayoría de las veces, a poner en crisis cualquier tipo de aproximación crítica. En el mismo sentido, el modo cómo se la entiende, como propia de una condición subalterna la convierte en un paradigma intocable, puesto que resulta difícil mirarla críticamente, porque podría interpretarse como una confabulación frente a las formas de producción cultural “subyugadas”. Como lo señala Lienhard (1997), estando inscritos en un contexto donde se valoriza –esencializando muchas veces- esa forma de producción cultural, una eventual

³¹ Parafraseando la celebre frase de Carlos Pacheco (1992).

revisión resultaría difícil. En cierto sentido, ese es el contexto de producción de este mismo texto y a partir del mismo es que procuraremos esbozar alguna propuesta o crítica.

En este texto no revisaremos las confluencias entre oralidad y literatura y los muchos estudios al respecto. Tampoco nos detendremos en lo que Walter Ong llama “oralidad secundaria” porque consideramos que ambos espacios son puertas de un debate mucho más amplio. Lo que acá realizaremos será indagar sobre cómo investigadores, escritores y muchas otras personas más difundieron, y por antonomasia, leyeron e interpretaron las tradiciones orales. Por tanto, nos interesa entender cómo ellos comprenden y representan la memoria de los pueblos indígenas que estudian a partir de sus prácticas empíricas³².

Un primer paso será comprender cómo la noción de “oralidad” se fue construyendo para convertirse en un paradigma que dé cuenta de las producciones culturales marginales de Latinoamérica, generando una forma de significar y otorgar sentido a las producciones culturales diferentes a la occidental. En este caso la oralidad, entendida como metáfora simple, permite evidenciar la forma cómo se construye, desde el discurso occidental sistemas de representación y dominio, siendo importante el control del significado sobre un concepto. En cierto sentido, se podría llamar a los discursos que la nombran o la estudian, con cierta intención de dominio, “prosa de contrainsurgencia³³”, nombrada así por Guha. En un segundo punto, haremos una lectura de diversos trabajos que participaron de esa construcción y comprendieron, de distintos modos, las memorias evocadas en las narraciones orales y representaciones. Veremos cómo algunas lecturas de las narraciones orales, muchas veces sin pretenderlo, se inscriben en la gestación de narrativas discriminadoras. Planteamos que las mismas, lo único que hacen es repetir estructuras de representación legitimadas en estereotipos o una fascinación por lo diferente. Casi concluyendo, propondremos o nos

³² Sobre la muestra seleccionada, aunque pretenda ser representativa, no puede constituirse en un estudio pormenorizado sobre el tema. Más bien procura sugerir alguna posibilidad de lectura que va más allá de esta investigación.

³³ Según Guha (2002), la historiografía de la India “considera –a las insurgencias- como algo externo a la conciencia campesina y la causa se erige como sustituto fantasma de la razón y la lógica de esta conciencia”. En su trabajo, Guha se propone revisar los cortes, costuras y sesgos de la historiografía, para demostrar los tejidos de discriminación que construyeron esas historias. En un movimiento paralelo, respecto a las tradiciones orales, considero que la construcción de la representación de la oralidad, procura mostrarla como algo espontáneo o como una elaboración cultural estancada, sin más historia que la que se ficcionaliza respecto a su producción. Mostrando a las narraciones como simples repeticiones, donde no se materializarían más dinámicas culturales que las de su “invención”, que es imaginada como parte de un pasado remoto. Pienso que el aura de imparcialidad del discurso académico, confieren a estos trabajos una legitimidad ficticia, verosimilitud le llamaríamos en literatura.

inscribiremos en alguna línea de trabajo que revise de modo menos esencialista las tradiciones orales.

Los laberintos de la oralidad

Sobre el término “oralidad”

Cuando se transcribe, se publica, se teoriza la oralidad, nombrándola indistintamente, tradiciones, mitos, leyendas, cuentos folklóricos, etc. se ejercita una práctica representacional de dominio. En ese sentido, podríamos decir, se construyen narrativas que se encargan de fijar y establecer significados frente a prácticas culturales distintas: Guha llamó a esas narrativas “prosa de contrainsurgencia”; siguiendo a Quijano podríamos decir que esos discursos se ubican dentro lo que llamó “la colonialidad del poder”; Mignolo, sugiere la existencia de “macrorelatos³⁴” que ordenan, desde la colonialidad propuesta por Quijano, el sistema de representaciones; Guerrero sugiere que existe una formación del sentido común, que desde nuestro punto de vista posibilitaría la existencia de estas narrativas, sustentada en la división del trabajo por raza; Silvia Rivera, afirma que cuando estas narrativas son interiorizadas y reproducidas sin la necesidad del colonizador, se trata de un colonialismo interno, del mismo modo muchos otros intelectuales, como Lienhard (1997), Pacheco(1992), etc., reflexionaron sobre el tema, aunque sin necesariamente hacer referencias concretas a la oralidad³⁵ (Guha, 2002; Quijano, 2000; Mignolo, 1999; Guerrero, 2000; Rivera, 1993).

En este punto vale la pena reflexionar sobre la memoria y la representación en función a las narraciones orales. Aunque consideramos que oralidad y narraciones orales podrían ser conceptos equivalentes, es probable que la noción de oralidad contenga a las narraciones orales. En cierto sentido, cuando se piensa en las lecturas que se ejercen sobre las narraciones orales se articula una memoria, sea cual fuere constituye una representación estereotipada; porque estas representaciones se apropian de características sencillas (como su pertenencia a un universo mítico), fijan la diferencia de esas formas de pensar excluyentes (es decir establecen límites culturales); y marcan la desigualdad de poder pues la oposición binaria nosotros/ellos inscribe esta relación en un nivel jerárquico, lo que Foucault llamó poder-

³⁴ Señala que los macrorelatos existentes desde la modernidad son: el de la civilización occidental, el cristianismo, el socialismo, la revolución obrera, el del sistema mundo moderno (Mignolo, 1999: 26-27).

³⁵ Un trabajo muy importante sobre el tema fue recién publicado: **Oralidad y Poder** de Victor Vich y Virginia Zabala.

conocimiento construyendo al excluido como otro. De ese modo se niega, de algún modo, la arbitrariedad del propio universo cultural, pues se exotiza al otro y se naturaliza, se construye como normal el discurso propio (Hall, 1997).

Paradójicamente la construcción de la noción “oralidad” se originó estudiando culturas occidentales (Parry, 1971), sin embargo, terminó constituyéndose en un paradigma para entender y representar a las poblaciones indígenas o culturas marginales del mundo. De algún modo, se convirtió en una categoría de la cultura occidental escritural, útil para entender y discriminar lo otro; no obstante esa discriminación, respecto a lo oral, encubría una segregación hacia unas determinadas culturas y las consolidaba en estructuras de dominio. Esbozaremos brevemente cómo se dio una parte de ese proceso, siempre pensando en el uso de la noción de oralidad.

Entre 1881-82 fue la primera vez que se refirió la oralidad como noción académica, se lo hizo usando el término de literatura oral y Sebillot la propuso; la usó para caracterizar las prácticas verbales populares que no se basaban en el documento escrito y sí en la memoria colectiva (cf. Lienhard, 1997:11). Por otro lado, y ya más cerca en el tiempo, otro paso lo dieron Jack Goody e Ian Watt (1968) cuando señalaron que existen “dos “*tecnologías del intelecto*”: *el habla y la escritura*”³⁶. Entendiendo esas tecnologías como opuestas, se puede comprender que su reflexión sugiere la existencia de una dicotomía; porque la escritura se diferenciaría de la oralidad en tanto una se conserva registrando gráficamente el habla fonética y la otra no. Milliam Parry (1971) estudiando *La Iliada* y *La Odisea*, demostró que a pesar de ser considerados textos fundadores de la literatura tuvieron su origen en prácticas orales, hasta que fueron transcritos (Pacheco, 1997: 24).

En ese mismo orden se puede entender que para estos pensadores, la oralidad se postuló como el marcador que podía operativizar las diferencias culturales como: civilizados o bárbaros; civilizaciones lógicas o prelógicas; entrando en las estructuras binarias, estudiadas por la lingüística y que sirven para definir por la diferencia. Según Goody y Watt la oposición entre ambas sirvió para cimentar la antropología, como disciplina que estudia culturas orales y la sociología para estudiar las culturas escriturales. Así los pueblos “ágrafos” fueron considerados como pueblos sin historia y los pueblos escriturales como pueblos con historia.

³⁶ Para esta referencia retomé los apuntes sobre oralidad del **Diccionario de Teoría Crítica y Estudios Culturales** de Payne. Citado en la bibliografía.

Gracias a la investidura técnica y sociopolítica de las sociedades grafocéntricas se ejerció una violencia epistémica sobre prácticas distintas, como la oralidad (Pacheco, 1997:22).

En ese sentido, el origen de la categoría y sobre todo su uso en Latinoamérica se construyó como una deficiencia que servía para enumerar las características de las culturas orales definiéndolas como “a-grafas, i-letradas, an-alfabetas, o sin escritura”. Tales definiciones conllevaron o legitimaron actitudes de desprecio y dominación (Pacheco, 1997:24).

Sin embargo, pensamos que la distinción entre oralidad y escritura tiende a separar y naturalizar una diferencia ficticia. La misma sólo sirve de artilugio para discriminar unas culturas de otras, pues “La ‘oralidad’, sistema de por sí multimedial, ya no existe en estado puro en ninguna parte de América” (Lienhard, 1997: 13). Como señala Lienhard, es mejor estudiarla en su relación con la escritura.

Memoria y narraciones

Habiendo comprendido que la oralidad, en este caso la tradición oral, es una construcción teórica que sirvió para establecer una diferencia cultural ficticia, que la misma validó el ejercicio de una violencia epistémica simbólica y que se encuentra en diálogo con otras formas de producción cultural, proponemos hacer un esbozo sobre la memoria, que la misma evoca, y que muchas veces fue definida como mito. Pensamos que la reducción de la oralidad a la repetición de saberes o narraciones venidas desde el pasado la somete a un exilio forzoso de las culturas, de las que –junto a la escritura y otros mecanismos de reproducción cultural- es parte. Tal desplazamiento convierte a los narradores en los repetidores y los guardianes de una cultura sagrada y estática; de algún modo, equivaldría a la repetición de una salmodia o al canto colectivo de toda una comunidad, quizá de todo un grupo social (Pacheco, 1992). Sin considerar que las narraciones orales –los mitos en su concepción más burda- son el resultado de un ejercicio de la memoria, entendida como producción social.

Parfraseando a Portelli -y al mismo tiempo desplazando hacia las narraciones orales sus reflexiones- podríamos decir que las narraciones no son un archivo del pasado, sino un proceso. En cierto sentido son una constante reelaboración del pasado, entendidas desde un

presente y vinculadas a la creatividad y a la transformación personal (Portelli, 1993). Las narraciones orales (la oralidad) serían el resultado lógico de un recuerdo hecho desde un presente; en unos contextos específicos y producidas por los intereses propios de un tiempo, que, sin embargo, se proyecta a un pasado³⁷. Aunque las narraciones fueren escrutables – aspecto que muchas metodologías pretendieron difundir- no se legitiman con documentos y fuentes, sino por medio de los propios procesos que las construyeron.

En ese sentido, cuando se habla de tradiciones orales se habla también de memoria producida en un tiempo, que están vinculadas a un contexto y se legitiman rememorando el pasado, aunque muchas veces ese pasado es recreado y actualizado desde sus propios contextos. Cuando se escribe sobre oralidad se está escribiendo sobre mecanismos de producción cultural muy sofisticados y de significados difícilmente traducibles.

Los trabajos que revisaré, sobre tradiciones orales, reflexionan sobre esas memorias y dependiendo del marco teórico que usan o dependiendo de los contextos de sus trabajos y sus propios tiempos las entienden e interpretan, incluso cuando su única intención fuere reproducirlas.

Representación y narraciones orales, folklore, mitos, leyendas

Lo que básicamente acontece, cuando se entiende a las narraciones orales como propias del folklore, los mitos, leyendas de pueblos que no escriben es que se las reduce esencializando esa forma de producción cultural, marcándola como diferente. Aunque esa diferencia sea ambivalente, buena o mala dependiendo de sus usos, fue usada para marcar y discriminar; como también para construir la particularidad cultural de diferentes grupos. Parafraseando a Hall, podríamos decir que allí se operativizan cuatro formas de comprender esa representación y construcción de diferencia:

- La primera se vincula a la lingüística, siendo Saussure su principal exponente, que establece que la producción de significado depende del lenguaje. En ese sentido, los signos no significan por si solos, debido a lo que se conoce como la arbitrariedad del signo, sino por la diferencia; en la diferencia entran en juego las oposiciones binarias, que se encargan de establecer los sistemas de clasificación que permiten traducir un

³⁷ Como se señaló en clase la memoria es maleable, transforma y está en ubicada en un presente, en tanto contexto específico.

signo. Esa significación, lógicamente no es estable, sino está definida en los códigos culturales de un contexto temporal y localizado. De ese modo, el folklore, los mitos, las leyendas fueron fijados desde hace mucho como producciones culturales propias de pueblos no escriturales o pueblos ágrafos, clasificación que aún se resiste a cambiar (Cf. Hall, 1997).

- La segunda establece que el significado no pertenece exclusivamente a un interlocutor, sino se lo negocia en una relación dialógica con el “Otro”. En cierto sentido, la diferencia es necesaria para completar el significado. Esta es una propuesta de Mijail Baktin y podríamos decir que el significado de folklore, por ejemplo, puede ser negociado de acuerdo a los distintos significados que cada receptor le asigne; sin embargo, Hall sugiere que esta propuesta olvida las relaciones de poder, siendo que la construcción de la diferencia se establece para tener control sobre el significado. Ningún grupo puede estar completamente a cargo del significado, ni siquiera los grupos hegemónicos (Hall, 1997).
- La tercera afianzada en una corriente antropológica señala que la diferencia se marca como la base de un orden simbólico que se llama cultura. Retomando la posición lingüística, Hall establece que esa diferencia se operativiza para dar significado a las cosas, ubicándolas en un sistema de clasificación. Sin embargo, en un intento de ir más allá de la lingüística, que se detiene en el signo, establece que la asignación de significados en una cultura mantiene las fronteras simbólicas. Sólo de ese modo, se puede entender que la presencia de agentes “diferentes” es contaminante y considerado materia “fuera de lugar” de un conjunto de reglas que no fueron escritas, pero que activan las culturas. Parafraseando a J. Kristeva (1982), Hall señalará que existe una estrategia de cerramiento contra los intrusos y los “otros”, en un intento de purificación. Así la diferencia se construye para estigmatizar, expulsar lo que está fuera de una cultura (Cf. Hall, 1997).
- La cuarta, psicoanalítica, señala que “el “Otro” es fundamental a la construcción del si mismo, a nosotros como sujetos y a la identidad sexual”. Nunca estaríamos completos porque nuestra subjetividad se forma lejos de ese diálogo incompleto con el “Otro”. Ese algo que nos completa, pero que está fuera nos falta de alguna manera. Lo único

que puede pasar es que es en el “Otro” donde se proyecta todo lo malo de uno (Cf. Hall, 1997).

De ese modo, debemos comprender que cuando se habla de narraciones orales se tiene que tener mucho cuidado con los significados que se podría asumir al reducir ese concepto a su diferencia con el pensamiento escritural. Pues dentro de las estructuras de significación se la estaría significado a partir de la diferencia y reduciendo los procesos culturales de los pueblos “orales” a una estructura binaria (la lingüística refirió eso); donde ellos serían los bárbaros frente a los civilizados occidentales; así se encontrarían distanciados y totalmente separados de lo que se conoce como culturas escriturales. Aunque pareciera que el concepto signifique por sí mismo, en realidad lo que llega a significar es su diferencia, como diría Saussure (cf. Hall, 1997). Por otro lado la diferencia podría ser negociada desde las narraciones orales, en la medida que se creen interlocutores que verdaderamente escuchen (el dialogismo de Bakhtin). Entendiendo que la diferencia es la que significa y ella es el soporte para establecer los significados, podemos decir que ese es un soporte para comprender el funcionamiento de una cultura. En ese sentido, como señala Hall, la diferencia se construye para marcar fronteras culturales³⁸. En el mismo sentido, y peligrosamente la diferencia se funda para marcar la “superioridad” de unas culturas respecto a otras y, nuevamente, el instrumento serían las estructuras binarias, que fueron estudiadas por la lingüística. Como el espacio que legitima y naturaliza la diferencia. Por otro lado, la diferencia marca la creación del “Otro”, como intrínsecamente necesario para la definición de un sí mismo. Con esa operación completa a un sujeto fragmentado, pues el “Otro” le permite marcar su diferencia, sin embargo, su ausencia se podría traducir en una fascinación por el “Otro” o en un desplazamiento de todas las inferioridades propias al “Otro”.

Aunque cada una de estas vertientes sea cuestionable para las otras no se invalidan, sino se complementan. Asumimos que la diferencia, como construcción, jugó un papel crecientemente significativo y al mismo tiempo su ambivalencia, puede ser positiva y negativa. En el mismo sentido, funciona lo que Barthes llama la articulación del mito, alejados de la noción de mito, como narración fantasiosa; él lee la construcción de los mitos de occidente, entendiendo como mito todo discurso que fija sentido en artefactos culturales

³⁸ También Guillermo Mariaca (1999) señala que la diferencia hay que construirla. En su texto “Parábola de una arenga: apuntes para una política cultural”.

que incluso son inexistentes, como nación, patria, civismo o existentes bandera, escudo de armas, muñecas, etc.

Ahora, respecto a las narraciones orales, entendidas como folklore, mitos, leyendas o cualquier otro significante que se les asigne éstos fueron mitificados dentro del proceso de construcción de su diferencia; en tanto son entendidas como “mito” –concepto- occidental. En términos de Barthes, en el mito encontramos su afinidad con la estructura lingüística (significante, significado, signo), sin embargo, corresponde a un segundo grado, se constituye en un meta lenguaje. Donde el signo pasa a ser el término inicial del sistema mítico. Es decir la oralidad deja de ser un signo para convertirse en significante con un significado (concepto) que deviene en una significación.

SIGNIFICANTE	SIGNIFICADO	
SIGNO SIGNIFICANTE		SIGNIFICADO (CONCEPTO)
SIGNO (SIGNIFICACIÓN)		

Siguiendo a Barthes, el mito, en tanto metalenguaje, es la condensación imprecisa de un saber, trabaja deformándolo sin omitirlo del todo. Entonces la oralidad como concepción mitificada dejaría de significar lo que evoca, sino más bien se constituye en una forma de estructura que se vuelve esencial; como pertenecer a sociedades carentes de escritura y sin evolución (en el sentido Darwiniano). Hacia delante veremos cómo operó ese proceso de mitificación en el uso de la noción de oralidad, en tanto su mitificación deja considerar que se trata de una forma de producción y reproducción cultural (vaciando su sentido) y más bien evocando su condición de repetidora de saberes aprendidos y repetidos desde un origen primigenio, un vínculo con la naturaleza (Hall, 1997).

Del mismo modo, este proceso de mitificación de lo oral se dio estereotipando estas formas de producción cultural, marcando la existencia de una oposición sustentada en diferencias binarias y esenciales: lo escritural opuesto a lo oral, por antonomasia, lo “civilizado” opuesto a lo “bárbaro”; se articula a esta mitificación una cadena, cuyo sustrato marca la diferencia racial sustentada al demostrar la diferencia cultural. Construida, como otra forma de diferenciación, respaldándose en principios heredados desde un saber original y propio de los pueblos sin escritura, la creación de la oralidad, en tanto noción, se usó para marcar, repeler y domesticar lo diferente. Entonces vemos cómo, en la producción de los

estereotipos, del significado emerge la diferencia, marcada por la mitificación y la estereotipación. Desde ese punto de vista, constatamos que se puede parangonar la oralidad -entendida como noción mitificada- y la producción de estereotipos, pues existe una relación directa.

En cierto sentido, tanto en la elaboración del mito como en la articulación de los estereotipos existe la intención, advertida por el psicoanálisis, de que la construcción del “Otro” es vital para la constitución del Yo. De ese modo, la metáfora gramsciana de hegemonía se operativiza, pues esta práctica permite la sujeción de los sujetos subalternos a los grupos dominantes. En ese sentido, se da el control del significado, mediante la materialización del otro que lo califica dentro del dominio de la inteligibilidad cultural.

En este caso rastrearemos el modo cómo desde algunas investigaciones o prácticas se fue construyendo lo oral de modo mítico y estereotipado, muchas veces ejerciendo el control del significado, frente a las “otras” formas de producción cultural. Hall argumenta que existe un régimen de representación racializado y una naturalización de la diferencia. Este régimen también está presente en la representación de la oralidad, en el sentido de que los que provienen de culturas orales, es decir los pueblos indígenas, siempre son considerados inferiores (étnicamente e intelectualmente) a los letrados (entender blanco o blanco-mestizos; cf Walsh; 2004) . Creando, de ese modo, una “prosa de contrainsurgencia” pseudoacadémica, que lucha por ser el soporte de significados que se sustentan en estereotipos. Siguiendo a Guha (2002), y su crítica a la historiografía de la India, explica cómo se articularon discursos que representaban a las insurgencias como resultado de algo externo a la conciencia campesina, en procura de demostrar los tejidos de discriminación que construyeron esas historias. En una reflexión más sencilla considero que la construcción de la representación de la oralidad, procura mostrarla como algo espontáneo o como una elaboración cultural estancada, sin más historia que la que se ficcionaliza respecto a su producción. Mostrando a las narraciones como simples repeticiones, donde no se materializarían más dinámicas culturales que las de su “invención”, que es imaginada como parte de un pasado remoto. Es decir, estos discursos apelan a pocos rasgos esenciales que podrían entenderse como fijos en la naturaleza para producir la comprensión de un discurso. Es en este punto que nos servirá lo que Silvia Rivera (1993) llama “colonialismo interno”, pues no se trata de que la producción de significado estereotipado se la haga conscientemente, sino se le otorga el mismo valor de la significación, se naturaliza la diferencia cultural. El mecanismo, es el del signo: el

significante *mesa* se relaciona con el significado *mesa* (concepto); aparentando una linealidad y una naturalidad que procura naturalizar el significante oralidad como ajeno a lo escrito, por antonomasia ajeno a lo civilizado, la cultura, lo elaborado y más bien exaltar su proximidad a la naturaleza, como lo bárbaro, lo salvaje. Paradójicamente existe un contrapunto en esa diferenciación entre lo oral y lo escritural, pues los pueblos occidentales más importantes fueron y son orales; los medios masivos de comunicación crearon otro tipo de oralidad (la que W. Ong llama oralidad secundaria TV, radio, etc.) y absurdamente en el discurso se mantiene una diferenciación entre mundos orales y escriturales. En cierto sentido, sólo se trata de una forma de naturalizar una diferencia que no existe, encubriendo procesos de discriminación.

Las lecturas de tradición oral

En el modo como entienden la memoria de las tradiciones orales, que muchas investigaciones suelen estudiar, está vinculado a los propios intereses de sus investigadores y existe una articulación a su tiempo y a su disciplina de estudios. En cierto sentido, cada ejercicio que refiera a las tradiciones orales, aunque de modo sucinto, ejerce una lectura de las mismas. Para este punto nos interesa ver cómo las disciplinas y el contexto de los trabajos influyeron en algunas lecturas. De ese modo, proponemos leer, a partir de algunos ejemplos concretos, algunos modos de percepción de las oralidades -tradiciones orales-, que nosotros percibimos como producto de la memoria. Así, veremos cómo el ejercicio delata las diversas comprensiones de la memoria y los tipos de representación que se articulan en esos trabajos.

Desde algunas aproximaciones “tradicionales”

“El curaca además es reconocido por ser un sabedor de la palabra, un hombre que cuenta, relata: que enseña. Durante las ceremonias de Yagé él posee en sus manos el poder encantador que hace revivir los mitos y la historia de la tribu y otra infinidad de cuentos” (Parra, 1997:6). De ese modo Jaime H. Parra, recopilador de tradición oral, explica, lo que él entiende que es la vertiente más importante de los relatos orales de los siona y kofán, como reproducidas por el efecto alucinógeno y mágico del Yagé. Sin embargo, reconoce que los shamanes están desapareciendo y son los hombres mayores los que se encargan de narrar las tradiciones orales de esos pueblos.

Uno de los intereses del recopilador y de la publicación misma es articular estas narraciones para un público masivo. Para lograr su objetivo señala que “en el proceso de

redacción de los relatos me tomé la libertad de ampliar el vocabulario y reelaborar el texto sin que en ningún momento se transformara su estructura original” (Parra, 1997: 8). Podríamos verificar que en ese enunciado se traducen las intenciones de la publicación: difundir las narraciones y conservar una estructura original, para hacer inteligibles las narraciones el recopilador se tomó la atribución de enriquecer el lenguaje utilizado durante la narración y estructurarlas de mejor modo. Así, nos brinda otro indicio para comprender su concepción de la memoria evocada en las narraciones orales; según él se trata de una memoria conservada de modo estático, ritual y mágico. Sólo así se comprendería que su pretensión de no cambiar la estructura original de las narraciones evidencia la comprensión de una memoria. Por otro lado, la intención de publicarlos, transcribirlos, no sólo muestran un interés de difusión – incluso su uso como algo exótico- sino también se apuntala como una forma de registrar esa memoria, antes de su desaparición.

En el mismo sentido, e hilando más fino, las narraciones orales acá son entendidas como diferentes de las narraciones escritas, aunque inicialmente la diferencia es útil para la articulación de significados dentro de una cultura, esa diferencia, respaldada en oposiciones binarias, refuerza la oposición Naturaleza/Cultura, poniendo a las poblaciones orales en el orden de lo salvaje frente a lo civilizado. Sólo de ese modo, el escritor que usamos como ejemplo puede pensar en que simplemente se trata de un dictado del yage y no de una elaboración cultural mucho más compleja; parece ser que su intención fuere llamar la atención sobre lo mágico, entendido como discurso de legitimación del narrador oral, al privilegiar ese argumento y omitir la elaboración cultural y la sofisticación ritual da un primer paso para estereotipar, manteniendo patente que las narraciones orales están intrínsecamente ligadas a un hecho provocado por un efecto de la naturaleza, una alucinación (Cf. Hall, 1997). Así articula un estereotipo de las poblaciones indígenas al reducir una de sus prácticas culturales más complejas a sus características más simples y vinculadas a la naturaleza, permitiendo o haciendo patente que exista una construcción de “otroría”, afín a la exclusión; traducida en una purificación, corrección y embellecimiento del lenguaje, que muestra cómo el “Otro” completa al si mismo; ese si mismo que queda incompleto por la ausencia del “Otro”.

En ese sentido, autores como Antonio Díaz Villamil, Antonio Paredes Candia o las publicaciones de literatura infantil, materializada en *Las leyendas de América* o las publicaciones hechas para estudiantes de colegio (incluso en las actuales Reformas Educativas) también se cimientan en lecturas muy parecidas. La comprensión que esos

autores tienen de la tradición oral, permite constatar que su comprensión de la memoria y su forma de construir la representación de los pueblos indígenas donde investigan, muchas veces está circunscrita al recuerdo de saberes estáticos, vinculados a la naturaleza. La aparición de nuevas narraciones, según ellos, puede ser contaminante y por lo tanto asumen que es necesario preservarlas en la escritura.

Sin pretenderlo, y muchas veces con buena voluntad, reproducen estructuras de dominio y discriminación al estereotipar las narraciones orales. Pues la simple comprensión de las narraciones como estáticas, provenientes de la naturaleza o la necesidad de escribirlas para conservarlas en el tiempo, hace evidente que les interesa “rescatar” las versiones originales sin contemplar los procesos de construcción y sin contemplar que la memoria que se evoca y representa, en las mismas, corresponde a una indagación hecha desde un presente. Aunque esa evocación se cimienta en el pasado, la misma sólo se legitima con los intereses del presente; sin embargo, estos recopiladores tienden a crear el juego retórico de las mismas, por ello las mantienen como soporte narrativo de esas culturas.

Desde algunas aproximaciones antropológicas

Muchos antropólogos y etnólogos, que trabajan con narraciones orales las asumen como relatos acabados³⁹, como si después de su registro, no fueran a seguir moviéndose⁴⁰. Muchas veces, el registro de las narraciones orales se encuentra en los primeros capítulos, bajo el título de cosmovisión o mitología y lo único que hacen es reconocer las narraciones más curiosas o describir el universo mítico que ellas develan. En ese sentido, cuando las analizan, relacionan a las narraciones con los contenidos culturales que descubren, obviando la memoria que recapitulan; la misma que es importante para comprender el presente y la intención del momento de producirse esa narración (memoria). El máximo representante de esta tendencia sería Levi-Strauss, quien busca invariantes universales en los mitos (Silvia Rivera: entrevista). En ambos casos se asume que la producción de estos mitos corresponde a

³⁹ Por ejemplo, el libro de Wondra; Antonio Tovar con su libro: *Relatos y diálogos de los matacos*; Wálter Hermosa Virreira, con su libro: *Guarayos*. Estos autores muestran o ubican a las narraciones orales en la esfera de las creencias y mitos y por lo tanto los incluyen en sus estudios como complemento que no se puede obviar, pero como algo fijado desde el pasado. Sin detenerse en sus desplazamientos, aunque esa no era la intención de sus investigaciones, asumimos que descuidaron esa parte de sus trabajos; aunque, según Silvia Rivera, esto no es un vulgar descuido, sino responde a toda una concepción de la “tradición” como lo que se repite a sí mismo desde tiempos inmemoriales y el origen de esta concepción es Levi-Strauss.

⁴⁰ En cierto sentido el estudio de los mitos se presenta como una introducción a varios trabajos y los mismos sólo sirven para mostrar el orden religioso del pasado obviando su funcionamiento en el presente. Esos trabajos son importantes porque articular y explicar esos mundos es urgente, sin embargo, creemos que también podrían detenerse en el funcionamiento actual de las narraciones.

un saber comunitario y por lo tanto a los investigadores les da lo mismo señalarlas como parte de un conocimiento general, obviando su momento de narración y/o producción.

De ese modo, la comprensión de la memoria, evocada en las narraciones, se circunscribiría a la articulación de cosmovisiones y al entramado de mitos de las poblaciones. Esta lectura en su simplicidad es más compleja, porque es la que articula el mito barthiano sobre la oralidad como mito moderno: es decir el espacio de producción cultural de los pueblos ágrafos, que repiten un conocimiento afianzado desde tiempos primigenios. Nuevamente dejando de lado a la memoria como productora y más bien buscando la articulación mítica del universo. Sin embargo, por ejemplo Hermosa, admite la influencia de la colonia y la evangelización, pero que terminan sugiriendo esos eventos como un nuevo origen. Obviamente sólo podemos hablar de los trabajos citados en esta parte, pues son muchos los trabajos de esta vertiente que se separan de esta descripción.

En ese sentido, las literaturas antropológicas, de Hermosa y Tovar, referidas son las que tienen una intención clasificatoria, es decir, buscar aspectos curiosos, marcar las diferencias, en cierto sentido se trata de lo que Hall, siguiendo la vertiente psicoanalista, llama la fascinación por el “Otro”, aunque ese “Otro” es nombrado para ser marcado como diferente y para afianzar al si mismo. La búsqueda de la narración original, devela la pérdida de narraciones y eso se vincula a la paulatina degradación de una cultura, para los que las estudian. De algún modo, este tipo de investigaciones se hicieron para conocer y dominar al “otro” que era temido por diferente. Y esa diferencia desestructura y hace tambalear los esquemas sociales, porque son consideradas como “fuera de lugar”, siendo lo correspondiente su limpieza o su traducción para posibilitar su control.

En ese sentido, la práctica de intervención de mito o cosmovisión lo que hace es detener en una especificidad a las narraciones orales, es decir: señalan lo que fue y como fue. Omitiendo los flujos y reflujos de las narraciones orales. Así los mitos y las cosmovisiones pueden ser repetidos, transcritos y escritos, aún la cultura se haya extinguido. En cierto sentido, se trata de una búsqueda arqueológica, un implícito reconocimiento de la extinción de un pueblo y sus creencias. Este proceso, también se sustenta en las características más simples que definen a las narraciones orales, su pertenencia a un pasado primigenio y su inminente desaparición. Mostrando lo urgente que es hacer un catálogo y una explicación de lo que

“fue” una comunidad, una etnia, una cultura, asumiendo que la extinción de lo que no sea blanco es inminente.

Desde algunas aproximaciones lingüísticas

En otra perspectiva, se encuentran las lecturas hechas por investigadores lingüistas quienes en busca de estudiar la lengua en su uso cotidiano y sin ganas de hacerlo artificialmente, por medio de cuestionarios, optaron por investigar cómo se usa la lengua narrando oralmente historias.

Tomo como ejemplo el trabajo de Chavarría, Levi-Strauss, en *Lo crudo y lo cocido*, señala, leyendo mitos bororo, que existen una subdivisión entre aguas celestes y terrestres, siendo negativas las primeras y positivas las segundas; ella apunta que esa lectura, para el caso ese eja, era muy esquemática, pues el agua en cualquiera de sus manifestaciones es ambivalente. Llamando la atención sobre la mutabilidad de la lengua en su uso cotidiano, llega a sugerir una mutabilidad de los significados culturales. En ese sentido, comprende que la oralidad –en forma de tradición oral- lo que hace es ir mutando. Ahí radica una aporte importante, porque si la tradición oral se resemantiza –junto a la lengua- la memoria se resemantizaría con el tiempo. Del mismo modo las diferencias y los significados culturales serían resemantizados desde esta perspectiva.

Así los estudios de lingüística, propondrían un desplazamiento no sólo de significantes, y de significados, sino de sentidos. Aunque los estudios lingüísticos, que revisamos, no llegan a proponer la memoria como resultado de la indagación del pasado desde un presente con sus intereses; proponen a las narraciones como la actualización, en tanto la lengua también se actualiza, se renueva y cambia. Sin embargo, este estudio sigue sustentado en estructuras binarias que posibilitan mostrar o revelar la diferencia naturalizada. Es decir, procura mostrar cómo los esse ejas piensan a diferencia de lo que se dice que piensan, descuidando que la diferencia no debe ser descubierta, sino construida, para marcar límites propios.

En ese sentido, aunque el trabajo fuere avanzado y reconoce desarrollos culturales, Chavarría elude la necesidad de la construcción de la diferencia, la constante necesidad de marcar fronteras culturales.

Los trabajos contemporáneos

Como resultado de trabajos provenientes de la lingüística, del pensamiento postestructuralista, postmoderno y las contemporáneas reformas en las diversas disciplinas se comenzaron a gestar trabajos que reflexionaban sobre las vinculaciones de las narraciones con los grupos humanos a los que pertenecían. Pues era necesario ver cómo la construcción de los mitos y sus usos, estaban producidos desde un tiempo y con intereses específicos. Estos trabajos, provenientes de diversas disciplinas, se preguntaban el porqué y para qué las narraciones se producían o se reproducían, junto a un entramado de eventos sociales, históricos o fenómenos lingüísticos.

Un ejemplo importante es el trabajo de G. Taylor (2000), titulado, *Camac camay y camasca...*; el autor lee los manuscritos de Huarochirí -provenientes de narrativas orales- y en su lectura entrelaza la significación de los enunciados en sus contextos dialectales, culturales e históricos; vinculándolos además con la práctica extirpadora colonial y contemporánea. Está claro que para el investigador, no existe un punto de quiebre entre oralidad y escritura y que ambos “universos” están en diálogo constante.

Por otro lado, M. Burga y Flores Galindo en su artículo titulado, “La Utopía Andina: Ideología y lucha campesina en los andes, ss. XVI-XX” también plantearon; que una cultura no está exenta de la apropiación y recreación de otras prácticas culturales, que esas prácticas suelen ser ambivalentes, a veces de retroceso y a veces de recuperación y finalmente que en los Andes, en una suerte de planteamiento político, se generó la “utopía andina”. Metodológicamente, intentan revisar ello, considerando históricamente la cultura, a partir de las relaciones entre ideología y luchas campesinas; de modo intrínseco, revisan las posiciones que favorecieron, desfavorecieron y prohibieron la construcción de esa “utopía andina”. El merito de su trabajo radica en ello, el rastreo sistemático de esos distintos actores que ayudaron a construir esa propuesta simbólica de resistencia. En ese sentido, la oralidad, expresada en tradiciones orales como el Taqui Onkoy y el mito de Inkarrí, o representaciones de teatro popular, pintura, etc. Según los autores fueron parte la construcción de esa utopía y por analogía se constituyeron en parte del soporte de muchos levantamientos o ejercicios de resistencia.

De ese modo, la comprensión de la oralidad y la memoria, para ambos trabajos estaba vinculada más a los procesos de su producción y a los contextos sociales e históricos. No está demás señalar que ambos trabajos provienen de diversas disciplinas, la filología y la historia llegan a proponer una comprensión sobre los relatos orales mucho más abierta –vinculándolas a sus contextos de producción- y menos sesgada por la búsqueda de narraciones puras e intactas. Al mismo tiempo, esa producción de oralidad articula representaciones, pues en el trabajo de Burga y Flores Galindo se trata de mostrar la lucha por los significados y la pervivencia de formas de pensamiento, es decir, formas de articular unas culturas que escapó a los procesos coloniales.

Salida

De ese modo hemos observado algunos de los diversos modos, cómo las tradiciones orales fueron inscritas, como lo diferente en el pensamiento académico. Desde las cuatro versiones teóricas sobre la diferencia que Hall refiere, se puede comprender los mecanismos que posibilitaron la construcción de representación. Es decir, se puede entender cómo se fue naturalizando, estereotipando su forma de reproducción. El sólo hecho de asumirla como propia de un conocimiento anclado en el pasado, un conocimiento proveniente o muy vinculado a la naturaleza la hizo parte importante de lo que se conoce como el espectáculo del otro. Es decir la fascinación, pero al mismo tiempo la repulsión de lo diferente.

De modo sucinto revisamos el modo cómo la “oralidad” pasó a ser parte de los objetos de estudio, exactamente vimos el modo cómo se la produjo como noción académica y al mismo tiempo vimos cómo su discurso dicotómico pudo ser usado para generar discriminaciones –cuando se la usó para diferenciar a las culturas civilizadas de las a-grafas, i-letradas, etc.-. Inmediatamente vimos algunas entradas que se suelen hacer hacia las investigaciones sobre narraciones orales, vimos algunos ejemplos de comprensión de las oralidades: tradicionales, algunas entradas antropológicas, algunas aproximaciones lingüísticas y las provenientes de investigaciones contemporáneas. Obviamente existe una variedad inmensa y muchos matices en cada división planteada, lo que acá pretendimos hacer fue indagar sobre una visión panorámica sobre los trabajos más difundidos.

Por otro lado, quedó sugerido que los estudios y publicaciones, enumerados atrás, articulan lo que se llama “prosa de contrainsurgencia”, es decir la creación de mecanismos de

control. Que aunque inicialmente se usó para estudiar las narrativas contrainsurgentes gestadas por los ingleses en la India (Guha); en este caso la usamos para comprender los mecanismos de control sobre el pensamiento organizado de las narraciones orales. Asumimos que esa construcción se realiza de modo intrínseco, pues muchas veces el imaginario permea las intenciones. Por otro lado, también se puede tratar de lo que Silvia Rivera pudo llamar el funcionamiento del colonialismo interno.

De ese modo, lo que provisionalmente llamamos acá la “prosa de contrainsurgencia” puede o intentó articular la inscripción dentro de una estructura (la occidental), a las narraciones orales. Como señaló Hall, lo que es diferente es repelido o eliminado, en última incorporación, como sugiere Deleuzze (1985). Sin embargo, la incorporación, si se puede hablar de la misma, ingresa a las narraciones y a los pueblos que las emiten dentro de su sistema de clasificación, bipolar. En ese sentido, no sólo se incluye a un sistema de pensamiento marginado, sino se lo incluye bajo las reglas de quien controla el discurso. De ese modo, cuando se acepta la inclusión también se acepta que las formas de producción cultural occidentales son implícitamente superiores, pues esa es la única posibilidad de aceptar negociar en los términos del “otro”. Se trata de un juego donde la estructura dominante, la bipolar, señala lo bueno y lo malo sin derecho a réplica.

Entonces las narraciones orales funcionan como lo que está “fuera de lugar” que, sin embargo, por su posicionamiento dentro lo cultural, lo “folklórico” hacen necesario, para occidente, un control. En algunos casos la transcripción y la circulación de las narraciones son el mejor modo de control. Pues esa estrategia evita lo más incómodo del otro, su indefinición. Pues no se trata de juzgar una historia, sino de controlar el desarrollo de un proceso. Pues en últimas la movilidad es lo misterioso, lo complejo y lo evidente del desarrollo cultural de los pueblos orales. Eso, para algunas formas de reproducción cultural occidentales, resulta peligroso pues no se deja clasificar y no se sabe cuáles serán sus resultados finales.

En cierto sentido, después de estas últimas reflexiones, esta parte de la investigación se propone inscribir nuestro trabajo en la última vertiente; no sólo la consideramos la más adecuada, porque no se debe tratar de leer las narraciones orales de modo inmanente –leer sólo lo que señala el texto- sino leer cómo lo que el texto marca se engarza con los eventos acaecidos en su contexto de producción. Al mismo tiempo, ver cómo las transformaciones del discurso además de ser coyunturales son creativas a largo plazo y recrean y proporcionan la

confianza para hacer suceder eventos –eventos buenos o malos, resultados positivos o negativos, eso sólo importa a occidente, el asunto es que con la ayuda de las narraciones ocurren cosas-. Sin embargo, los últimos autores citados hacen una lectura de eventos importantes, por lo menos marcados históricamente, nosotros nos inclinaríamos más por ver el vínculo de las narraciones con su cotidianidad. Es decir, ver los mecanismos que la memoria activa, en un contexto cotidiano, para producirse. Al mismo tiempo creemos necesario preguntarse el porqué, para qué y cómo las narraciones, en tanto memoria producida en un tiempo determinado, sirven para cimentar identidad, marcar costumbres, explicar eventos o conductas.

Como lo sugiere Benjamín, nos debería interesar ver las huellas del narrador en las narraciones, pues se plantean como narraciones de un saber colectivo; sin embargo, son producidas por la memoria de una persona desde un tiempo, un contexto y una necesidad específica. Las huellas del narrador se impregnan de su contexto, su cotidianidad y su propia vivencia, eso se engarza con la rememoración del mito, que sin embargo, es la base de lo narrado.

Capítulo II

LA ARTICULACIÓN DE LA MEMORIA Y LA REPRESENTACIÓN: LA CONSTRUCCIÓN DE LOS TACANAS EN LAS PUBLICACIONES DE SUS RELATOS ORALES

La huella del narrador queda adherida a la narración como en el vaso de arcilla queda la huella de la mano del alfarero (Walter Benjamin)

4 de marzo de 1997:

Estoy en el aula 101, del piso diez del Monoblok Central. Una de las dos únicas aulas de la Carrera de Literatura, de la Universidad Mayor de San Andrés, UMSA de La Paz-Bolivia. Entre ansioso y nervioso, espero la primera clase del Taller de Cultura Popular. Ahí mismo, me doy cuenta que algo que me motivó a estudiar Literatura fue precisamente el posible trabajo con “literaturas orales”. Justifico la ansiedad de ese modo.

La profesora, la Lic. Lucy Jemio, de origen aymara, había hecho una especialización en antropología, en la FLACSO, cuando ésta tenía sede en Bolivia. Su tesis, fue la primera, que la Carrera de Literatura aceptaba –la primera fue rechazada- que analizaba tradición oral. Inmediatamente a su graduación le ofrecieron la cátedra del Taller de Cultura Popular de la Carrera de Literatura, materia que dicta desde esa vez. Su especialización en antropología, acaso fue ulterior.

En las primeras clases la profesora señaló –a mi y a mis otros compañeros- que cuando trabajemos con narraciones orales, si lo hacíamos, debíamos respetar los nombres de los narradores indígenas; dijo que muchos escritores al recopilar esas narraciones y al publicarlas como propias –recreadas o re-escritas- las estaban plagiando. Al mismo tiempo, señaló que las narraciones sufrían un exilio dentro su misma cultura, pues se las presentaba manifestando generalizaciones –como *Cuentos aymaras* o *Los cuentos de Valentina*- negándoles las particularidades de su emisión⁴¹ o encubriendo con grandes membretes la pertenencia a una memoria colectiva⁴². En ese momento pensé que su planteamiento y sus

⁴¹ Incluía en esa enumeración los nombres de los narradores, los lugares donde se produjo la narración y la fecha. Ahora yo incluiría el contexto del trabajo de campo, todo lo que pasaba en el entorno nacional y regional.

⁴² Usando un ejemplo extremo, podemos decir que no se puede hablar de narraciones aymaras en general, porque no existe una comunidad aymara; lo que se podría conocer como aymara responde más a un proceso de representación venida desde la colonia. Lo mismo que leyendas y tradiciones de Bolivia, que más bien responden a un espacio geográfico, y a una comunidad imaginada, como diría Anderson.

trabajos eran lógicos, coherentes y el mejor modo de trabajar con tradiciones orales. Durante mucho tiempo seguí su propuesta, porque la consideraba la más ética e incluso trabajamos en un proyecto con esas y otras consignas.

A partir de una experiencia de campo con los tacanas y este detalle anecdótico, pretendo leer cómo en el trabajo, con la profesora, que logró presentar una crítica frontal a trabajos anteriores —además de legitimada a partir de su condición indígena, sus estudios de Literatura, su conocimiento del idioma aymara— caímos en la elaboración de “una variante de ‘prosa de contra insurgencia⁴³’”. Veré cómo posicionamos esa investigación y revisaré sus argumentos, sin embargo, al mismo tiempo indagaré sobre el modo en que construimos y participamos de nuevo dentro la estructura hegemónica. Es decir, veré cómo su discurso se instaure plantándose de modo crítico frente a un tipo de academia y ética y al mismo tiempo analizaremos cómo su nueva propuesta se inserta en otra dinámica de dominio. Finalmente y a partir de esa experiencia esbozaremos una lectura sobre otros trabajos que leyeron e interpretaron a los tacanas.

Un punto central de esta reflexión gira en torno a la mitificación de los mitos y las tradiciones orales, seguiré a Barthes en esta propuesta, apoyado en Hall y su noción de estereotipos. Para ver cómo a partir de criterios esencialistas —pero si con mucha buena voluntad— sigue reproduciendo estructuras de poder y dominio. Al mismo tiempo me apoyaré en la noción de prosa de ‘prosa de contrainsurgencia’ de Guha para explicar cómo se articulan estas narrativas.

En la búsqueda por separarnos de una parte de esas formas de pensar, el equipo junto a la profesora Lucy Jemio, postulamos que sería necesario aclarar las procedencias de las narraciones, los nombres de los narradores, la estética oral —buscábamos que las narraciones transcritas conserven algo de la sonoridad del habla oral— y los pueblos indígenas a los que se adscriben —también relacionado el espacio geográfico—. De ese modo procuramos tomar

⁴³ En esta parte quisiera aclarar que aunque la noción de “prosa de contrainsurgencia” fue articulada por Guha para explicar cómo la historiografía construyó las movilizaciones campesinas como subversivas, incivilizadas, con el afán de deslegitimarlas. En esta parte, lo que pretendo hacer es transpolar esa noción a las publicaciones sobre narraciones orales pues algunas procurarían mostrarlas como caóticas y dignas de ser insertadas en un orden “occidental”, porque suelen parecer curiosas o por ser objetos arqueológicos importantes.

distancia de algunas tendencias criticadas por la profesora. Eso se expresó en la carta a los narradores del libro que publicamos después del trabajo con los tacanas, el año de 1998 y que se publicó el 2001:

Como lo explicamos en la introducción, hemos hecho lo posible por respetar la integridad de sus textos y mantener sus propias expresiones, con sus reiteraciones, giros y estilo propio para que al leer estos relatos ustedes se escuchen y puedan ser escuchados por sus lectores (Jemio y VVAA, 2001).

El punto de partida en nuestro trabajo consistió en aprovechar, además de lo recopilado, por nosotros como equipo, la experiencia de la profesora, sus principios en este caso fueron los nuestros, con muy pocas excepciones. Cuando Jemio criticó a los recopiladores que no dan cuenta de la verdadera forma de expresión y que ignoran muchos aspectos del conocimiento indígena, pone en crisis varios estilos y metodologías de trabajo. No sólo se refiere a que el contexto es importante, sino fundamentalmente que es necesario saber algunos códigos de la cultura. El ejemplo que ella usa es claro y lógico, una narración refiere: Cuando el zorro Antonio esta tratando de comerse a un conejo, éste le dice que sabe que va a llover fuego y que por eso está cavando un hueco en la tierra, para ocultarse. El otro asustado le quita el hueco para salvarse primero y el conejo cubre el hueco con un arbusto espinoso, cuyas púas queman. Cuando el zorro trata de salir topa esas púas y piensa que es el fuego que llueve y se queda mucho tiempo, algunas narraciones dicen que muere ahí⁴⁴.

Recopiladores, como Antonio Paredes Candia, confunden la narración y señalan que se trataba verdaderamente de fuego –dando la razón a la mentira del conejo- descuidando que en aymara el calor provocado por esas púas, es también descrito como el fuego. Como el escritor no conoce esas expresiones idiomáticas aymaras, y como al parecer tampoco le interesa, cometió el error de interpretación y omisión. Según la profesora eso afecta el sentido de la narración, sin embargo, con ello admite que existe un sentido auténtico en las narraciones.

Pero la crítica más importante, de Jemio, es que los trabajos como éstos, incluso los de algunos antropólogos, encubren la fuente de sus narraciones, asumiendo que las narraciones al pertenecer a una colectividad, no experimentan procesos de creación el momento de su narración. En cierto sentido, ella critica el estereotipo racializado desde el cual se asume que estas poblaciones no tienen potencialidad creativa y lo único creativo o novedoso pertenece a

⁴⁴ El resumen es nuestro.

un pasado en proceso de olvido. Su capacidad narrativa y expresiva también entraría en el entredicho pues los recopiladores tienden, la mayoría de las veces, a re-escribir estéticamente las narraciones. Pues al arrojar una pertenencia esencial al grupo humano, se niega su potencialidad creativa y se niega la autoría de los narradores⁴⁵. Para solucionar ello, propone que es preciso registrar no sólo el nombre del narrador, sino el lugar y fecha de la narración. Pues, según ella, las variantes por autor, región e incluso tiempo pueden multiplicarse y enriquecer la propuesta colectiva.

... Tradicionalmente se ha subestimado el trabajo del narrador oral, no se ha registrado su nombre, ni el relato referido, con la seriedad del caso, y así no se ha respetado la integridad del texto ni su estilo, porque generalmente se lo ha adecuado al estilo literario normado o estilo europeo y procediendo así, muchas veces, los verdaderos contenidos de los relatos orales se han hecho difusos o han sido sustituidos en algunos aspectos [...] sin caer en cuenta que esas omisiones podían contener datos de verdadera importancia para la comprensión del sentido del relato oral que es una manifestación cultural del pueblo al cual pertenece (Jemio y VVAA, 2001).

De ese modo vemos que en su forma de trabajo, Jemio postula, y nos hizo postular, que existe un dominio que se ejerce desde la estética occidental, que no se consideró el trabajo del narrador, sin embargo, ve que esas omisiones simplemente no permiten ver los contenidos y sentidos de las narraciones. Obviando la crítica más fuerte a las mismas, porque éstas encubren el control de la representación, que en última instancia se da no sólo controlando la producción, sino también entendiendo y controlando los significados y sentidos que puedan tener esas representaciones.

Para su propuesta metodológica es vital que las narraciones sean transcritas tal cual, que no exista variación en las expresiones, incluso en los errores de género y número. Esa transcripción la asume como potencial material para trabajos de análisis, sistematización y lectura de estas narraciones. Aunque finalmente, para una eventual publicación, sugiere una corrección de número, género, borrar redundancias y un manejo en la puntuación para que las narraciones puedan expresar, su verdadero sentido.

Una de las búsquedas de Jemio es demostrar que las culturas andinas en su oralidad guardan saberes, conocimientos y estéticas diferentes. Para ella, mantener las voces de los narradores restituye algo del control sobre su propia representación. Lo mismo que señalar las procedencias de las narraciones. Según ella, no sólo es preciso ver los mensajes morales, sino

⁴⁵ Trabajos descritos en las aproximaciones tradicionales del primer capítulo.

la riqueza de las expresiones. “Mantenemos, también algunas frases textuales y tiempos verbales como: “así había sido, dice”, “había dicho”, “había venido”, etc. Por su original poder y belleza de expresión” (Jemio y VVAA, 1993).

Finalmente si identifica una narración con numerosas variantes prefiere identificar las secuencias, encontrar la narración más completa y, en caso de que no la hubiera, construirla a partir de los fragmentos que faltan a una de las más importantes. En la parte dedicada a la metodología describe:

- 1ro. Identificamos las historias narradas y seleccionamos las historias únicas o versiones únicas.
- 2do. Establecemos corpus o conjuntos de variantes de un relato. Categorizando las variantes de acuerdo a su complejidad, definimos como V1 a la variante más representativa que es la que contiene las secuencias clave de la historia en cuestión.
- 3ro. Identificamos los relatos fragmentarios de una misma historia y armamos con estos un corpus textual. (Jemio y VVAA, 2001).

La desmitificación de los relatos orales

Paulatinamente fuimos planteando una mirada crítica al proceso mismo de mitificación de las narraciones orales. Mitificadas en el sentido que se las construye como parte de un saber tradicional estereotipado, pues esa misma forma de producción cultural, al ser considerada como innata a la cultura de la que proviene y al mismo tiempo creerse parte de un saber inmutable, lo que hace es negar un proceso de recreación, un uso más allá del educativo y finalmente considerarla dentro un saber primitivo. La concepción de las culturas orales como primitivas se constituye como el hilo que atraviesa transversalmente muchas de las lecturas y trabajos sobre tradiciones orales.

De algún modo Jemio, en nuestro trabajo, procuró escapar a ese estereotipo, cuando propuso que existen individuos dentro una cultura que participan, obviamente junto al grupo social –como sujetos- creativamente de las narraciones. Al mismo tiempo, la concepción cuestionando la conclusión de Mircea Eliade cuando señala que existen tiempos específicos para contar algunas narraciones, obviando que esos tiempos no son cíclicos, sino funcionales a coyunturas contextuales. No pertenecen a los momentos de su antigua y no deformada producción, sino a los momentos de su necesidad, de su urgente necesidad de ser activados, de ser recreados dando cuenta de sus nuevas historias y diálogos con otros entornos culturales.

Sin embargo, no puede escapar a introducirlos en una nueva estructura. En cierto sentido más abierta, pero dentro de los mismos sistemas de dominio y con los mismos estereotipos y la misma construcción mítica de la oralidad. Paulatinamente ella va cediendo nuevamente a los estereotipos que su misma formación le enseñó. De ese modo, postula que las narraciones orales muchas veces son relatos inacabados y por lo tanto reivindica la necesidad de reconstruir las narraciones completas, por lo menos para publicarlas. Eso fue lo que vimos en la descripción de su metodología.

También señala que es necesario analizar los cuentos orales para reencauzar y direccionar el reconocimiento de las mismas narraciones, cuando dijo que “remiten a una visión de mundo que exige ser interpretado y considerado en la instancia de reconocernos y encauzarnos como país pluricultural”. Sin embargo, nuevamente cae en la noción de que cada corpus narrativo pertenece “a una visión de mundo que exige ser interpretado” incurriendo, de ese modo, en la trampa de la incorporación a occidente de lo indígena. Esa incorporación, según ella, sólo se podría dar cuando los académicos y los ciudadanos bolivianos conozcan los secretos de sus narraciones, los secretos de su diferencia. Aunque ella no es segregacionista sostiene que es necesaria la inteligibilidad de las narraciones para su incursión y aceptación en un sistema de producción cultural occidental, sin apuntar a otros lados.

Pienso que no llega a plantear una crítica frontal a los trabajos anteriores, porque los otros, aunque paternalistas, también se proponen poner en circulación esas producciones en tanto novedosas. Sin embargo, ella exige una lectura.

Para Jemio los cuentos “se erigen como rica veta de acceso al pensamiento del pueblo al cual pertenecen”; perpetúan los valores morales y preservan el patrimonio cultural. Cuando hace esa aseveración nuevamente cae en la trampa de comprenderlos como acabados y portadores de una sabiduría anclada en el pasado. El pensar o asumir que la Carrera de Literatura hace un “rescate” de las narraciones orales también va en esa dirección. De ese modo, ella misma se postula como la encargada de la búsqueda de narraciones que se extinguen y que pertenecen y vienen completas desde un pasado ahistórico. Ahí mismo está la clara distinción que hace entre narraciones que revelan su pertenencia a un pasado mítico y narraciones que muestran pasados más cercanos, pero no tanto.

Aunque lo más importante, está vinculado a su práctica y concretamente a su metodología. Ella postula que nuevamente es necesario encontrar la variante completa, revelando que existe esencialmente una narración completa que viene desde el pasado. En ese sentido, apela a negar la posibilidad de autorepresentación en los mismos relatos. Es decir, niega que los indígenas se apropien creativamente de sus mitos y realidades.

En ese sentido opté por no tratar de demostrar que las narraciones –o los mitos como las llaman- muestran un orden inmutable del universo mítico, sino mostrar cómo las concepciones que éstos develan se fueron moviendo hasta llegar a las que actualmente circulan entre los pueblos indígenas⁴⁶.

En este breve texto argumenté cómo el trabajo que hicimos con Jemio trata de subvertir la oposición binaria, dando caracteres positivos a las narraciones orales. Sin embargo, al postularlas como completas, al considerarlas portadores de valores morales, lo único que hicimos fue reforzar la diferencia y subsumir las narraciones y a los narradores como portadores de saberes venidos desde el pasado, negando la potencialidad creativa y las re-elaboraciones que se operan en la oralidad que va incluso contra la moral, dependiendo del contexto de enunciación.

Aunque considero que el trabajo con tradiciones orales, “oralidad”, no debería circunscribirse a la búsqueda de pasados no hollados, sino a la búsqueda de las variantes producidas en momentos y tiempos determinados. Más que leer la diferencia se debería leer el modo en que explican, rememoran, algunos eventos trascendentales. En esta publicación, junto a los colegas, caímos en la trampa cientificista, la búsqueda de orden y la búsqueda de narraciones completas y “auténticas”.

Tomando como punto de partida esta reflexión que vincula uno de mis trabajos y mi propia experiencia, viéndolo desde una perspectiva crítica, es que daré comienzo a revisar algunos otros trabajos sobre las narraciones orales tacanas.

⁴⁶ Todavía recuerdo una charla sostenida con un pupilo de Mario Califano, un antropólogo argentino muy famoso por sus estudios sobre los ayoreos, en la que me dijo que los mitos ayoreos ya están todos escritos y citó el libro Bormida, M., colega de Califano. Con ese comentario procuró descartar la posibilidad de trabajar con las narraciones orales ayoreas nuevamente, no tuve otra que escucharlo con tristeza.

Interludio

Extrañamente el pueblo tacana y sus narraciones orales fueron poco estudiados⁴⁷, sin embargo, llama la atención que fueron citados en trabajos paradigmáticos, como la obra de Levi-Strauss y la del Instituto Lingüístico de Verano (ILV). Tomando como eje la lectura del capítulo anterior y el enfoque de este capítulo revisaré cómo se leyó las tradiciones orales de los tacanas, del mismo modo en que leí el trabajo del que fui participe. En ese sentido, el recorrido que emprenderemos intentará explicar no sólo cómo se interpretó a las narraciones tacanas, sino fundamentalmente para qué se las interpretó de un modo. Obviamente, no planteamos criticar y anular la disciplina que posibilitó estas lecturas, eso sería negarle la posibilidad de releer su propio trabajo. Lo que haremos por acá, será revisar cómo se articula un tipo de discurso, que sin ánimo de segregacionismo cae en ello.

De Hissink a Levi- Strauss

Una de las investigaciones más importantes que se hizo sobre los tacanas fue la que resultó de la Expedición Frobenius a Bolivia entre 1952-1954, expedición donde una antropóloga alemana y su esposo dibujante, viajaron por parte de la amazonía e investigaron particularmente al pueblo tacana. Sus trabajos son abundantes, imaginamos que sus recopilaciones y sus archivos también⁴⁸, sin embargo, sus publicaciones no llegaron al continente durante el momento más álgido de su circulación; la traducción al español de uno de sus primeros libros se la hizo hace algunos años (2000); la misma contó con un financiamiento que consiguió la cooperación alemana a nombre de los tacanas. Sin embargo, las publicaciones alemanas llegaron a manos de Levi-Strauss y suponemos accedió a más de ese material. De ese modo antes de 1985 las narraciones orales y la etnografía sobre los tacanas ya habían sido leídas en Europa; en Bolivia se desconocía ese material y peor en las comunidades tacanas.

⁴⁷ Esto considerando que fueron mencionados, incluso por Levi-Strauss.

⁴⁸ Mucha bibliografía sobre poblaciones indígenas de Bolivia jamás llegó a la propia Bolivia. Por no mencionar que los investigados, las poblaciones indígenas, en muchos casos nunca se enteraron de que habían escrito libros sobre ellos y peor que incluso sus fotos salían publicadas. Fue gracias al sacerdote Hans Vandenberg que la Universidad Católica de Cochabamba- Bolivia pudo abrir una biblioteca especializada en etnología, esta biblioteca contó con muchos financiamientos para recopilar básicamente en Europa las publicaciones que se habían hecho sobre poblaciones indígenas. No está demás saber que mucha bibliografía recopilada

En este punto pretendemos leer paralelamente lo que accedimos a revisar sobre estas publicaciones relativas a los tacanas. Naturalmente el acceso a las publicaciones en alemán es muy complejo y acceder a un traductor muy costoso. Por tal motivo nos limitaremos a leer las pocas traducciones que serán cruzadas con la reflexión de Levi-Strauss respecto a los tacanas.

En su libro, *La alfarera celosa*, C. Levi-Strauss (1985) hace una semblanza de los mitos de las poblaciones indígenas americanas, en función al desarrollo de la alfarería como tecnología ritual, asumiendo, que la mitificación de la alfarería para las Américas es una de sus más peculiares características. De ese modo, comprende que los mitos son una forma de traducir conocimientos sobre las plantas, los animales y la sociedad en tanto prácticas culturales generales. En cierto sentido, la propuesta de Levi-Strauss no lee las tradiciones de poblaciones específicas, sino las inscribe dentro un aparato mayor como los mitemas en general.

Entonces la pregunta a Levi-Strauss sería ¿cómo representa en *La alfarera celosa* a los tacanas? o ¿Cómo su lectura establece o inscribe a los tacanas dentro de redes de significación y memoria?

La inscripción que súbitamente se hace en el trabajo de las narraciones orales, en el caso del libro que revisamos, es su ubicación dentro de lo que llama mitos. Los cuales son leídos de modo inmanente⁴⁹. En esa lectura inmanente Levi-Strauss busca las invariantes universales, en este caso regionales y su vínculo con otras formas de producción cultural, procurando demostrar que las diferentes culturas pensaban de modo similar sobre ciertos aspectos, en este caso la mitificación del conocimiento de la alfarería.

De ese modo, Levi-Strauss encuentra cómo la narración de Hissink explica la manera en que míticamente los tacanas acceden, realizando ritos, a la arcilla y la alfarería; en la versión de Hissink fue la madre de la arcilla quien les enseñó ese arte y a quien gustaba ser acompañada, incluso reteniendo obligatoriamente a muchas mujeres. Así, los tacanas, de modo similar a muchos otros pueblos como los tanimukas en Colombia, se vieron obligados a volver un rito la recolección de arcilla. Sustentando, que la misma historia es narrada por

⁴⁹ Cuando refiero el término inmanente, no sólo me refiero a la lectura del “mito” en su lógica interna; sino a la lectura, de Levi-Strauss, acompañada de una etnografía de carácter primordialista. Es decir, una etnografía que buscaba en lo “mitos” el origen de costumbres, el origen mítico, la organización de una cosmovisión, dejando de lado la capacidad productiva y reproductiva de las narraciones, en tanto proceso cultural.

distintos y diversos pueblos, Levi-Strauss optó por leer, de modo sesgado, las tradiciones de los tacanas. De hecho él sólo accedió a las publicaciones de Hissink y Hahn y lee a los tacanas desde esos trabajos comparándolos con narraciones de otros pueblos. Como diría Geertz (*Interpretación de las Culturas*) lo que Levi-Strauss hace, al referir a los tacanas desde una publicación sobre ellos, es interpretar una interpretación. La pesquisa entonces, está en busca de similitudes, la lectura apunta a encontrar las coincidencias en narraciones míticas y consideradas primigenias, mientras que descuida una serie de viajes e intercambios culturales:

De cualquier modo que se la llame: madre-Tierra, abuela de la arcilla, dueña de la arcilla y de las vasijas de barro, etc., la patrona de la alfarería es una bienhechora, pues, según las versiones, los humanos le debieron esta preciosa materia prima, las técnicas cerámicas o bien el arte de decorar las vasijas. Pero, como demuestran los mitos examinados, manifiesta también un temperamento celoso y entrometido. (Levi-Strauss, 1985)

Los comentarios de Levi-Strauss, sobre los tacanas, se limitan a un resumen de un mito y su comparación con los mitos de otros pueblos indígenas. En este apunte llama la atención sobre similares funciones entre personajes de las narraciones tacanas y de otros pueblos más alejados. De ese modo, postula que sorprendentemente existen parámetros que se pueden llamar “universales” que permiten configurar representaciones similares en distintos puntos del planeta.

Conocido en numerosas versiones en que el héroe lleva a veces otro nombre y en que los detalles de la intriga difieren, el mito de Poronominaré se halla extendido por un vasto territorio que comprende el norte de Brasil, el sur de Venezuela y la Guayana: territorio bastante alejado, por tanto, del país tacana; y sin embargo, uno se sorprende por la persistencia aquí y allá de un mismo esquema. (Levi-Strauss, 1985)

De ese modo, Levi-Strauss representa a las narraciones orales tacanas como una variante de muchas similares que se repiten, ejerciendo de ese modo una representación desde lo que considera sus orígenes, el principio mítico que permite, en este caso, a una cultura el acceso a una tecnología.

Como sugerimos anteriormente, la representación —en este caso— y los comentarios pasan por la cooperación de tres miradas, se representa desde otra representación: la construida por los tacanas que dio forma e interpretó en un sistema narrativo la naturaleza (por ejemplo); la construida por Hissink y Hahn que inventan unos tacanas en su expedición del 52 y la interpretación de Levi-Strauss, propiamente. En cierto sentido, lo observado por Levi-Strauss es nada más que una cara que recubre otras. A las descripciones de Levi-Strauss, sostenidas en objetos quietos como una etnografía y un archivo, se puede rebatir con la siguiente afirmación, mientras no se incorpore ninguna práctica humana es posible que lo

estudiado soporte cualquier interpretación; me refiero a la práctica en tanto proceso y no a la práctica en tanto actividad registrable. Si una cosa es clara, es que la etnografía de Hissink y Hahn buscó registrar lo que ellos consideraban primigenio, prueba de ello es que presentan a los tacanas ahistorizados; en el sentido que más allá de referir su pasado en la colonia, sus procesos misionales, obvian el proceso de colonización, los inminentes cambios que supone 1952 (la Revolución Nacional) y la paulatina, aunque lenta todavía, participación del Estado en la región (Cf. Lienhard, 1996).

En cierto sentido, estamos frente a una “prosa de contrainsurgencia” planteada desde su legitimación desde un discurso secundario. El trabajo objetivo de Hissink y Hahn que no participa de ningún hecho, pero observa y describe “con una ilusión de objetividad” a una población indígena. Esa descripción e interpretación es la fuente que sirve a Levi-Strauss como fuente primaria para hablar sobre y referir a los tacanas. De ese modo, aunque la búsqueda de Levi-Strauss es hacer evidente el desarrollo de lógicas y pensamientos distintos y complejos, al hacerlos universales, no sólo ratifica las capacidades de pensamiento abstracto, sino también las vuelve “como una especie de acción refleja” (Guha, 2002)⁵⁰.

Como dice Guha el significado es resultado de un proceso donde se articulan y complementan secuencias susceptibles de significar (Guha, 2002).

En cierto sentido Levi-Strauss sitúa las representaciones construidas por los tacanas como parte de un complejo y más extenso grupo de representaciones, volviéndolas como parte de un todo que las contiene, constituyéndolas, de ese modo, en representaciones que se iban a dar de cualquier modo. En este punto, no pretendo restar el valor a los aportes del gran investigador, sin embargo, considero que es necesario poner en evidencia esos juegos de representación, donde la cadena de secuencias susceptibles de ser analizadas, como su discurso, resta mérito a las reflexiones y representaciones locales. De otro modo, su reflexión invisibiliza las culturas viajeras, los procesos históricos cercanos y las posibilidades de reproducción cultural integrando los saberes y tradiciones de otras poblaciones, con las cuales los tacanas pudieron haber tenido contacto.

⁵⁰ Como señalé en el capítulo anterior, aunque la noción de “prosa de contrainsurgencia” sirve para entender discursos que minimizan y ridiculizan la organización de insurgencias bélicas; en el caso de las narraciones orales, las transpolo sugiriendo que aunque no haya una evidente minimización, la hay y ésta no va a ridiculizar una forma de pensamiento, sino va a procurar ordenarlo. Volviendo el surgimiento de las narraciones orales en un acto reflejo, pues muchos pueblos pudieron imaginarlas al mismo tiempo. Revelando que existe una verdad y una lógica común. No sé si ignorando las capacidades viajeras e interculturales de las poblaciones indígenas.

Cuestión de fe: el trabajo del ILV

La primera vez que leí las recopilaciones del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), me pareció un menoscabo inútil todas las veces que se los criticó⁵¹. Ellos compilaron y describieron poblaciones indígenas en épocas difíciles- siendo que sus trabajos ineludiblemente son fuentes necesarias para comenzar una investigación⁵². Acaso esa fue la primera aproximación que tuve a sus trabajos. Sin embargo, ahora con algo de distancia, imagino que puedo hacer una lectura menos sesgada, de ambos lados.

Cuando los misioneros del ILV llegaron donde los tacanas, fueron dos esposos, Jhonn Ottaviano e Ida de Ottaviano. Llegaron durante los años sesenta y se quedaron viviendo por allí mucho tiempo. De hecho construyeron una pista de aterrizaje en Napashi, una población muy cercana a Tumupasa, el pueblo paradigmático de los tacanas. La misma funcionó hasta 1975 y develaba la fuerte inversión que supuso su trabajo (CIPTA y WCS, 2002).

Jhonn fue amigo de Don Lisandro Medina y de muchos de los ahora viejos de Tumupasa; él siempre cuenta cómo hacía que el misionero masque coca y cómo fue uno de los que le enseñó a hablar tacana. Los padres de Celin Quenevo, importante dirigente del Consejo Indígena de Pueblos Tacanas (CIPTA), trabajaron con los esposos Ottaviano traduciendo la Biblia al tacana; eventualmente participaron de las transcripciones y grabaciones de las narraciones tacanas del ILV.

Además de las explicaciones sonoras y gramaticales de las traducciones la introducción señala sobre los relatos que:

Los presentamos a los tacanas hablantes para preservar en forma escrita parte de la literatura oral de su región. Se espera que sirven también para los lingüistas, folkloristas y otros estudiosos. (Ottaviano, 1980)

⁵¹ Es ya un lugar común criticar a su trabajo porque fueron acusados de espionaje, de ser instrumentos de inteligencia que proporcionaron información a trasnacionales y gobiernos sobre las riquezas de toda Latinoamérica y finalmente se los acusó de ser agentes y que a nombre de apoyo se dieron a la tarea de esterilizar a las poblaciones indígenas. **Yawar Mallku** (año) y **Fuera de Aquí** (año) películas axiales de J. Sanjinés (cineasta boliviano) plasman de modo hermosamente trágico esas denuncias.

⁵² Aunque considero que no se debería satanizar un trabajo que podría haber sido una opción de vida –pues muchos de los misioneros vivieron largos años con los indígenas- y tampoco me parecía prudente condenar al ostracismo un trabajo tan rico. Considero que también apoyaron en los ejercicios de poder de su época.

Así muestra o pretende hacer evidente su preocupación por la correcta transcripción y sentido de las narraciones. Al hacer patente esa meticulosidad su afán, en cierto sentido, era mostrar una verdadera versión de las narraciones. Por otro lado, en la misma página anotan:

El lector notará que ciertos rasgos de las leyendas muestran origen europeo mientras que otros detalles representan temas difundidos en muchas partes de la amazonía. (Octaviano, 1980)

Hace patente que existe una “contaminación” de las narraciones, que además de hacer circular relatos “propios” hacen circular tradiciones europeas. De ese modo, aclaran que el momento de su visita el repertorio tacana presentaba otros corpus de relatos.

La publicación, hecha en 1980 por el ILV compila:

Dos narraciones que relacionan a los tacanas con los incas (Tumupasa y el Canchón), seis narraciones sobre animales de caza que se vengan o un hombre se transforma en uno, cuatro narraciones con mensaje moral, quizá influenciadas por los misioneros, sean cuales fueren y dos mitos sobre el diluvio y el cerro sagrado de los tacanas.

Es precisamente esta selección, en la explicación del montaje como señalaría Randall (La Voz del Otro), la que marca un tinte moralista en las narraciones orales tacanas. Pues los compiladores privilegiaron los relatos que más se involucrarían con su credo, dejando de lado un corpus mucho más amplio y más rico. Además ellos sabían, que a diferencia de la publicación de los alemanes, que su publicación circularía entre los tacanas. Publicaban para ello y en menor medida sus esperanzas de publicación se extendían a los investigadores.

De ese modo las narraciones tacanas fueron escritas y descritas por los misioneros, en cierto sentido la selección del corpus responde a un tipo de discurso. El mismo pretende mostrar que no está afectando a un grupo con tradiciones puras, sino a un grupo que ya mezcló distintos repertorios. Llama la atención la presencia de algunas narraciones moralistas. Pues podría ser que en la circulación, es decir el consumo, que esas narraciones colaboraron con la misión evangélica. No hay que perder ese horizonte. Esta se trata de una publicación que tiene un lector ideal mucho más amplio: los jefes del ILV, los pobladores indígenas, representantes del Estado boliviano, algunos lingüistas y después un público más amplio.

Lo que entendemos por montaje, como señala Randhall (en: *La Voz del Otro*), es un asunto creativo y al mismo tiempo muestra o hace evidente una intención en el nivel discursivo. No es una acción inocente, como todo acto humano. Todo se enlaza en una cadena de significantes y significados que muestran alguna intención. Es decir procuran representar a los tacanas.

Posludio

Sin embargo, más que la búsqueda con el sólo fin de investigar por investigar, se debería buscar lo que interesa a cada población que se busque. Al ir mucho más allá de la investigación participativa, pues no sólo se trataría de inscribirse en sus dinámicas y la búsqueda de la redención de los pueblos indígenas, propia del discurso de los sesenta. Considero que es mejor la búsqueda de lo necesario en momentos y coyunturas importantes. En última buscar y mostrar un acervo importante de las narraciones con fines representativos. Eso posibilitaría a algunas poblaciones “orales” de hacerse cargo, aunque en parte, de su propia autorepresentación. Silvia Rivera (1987) llamaría a eso la descolonización de la oralidad, Hall (1987) la llamaría estrategia de respuesta. Pues no sólo se trata de revertir el significado negativo de la oralidad, mostrando que además de reproducción es re-creación vinculada a un contexto, sino de demostrar que tiene más variantes y cruces, con la misma escritura, de lo que su teorización permite sospechar. En cierto sentido, la búsqueda podría ir a un fin como el propuesto por Williams (1961) cuando investigó la historia de los obreros ingleses.

Como lo sugiere Benjamin debería interesarnos ver las huellas del narrador en las narraciones, pues su recurso retórico las plantea como narraciones de un saber colectivo; sin embargo, son producidas por una representación generada desde una colectividad y materializada por una persona desde un tiempo, un contexto y una necesidad específica. Las huellas del narrador se impregnan de su contexto, su cotidianidad y su propia vivencia, eso se engarza con la rememoración del mito, que sin embargo, es la base de lo narrado. En cierto sentido, en las publicaciones leídas vemos las huellas del narrador, el narrador antropólogo o lingüista que nos crea la ilusión de que existe un narrador intradieético. Es decir un narrador que narra desde dentro sus relatos y hace evidente una práctica. Nada más lejano, acá vemos a varios narradores superpuestos.

Como un claro ejemplo cada imagen, es decir cada representación sobre los tacanas, no significa por sí sola; está en un nivel más amplio donde la diferencia es representada. No sólo por discriminación, sino por la intención de ordenar, inscribir, lo considerado fuera de lugar. Cada sociedad ordena y restringe reprimiendo, pero sobre todo ordenando lo ajeno. Es un afán de coger y aislar lo que está fuera de lugar (Hall, 1997).

De ese modo en procura de crear límites simbólicos “la diferencia apoya la cultura, estigmatiza y expulsa lo impuro y anormal” siendo, en este caso, el ejercicio de normalizar a las narraciones. Con ello se muestra, también una fascinación por lo diferente (Hall, 1997).

Estos trabajos también estereotipan, al reducir las narraciones a unos cuantos rasgos superficiales, su pertenencia a poblaciones indígenas y su condición de mito, siendo esa una reducción a su esencia. La misma atraviesa un proceso de naturalización que linda con la noción de “prosa de contrainsurgencia” pues se trata de volver, discursivamente las narraciones del otro en narraciones surgidas de procesos naturales simple rememoración de un pasado lejano. De ese modo, la articulación de narrativas que den cuenta de otros procesos culturales mostrándolas como ejercicios de repetición, desde un pasado lejano (en el caso de Hissink y Hahn); o como costumbres curiosas que sirven de apoyo para la educación de la lengua y para mostrar las peculiaridades de una población.

Capítulo III

LA ARTICULACIÓN DE LA MEMORIA Y LA REPRESENTACIÓN: LOS TACANAS QUE CONSTRUYEN SU PASADO

Preludio

Trans(es)cribir una tradición es nombrarla, es otorgarle un significado. Este capítulo pretende hacer evidente, cómo en la lucha por los significados, se puede saltar a la configuración de otras lógicas, ahora entendidas como proceso. En ese sentido, cuando hablamos de narraciones orales estamos hablando de narraciones sobre el “pasado” siendo que toda remembranza de un hecho pasado, es un ajuste de ese tiempo, activado y desarrollado desde un presente, de ese modo es que se debe entender esta narración.

Cuando refiero narraciones orales hablo de espacios de representación y no hay espacio de representación inocente. Todos esos espacios están atravesados por los intereses de alguna época, de momentos, lugares y secuencias que los construyen, las mismas, aunque de modo aleatorio pueden remitir a otros significados, siendo la representación un campo de batalla (como diría Bourdieu o Hall cuando refiere a la lucha por el significado). Del mismo modo, siendo que las narraciones orales expresan una identidad o más bien revelan un proceso, son el eje que muestra una construcción.

Debería ser posible descubrir los significados y significantes propios expuestos en las narraciones orales y sin embargo, esa tarea no es posible porque estaríamos proponiendo que existen significados fijos. Del mismo modo, asumir esa presunción significa emprender un trabajo de antropólogo, en el sentido que se constituye en un trabajo de traducción, pretendiendo una objetividad. Lo que en este punto haremos será indagar sobre una opción de las múltiples lecturas posibles, se trata de una entrada, con una búsqueda clara: el problema de la representación desde las narraciones orales. Quiero dejar manifiesto, que el hecho de acudir a lo que se puede llamar “fuentes primarias” recopiladas y transcritas por mí, en lo que se puede llamar el “lugar de los hechos” no hace más transparente este texto, sino más sospechoso; la búsqueda de las narraciones estaba y sigue vinculada a mis intereses como investigador, también el hecho de acceder a narrarme relatos orales, de parte de los tacanas, está vinculado –como lo explicaré más adelante- a sus intereses. Lo peculiar de este trabajo fue, sin duda que los intereses de algunos tacanas y los míos confluyeron. Si, esta

investigación está plagada de mi subjetividad y de mis necesidades -toda investigación lo está- al mismo tiempo la información recopilada está plagada de los intereses y la subjetividad de los narradores –informantes los llamaban los investigadores con pretensiones objetivistas-; asumo este lugar ambiguo como punto de partida que sin embargo, plaga hasta a las investigaciones sobre poblaciones humanas más científicas.

En ese sentido establezco que existen muchas formas de construir representaciones, las mismas tienen como sustento los discursos sociales, que se generan y regeneran constantemente, siendo la oralidad uno de los múltiples discursos que tiene la cultura para manifestarse y construir representación. Pongo énfasis en la oralidad, porque considero que es uno de los espacios más interesantes y creativos en el juego de producciones de sentidos que propicia la sociedad. En este caso, la representación que se articula desde las narraciones que leímos, para este trabajo, se vincula a una mitificación o explicación de una norma social⁵³. Entonces, exploraré las dinámicas y los usos de las narraciones orales de los tacanas, pensadas como memoria, para entender los distintos sentidos y significados que encarna el hecho de narrar un relato oral.

Víctor Vich (2001), sugiere que en la investigación y reflexión sobre tradiciones orales se debería tener en cuenta tres problemas, el momento en que se trabaja oralidad, entendida como representación:

- la posición del investigador
- la inclusión de las propias voces en la etnografía
- la reflexividad en el trabajo de campo (Vich, 2001)

Aunque estamos de acuerdo con la propuesta, también estamos concientes de que en el nivel dialógico, referido tantas veces por Bakhtin (s/f) también existe un juego de poder. Y aunque parezca trágico saber que el “informante” tiene algo de poder el momento de brindar la información, la misma después de ser sistematizada, catalogada y ordenada puede ser montada. En ese sentido, el control sobre los sentidos escapa debido a una intervención tan simple como el montaje de la información.

⁵³ Hill (2000) llama la atención sobre las múltiples investigaciones que demostraron los modos cómo fueron cambiando las tradiciones, debido a la presencia de múltiples agentes: fuefeños, cambios sociales, la modernidad, etc., sin embargo, estos trabajos asumían las transformaciones como parte de los grandes procesos históricos. En este trabajo no abordo cambios dentro grandes eventos históricos, aunque algo de eso hay, en esta parte describo los relatos vinculados a la cotidianidad; aunque fuere lo cotidiano lo que cambia, también con los grandes procesos históricos, estos cambios suelen ser más sutiles.

Del mismo modo, la información otorgada depende de los contextos de su enunciación y las poblaciones indígenas son capaces de mostrar lo indígenas que pueden ser o desaparecer, en una suerte de llegar a ser considerados nativos invisibles (Wentzel, 1987); expresando lo que Lienhard (1996) llama diglosia cultural y haciendo de la representación, en tanto discurso, instrumento de esos encubrimientos y revelaciones; pues el uso de la etnicidad, la memoria y la representación pueden ser estratégicos⁵⁴ en el caso que estudiamos. En ese entendido, del mismo modo que Lienhard, considero que en la ausencia de los representantes del poder una norma prohibida puede restablecerse, siendo que individuos o grupos culturales se pueden implicar en actos “oficiales” o “clandestinos” (Cf. Lienhard, 1996). En cierto sentido, se podría asumir que lo indígenas es lo “clandestino”, sin embargo, en el contexto que estudiamos queda en un espacio intermedio; donde ser indígena, con suerte supone una ventaja (acceso a créditos internacionales, titulaciones de tierras, etc.), sin embargo, sigue teniendo una carga de sentido peyorativa, hecho que se traduce en luchar por demostrar un grado de civilización, por mínimo que fuere.

Aunque la selección de relatos presentados es breve, ver los anexos, infiero que la misma sirve para comenzar a entender las dinámicas representacionales que los relatos articulan. Gracias a la convivencia, durante el trabajo de campo fui testigo de algunas de esas articulaciones, sin embargo, se trata de un proceso dinámico e imagino que esta descripción es provisional, debido a las dinámicas representacionales, pero también debido a los cambios de los contextos sociales. En ese sentido, recuerdo que estamos frente al contexto descrito en la introducción, los tacanas estaban presentando demandas de Tierras Comunitarias de Origen (TCO); las demandas territoriales les enfrentaron a las sociedades regionales, junto a sectores de poder que estratégicamente negaban su condición indígena, como respuesta ellos luchaban por demostrar esa pertenencia. Entonces mi presencia, junto a la de cualquier investigador, era una instancia de legitimación, de ellos como indígenas, frente a una sociedad que, debido al contexto, les negaba el derecho de autoadscripción. Aunque se pueda pensar que los tacanas hablan en las narraciones de modo estratégico, de modo instrumentalista podría decir Baud (1996), consideramos que existen tres formas, usadas por ellos, de construir representación, obviamente cada una con sus matices, sin embargo clasificables, por lo menos

⁵⁴ Eso señala, en referencia a la etnicidad Baud (1996); y refiriendo la memoria, del Pino (2003).

metodológicamente para facilitar su descripción. Pues las narraciones dinámicamente cruzan las fronteras de cualquier tipo de clasificación, cumpliendo varias funciones simultáneamente y dependiendo de sus contextos de enunciación:

- La primera se relaciona a lo que podríamos llamar una representación local, que busca establecer reglas, articulando la construcción de normas y conductas dentro de las comunidades.
- La segunda estaría relacionada con las representaciones pensadas para mostrarla a los de afuera, materializada en discursos y las memorias locales.
- La tercera vincula el reflujo de sus creencias en contextos que parecieran más bien los adecuados para que desaparezcan.

Observando esta selección podemos ver que todas podrían ser leídas desde un solo eje, como el de la construcción de representaciones. Sin embargo, esa construcción se da de modos muy complejos, pues atraviesan lo que se podría llamar la representación interna, sin embargo, ésta también responde a la representación que se construye para afuera. Cuando hice el trabajo de campo me percaté de que, en el primer momento, muchos tacanas se ponían huraños, pero una vez roto el hielo los discursos sobre lo tacana afloraban, me di cuenta de que eso tenía distintos objetivos: hacerse cargo de su representación, mostrar lo que el visitante quiere ver (es decir una cultura indígena), o construir una representación de los tacanas para la educación de sus hijos. Todos estos puntos confluyeron cuando estuve grabando e imagino que los mismos tienen algunos matices que vuelven evanescente la realidad que pretendo describir, volviendo a las categorías que uso para explicarlos contingentes. Entonces, siendo contingentes no me interesan como objetos culturales en sí, sino lo que me interesa son “las prácticas (y las representaciones)⁵⁵ que se realizan por su intermedio” (Lienhard, 1996: 64).

No estoy asumiendo que todo es una puesta en escena para los investigadores, pero sí me percaté de que algo de eso hay de por medio. Considero que el trabajo de campo extenso y sin ánimo de buscar lo exótico es lo que me permitió ver con calma las cosas, por lo menos el no estar buscando información sirvió de mucho para esbozar estas conclusiones. Al indagar sobre las narraciones orales me interesaba ver las dinámicas y los usos de la memoria, en este caso su potencialidad para construir representaciones, que me permitirían entender los

⁵⁵ El paréntesis es nuestro.

distintos sentidos y significados del hecho de narrar oralmente. Pues no sólo es una práctica, sino es parte de varios procesos que articulan la educación con la representación y todo eso varía de acuerdo a sus contextos, sociales, nacionales, regionales, etc. Finalmente podría decir que lo apuntado en este capítulo está marcado por mi propio lugar de enunciación:

Ex-estudiante de una Universidad pública (UMSA), académico de Literatura, camuflado como profesor; alguien que toma partido por las luchas territoriales indígenas y finalmente, como blanco-mestizo (aunque en Bolivia no se estratifica de ese modo a la sociedad). De todos modos, era un sujeto urbano, “colla⁵⁶” investigado en la amazonía.

⁵⁶ Colla: serrano, es el que vive en las partes altas de los departamentos de La Paz, Oruro, Potosí y Sucre.

Sobre las normas sociales

La fiesta del pueblo estaba por iniciarse. Era la fiesta de la Santísima Trinidad de Yariapo, población más conocida como Tumupasa. Yo había llegado en la víspera, visité a algunos amigos para ver lo que se organizaba. Algunos de los conocidos no me tenían mucha confianza y por lo tanto mis visitas fueron protocolares. En eso, pasé por la casa de don Eusebio Marupa, un señor mayor, viejo cazador y agricultor. Lo saludé y me invitó a pasar, la casa era de paredes de chonta, techo de jatata trenzada, piso de tierra tenía unas bancas largas⁵⁷. Nos sentamos a mascar coca y mientras charlábamos me contó que su hija iba a dar a luz y que su esposa había viajado para acompañarla durante el parto; la hija vivía en Rurrenabaque⁵⁸ y por ello él estaba sólo y atendía a otros nietos. Accedió a narrarme algunos casos, como llaman a las narraciones orales en el pueblo, de todos modos ese era el motivo de mi viaje. No los grabé por miedo a ser impertinente, por no parecer muy interesado, por demostrarle que no sólo quería grabar rápido, como lo hicimos la primera vez que lo visité, cuando viajé con el grupo de la Carrera de Literatura –que mencioné en el anterior capítulo. El relato oral que anexo adelante llamó profundamente mi atención, supongo que por sus sentidos. Por otro lado, la historia me fue referida en otros espacios, gracias a otra gente y también fue nuevamente narrada por don Eusebio en otra reunión. Muchas veces ya no me importaba la impertinencia de la grabadora, lo que me importaba eran los usos de la narración.

Para esta parte me interesaba ver cómo las narraciones daban sentido y construían una representación, materializada en “mitos”, que restringen las conductas desde dentro; relacionada a una representación local, en busca de establecer reglas, esta práctica articula la construcción de normas y conductas dentro las comunidades. En cierto sentido, al narrar mitos que señalen normas, se trata de la construcción de la memoria con una intencionalidad y un acuerdo tácito, la alianza. Es decir, se representa un tacana respetuoso de sus normas, para garantizar la reproducción cultural, social y física del grupo, muchas de estas representaciones fueron vitales para los cazadores, por ejemplo.

⁵⁷ Para tener una casa en Tumupasa se requiere mucho trabajo, por su ubicación geográfica, está en un punto muy raro del piedemonte, muy cerca a una serranía siendo la formación rocosa parte de toda su superficie. La chonta, los panchos, la jatata e incluso la tierra tiene que ser traída en la espalda o con ayuda de animales o cualquier otro medio de transporte. Entonces, el solo hecho de tener un piso de tierra es parte de un privilegio y por supuesto significa un mayor trabajo.

⁵⁸ Rurrenabaque pueblo situado en el Beni, en la frontera entre el Beni y La Paz. Es la puerta a dos de los parques amazónicos más importantes, la Reserva de la Biosfera y Tierra Comunitaria de Origen Pilón Lajas y el Parque Nacional Madidi. Por su importancia, el flujo turístico paulatinamente convirtió a ese pueblo en el segundo destino de Bolivia, después del Lago Titicaca.

SÓLO HUESOS COMÍAN LAS MUJERES Eusebio Marupa⁵⁹

TUMUPASA

Narró: Eusebio Marupa, aprox. 60 años

Dice que se invitaban puro maridos nomás, solitos se quedaban. Así, iban a la caza seis o siete días al monte, con los cuñados, suegros, yernos, todos puro varones, puro viejos. Las mujeres dice que se quedaban.

En tres o cuatro días, dice que tenían que llegar. Las abuelas haciendo chicha, cuatro cántaros pa cada uno. Llegaban y ya ese día la mujer por ahí va a encontrarlo al marido, cada una con su chicha.

Había antes esos poros, dice, agarrando eso se iban y su tutuma más, cada una...

- ¡Ya! Estamos cansados, hijita, ya estamos yendo.

Ellos dice que allá se alimentaban bien y la carne se lo comían y puro huesos lo habían asado y eso era su carga..., ya sacaban su carga.

- Esto coman.

Puro huesos. Las mujeres, pobres, se buscaban dos piedritas para machucar el hueso y comer los sesitos que tiene el hueso, así dice.

- Así nomás los bichos andan, hija, y así corren fuerte estos bichos.

Un buen tiempo dice que era, su hijito⁶⁰ era ya jovencito, ya conocía, ya así son los muchachos.

- Mamita, yo voy a ir a ayudarlo a mi papá.

- No, no vayas. Hay harto bicho en el monte lo puedeee... Quédese nomás hijito.

- No, no quiero.

- No, hay harto bicho ¡Qué vas a matar! Hay ese..., hay mosquito roscoroso, nosotros nos tapamos con una sabanita.

No usaban mosquitero, como usamos ahora, se tapaban con su sabanita.

- ¡Qué vas a aguantar! Quédete nomás.

Y el muchachito los había seguido lejos, lejos siempre atrás; a ver si era verdad si así mal andaban los animales. Ya habían llegado a su pascana, ya de ahí habían cazado bichos... y el muchacho ¡zas! Aparece.

- ¡Ay! Hijo, a qué has venido. Ahora vas a sufrir de los bichos, no vas a poder aguantar.

- Mamita me ha dicho: "Si quieres ir andá, alcanzalo a tu padre. Usted conoce por donde siempre van, vaya a cazar". Y por eso me he venido -dice el muchacho.

Y ahí se había fijado que el bicho tiene carne, tiene cuerpo... y ya el muchacho le había dicho:

- Y cómo, usted papá, cada vez que viene al monte sólo lleva puro hueserío, puro hueserío. Y mi pobre mamita se machuca, se come esos huesitos. Así, habían tenido carne estos bichos.

Chitón se han quedado los viejos, ya los sorprendió el muchacho. Al otro día, dice igual habían ido a cazar.

- Nosotros vamos a ir. No te espera todavía tu madre, tal día recién vamos a ir todos, juntos vamos a ir más bien. Esto para que lleves.

También puro huesos, así asados también. Ellos se comían toda la carne y el hueso lo asaban para que coman... sesitos, machucando así unos sesos. Se había atrevido el muchacho a esconder dos piernas de chancho, lo había escondido asado.

- Y has comi esa carne que estaba asando.

- Sí, papá.

- Bueno, ahora te vas a quedar. Vas a cuidar todo esto. Me voy a ir a cazar otra vez.

Ya lo habían cortado las carnes, allá nomás lo habían cortado las carnes y lo han asado y puro hueso habían traído.

- ¿Qué habrá pasado? Ahora los bichos tienen otra vez hueso. Dos bichos nomás tienen carne.

⁵⁹Versión representativa de un grupo de tres variantes. Referencias TAEIB, páginas: 187-191, 183-184 y 185-186. Presentación Sandra Lima Magne. Esta narración pertenece al corpus de relatos que publicamos junto al Equipo de la Carrera de Literatura de la UMSA, con el apoyo del proyecto UNIR-UMSA, el trabajo comparativo es mío.

⁶⁰Se refiere al hijo de uno de los cazadores.

Así nomás, dice que le mentían al pobre muchacho. ¡Qué iba a creer! Ya lo había visto, lo ha escondido dos pedazos. ¿Pa qué? para llevarlo donde su mamá, pa que mire. El muchacho se había acomodado su carguita.

- Yo voy a caminar papá, adelante voy a ir, voy a encontrar a mi mamita, voy a traer chicha.

Había dicho y ha caminado. Los viejos atrás con su carga, sus huesitos que traían. Se echó a caminar y lo primero que hace al encontrar a su mamá:

- Mami, así hemos ido a comer con mi papá. Los bichos habían tenido carne y nos traen puro huesos a nosotros. Aquí está del más chico, para que coman ustedes.

Ya las viejitas se habían fijado, dice:

- ¡Ah, no! Estos pícaros así habían sabido hacer. A tiempo usted ha ido hijito... Tienen carne esos bichos... Puro huesos traen y eso comemos. Dicen, que los bichos corren.

Ya se habían fijado todas las mujeres que iban al encuentro de los maridos⁶¹, ya se habían fijado. Rápido han comido eso. ¡Ah! Dicen, como si estuvieran machucando huesos que ha traído el chico, como si estuvieran comiendo eso, como si hubieran comido eso⁶². Llegan ya los viejos.

- Y abuelita ¿Ya lo han desatado eso? ¿Ya están comiendo?

- Eso que hacen cargar con el chico. Tanto, tan pesado

- ¿Qué será esa su carguita?

Ya el otro cansado. Ya se habían fijado todas las mujeres dice, ya se han fijado que tiene carne. Ahí se han enterado las viejitas:

- Está bien. Ahora vamos a hacer otra cosa. Bien comen y pa nosotros traen así. Nosotros nomás trabajamos chicha, les traemos espeso la chicha y con grasa toman; se emborrachan y pa nosotros nos traen así.

Ya se habían enseñado entre ellas también, pura mujeres. Hasta que otra vez les tocó ir, dice, al monte a esos viejitos. Se iban, otra vez se ha ido el muchacho con su papá.

- Para el chico nomás van hacer aparte, pa estos viejos malditos vamos hacer envenenado. Así como nos hacen ellos, así hay que hacerles. Nosotras nomás somos zonzas, por eso será que traen así.

Y ellas ya habían molido el maíz con esa hoja. Nosotros en tacana decimos jatana, es venenoso. Toda envenenada, la chicha ya les tocaba servir esta vez. Para el muchacho ese, aparte lo han llevado chicha bien hecha. Para el chico y pa los viejos les han llevado chicha al camino.

- Aquí hay chicha. Haber con su cuñado, con su amigo tomen. Nosotros vamos a comer.

Habían comido y ellos ya tomando esa chicha, tomando nomás ya, charlaban dice a reír.

- Ya ustedes se están emborrachando - dice - ¿Cómo van a caminar? Ahora no tomen mucho.

Ya pues envenenada la chicha, y a todos penetrado el veneno. Ya el otro se caía en el camino, ya el otro se caía en medio camino. Llegan dice unos cuantos.

- ¡Elay! Ya tienen su chicha, tomen.

Ahí, se han echado a dormir dice, ya se había pasado. Envenenados ya. Así los habían terminado a los viejos esos. (risas)

Ellos nomás iban a comer y para las mujeres puro huesos les traían, para que machuquen y coman. Así las mujeres se han enseñado y los han envenenado a sus maridos, todos se han muerto dice. (risas)

La construcción de las normas sociales

Esta narración llamó profundamente mi atención porque se constituye en un espacio que permite comprender el modo cómo se construyen o se representan, dentro de algunas unidades de producción de sentidos de un grupo humano, las normas sociales. Por lo menos vemos cómo se representan esas normas para su uso dentro la comunidad y también fuera. Lo que en este punto hago es revisar algunas normas sociales representadas en las narraciones

⁶¹Las mujeres iban a buscar a sus maridos antes de que ellos llegaran al pueblo.

⁶²El narrador se refiere a que las mujeres simulaban que comían huesos.

que forman parte del corpus seleccionado. Pues las mismas son parte del sistema de representaciones que se pueden usar hacia fuera o hacia dentro. Sin embargo, las normas sociales se vinculan, como lo señalé en otra investigación y con otro corpus de narraciones, a la alianza.

Ahora me detendré en las metáforas que producen normas sociales, obviamente no descarto que las producciones de sentidos son parte de un universo simbólico mucho más complejo, sólo quiero aclarar que para los afanes de esta investigación, de modo provisional haré énfasis en un punto.

Pero ¿qué sentido tiene narrar una matanza?, ¿por qué se hace necesario metaforizar un castigo tan fuerte, sobre el acaparamiento social? En cierto sentido, la narración busca explicar el origen de una norma social, que se puede entender como reciprocidad. No me detendré en la explicación teórica de la noción, me detendré en ver cómo se simboliza la norma y para qué.

El mito refiere la división de tareas en las poblaciones tacanas, los hombres salen a cazar y las mujeres hacen la chicha y preparan los otros alimentos. Explicando esa distribución de tareas: las mujeres son las que se encargan de la agricultura chica, yuca, plátano, etc., mientras los hombres de los sembradíos grandes de arroz y de la caza; la distribución de tareas suele dejar con un trabajo mayor a las mujeres, los hombres sin embargo, en cortos tiempos de trabajo hacen un desgaste mayor. Tanta repetición de estas tareas tiende a volver natural esas distribuciones de trabajo, haciendo innecesario narrar las reglas a los tacanas jóvenes, que naturalizan la regla social, gracias al mito (Cuadernos de Campo, 1998-2002)⁶³.

Queda patente en la narración que mientras los hombres salen de cacería, las mujeres se quedan cocinando y preparando la chicha; el intercambio, un bien simbólico frente a un bien material que, sin embargo, también puede ser ritual. El rito posterior a la cacería corresponde al intercambio de producciones en un espacio neutro; las mujeres salen al sendero entre la aldea y la selva, el momento en que el recorrido deja de ser un camino cotidiano y comienza a ser un camino de cazadores. Allí, ellas esperan a los hombres con

⁶³ También Hissink y Hahn (2000) refieren esa información.

comida y chicha, ellos llegan con la carne, todos comparten la comida y luego regresan a la aldea, las mujeres o los hijos ayudan a llevar la carne y los yamachis⁶⁴. De ese modo, la narración da cuenta de una práctica que se realiza hasta hoy, claro que con menor intensidad, por el menor flujo de caza⁶⁵.

El relato referido activa una traición a las reglas, o mejor instauro una de las reglas, que juega con la posibilidad de que los cazadores no lleven la carne; que ejerzan un acaparamiento de la producción destinada al intercambio. Al mismo tiempo de restituir el orden la narración grafica un castigo.

La imagen muestra un evento, denotación, y lleva un significado, connotación; cuando Hall llama la atención sobre estas diferencias lo hace para mostrar cómo un mensaje que exalta lo negro al mismo tiempo lo vilipendia (Hall, 1997). Pero si destinamos esta misma idea para el caso de esta narración contada dentro la comunidad, verificamos que existen muchas imágenes; si entendemos a las imágenes como unidades de sentido susceptibles de significar de modo múltiple, comprenderíamos que la construcción de lo social se vincula, en un nivel significativo, a las normas establecidas de modo interno. Es decir el nivel denotativo, narración igual regla de conducta. Pero en un nivel connotativo la regla de conducta pasa a constituirse un nuevo significante, siendo su significado, alianza. El castigo no se dio a la trasgresión a la regla, sino a la incapacidad de respetar la alianza, como lo explicaremos más adelante.

En síntesis lo que revela la narración es la prohibición del acaparamiento de la producción colectiva, la traición a la alianza. Los hombres en este caso, no entregaron la parte que les correspondía, la carne, mientras las mujeres sí lo hicieron –ellas entregaron la chicha. Esa traición justificó la venganza, que se metaforiza en un castigo cruel. El castigo, viene a ser la muerte de todos los traidores. Al comienzo, mientras escuchaba estas narraciones siempre me extrañaron las risas al final, aunque fuere paradójico, me sentía obligado a reír con ellos. No compartía ese júbilo ante una noticia tan cruel, tuve que guardarme esa intriga

⁶⁴ Yamachi: cesta abierta que tiene la forma similar al de una mochila. Los cazadores la tejen y la usan para llevar sus provisiones y traer la carne del monte.

⁶⁵ Durante los trabajos de campo tuve la oportunidad de ser invitado a algunas cacerías. En la primera, teníamos que estar tres días en el monte, pero se nubló y llovió. Razón por la cual no hubo mucha suerte cazando y nos vimos obligados a permanecer más tiempo, un día más; don Leonardo y Alejandro decían que no podían volver con tan poca carne. Al cuarto día, cuando regresábamos y hacia el final de la tarde nos alcanzaron las esposas y los hijos de padre e hijo, con el tapeque y la chicha. Resultaba interesante comprobar que nosotros habíamos señalado el regreso un día antes, eso quiso decir que las mujeres salieron a darnos alcance los dos días.

mucho tiempo. Finalmente y charlando con alguno de ellos la respuesta me fue dada: era porque traicionaron a las mujeres y el final era irónico. Esa actitud, señala Deleuze (1974), funciona igual que el ojo jubiloso de la sociedad que se solaza contemplando el castigo, el mismo no se ejecuta por la ruptura o la traición a una norma, sino por la incapacidad de alianza. Según Deleuze y Guattari, el castigo se da en carne no para sancionar, sino para mostrar lo que pasará a los que sean incapaces de alianza. El castigo no restituye el mal obrado, sino compensa al resto de la sociedad (Deleuze y Guattari, 1974 citado en: Cárdenas, 2003).

Existen muchas otras narraciones que muestran o explican los castigos al quiebre de algunas normas sociales, en última presentan y explican la norma social. Las mismas se podrían dividir en las que expresan normas de conducta con la sociedad tacana, normas sobre cacería y las que muestran su distancia con lo bárbaro.

En las normas de conducta con la sociedad tacana se encuentran narraciones similares a la descrita. Éstas, muchas veces, expresan las reglas de modo metafórico o directo y tienen una usual circulación dentro las comunidades. De ese modo, en *El castigo del dueño de la lluvia*, un caso, como suelen llamar a las narraciones los tacanas exige otro tipo de conducta, la solidaridad. En esa historia el “héroe” no contestó el saludo del Dueño de la lluvia (uno de los Dueños o demiurgo como lo llama Levi-Strauss), el momento que éste se enojó y lo increpó, sin dudar el cazador lo mató: “...Le había flechado y lo flechó y listo; ya el otro murió, lo mató. Lo mató. Al otro día, como ha muerto el jefe de la lluvia, el cazador siguió. Cuando él estaba más allá empezó la lluvia. Llovió todos los días. Y todo el monte se ha inundado...” (Marupa, 2000a). De ese modo el “héroe” se vio obligado a caminar dentro un tiempo suspendido y bajo una lluvia que sólo existía para él; cuando más sufría, una perdiz con forma de mujer, que podría ayudarlo, huyó de él porque se dedicó a verle los genitales. Finalmente el hombre logró salir del castigo gracias a la ayuda de un pájaro carpintero, el hombre había vagado por más de tres años, el momento de despedirse, quien lo ayudó le dijo:

Hasta aquí he venido a dejarte. Aquí está el camino que va a tu casa, ya estás cerquita de tu casa. Ya puedes ir a ver a tu familia. Pero, nunca más vas a matar así nomá al amigo. Más bien lo que vas a tratar es ayudarlo; que si él está necesitado, si él está, digamos, buscándose algo de comer, más bien vos tienes que ayudarlo (Marupa, 2000a).

En otra investigación expliqué cómo las narraciones tacanas construyen reglas para los cazadores⁶⁶. En esta ocasión, de modo sucinto, expondré cómo funcionaban las reglas develadas en ese trabajo. A lo largo de esa tesis presté atención a tres formas de restringir la cacería; en esa época consideraba que los tacanas, en procura de establecer un equilibrio con las especies del monte, creaban algunas restricciones, aunque esas eran tan móviles como lo es la oralidad. Al ser móviles hubo momentos en que las mismas, dejaban de serlo. Las mismas se manifestaban en:

- ⊕ La creación de áreas “sagradas” donde se restringe la cacería
- ⊕ La presencia de seres mágicos que vigilan o reprimen la caza excesiva
- ⊕ El control efectuado por los propios animales

En cada punto abundé explicando cada regla de caza vinculada a los puntos centrales de la tesis. Iban desde controlar el abuso de los conocimientos del monte, hasta la restricción a algunas áreas, es decir zonas vedadas a la caza (Cárdenas, 2003).

Dentro un aspecto más complejo también se encuentran narraciones que muestran a los “bárbaros⁶⁷” enfrentados a los tacanas. De ese modo narraciones como “Los chamas” no sólo traducen conductas consideradas bárbaras, como asesinatos y persecuciones, sino muestran un punto de vista construido desde el sentido común: “Y estaban lejitos las otras. Por ahí estaban los salvajes esperando y le rodearon, le agarraron, a la mujer. Bueno, y lo han matado. La han descuartizado toda; le plantaron por ahí su cabeza en una estaca, y lo llevaron a la wawa. Era un varón, niño varón” (Beyuma, 1998a). Revelando que se traslada al otro las prácticas consideradas salvajes. Esta narración explica por qué y para qué se organizaron para atacarlos:

Y cuando llegaron ahí, los rodearon. Y cuando los estaban rodeando, vinieron algunas parabas, una tropa de parabas, a aglomerarse por encima de ellos. Y salió el capitán, salió con sus dos flechas y las tiró para arriba con su dedo: ¡tictic!!
Y plantó otra vez: ¡tic tic! Entonces se alborotaron los demás Chamas, salvajes por ahí.
Hay algo, entonces en lo que ellos se estaban aglomerando así, y los Tumupaseños, empezaron a dar, ya a pegarles el tiro y ahí se escaparon no sé cuántos (Beyuma, 1998a).

De modo similar en su relato sobre *Los enfrentamientos y guerra con los bárbaros* don Daniel Chita refleja esa misma discriminación; necesaria para construirse discursivamente de modo interno, marcando fronteras, alejando lo diferente. Haciendo eso crean un “Otro”, el cual se representa como diferente, imbuyéndolo dentro de un sistema de relaciones binarias

⁶⁶ En mi tesis de grado para postular al título de licenciado en Literatura, titulada: **Territorialización y etnicidad: narraciones orales sobre el cuidado de los animales entre los cazadores tacanas**. Presentada a la Carrera de Literatura, de la Facultad de Humanidades, de la Universidad Mayor De San Andrés de La Paz- Bolivia. 2003.

⁶⁷ Los esse-eja: grupo étnico perteneciente a la familia lingüística pano-tacana. Familia de la que es parte la lengua tacana y, sin embargo, son llamados salvajes o chamas por los tacanas.

(Hall, 1997). De ese modo, las narraciones sobre los enfrentamientos no sólo metaforizan el restablecimiento de una ley, sino muestran cuales son las conductas a seguir o cómo se naturaliza el argumento de discriminación. Los tacanas, construyen estereotipos respecto a los “Otros”, en este caso los esse –ejas para también constituirse como diferentes a “los salvajes”, dentro una estructura binaria. Paradójicamente, la misma lógica de la estructura que se uso para discriminarlos y marginarlos fue usada por ellos⁶⁸, para marginar a otros grupos. Quizá adoptaron una de las formas de discriminación que comenzó a recaer sobre ellos desde la colonia, con las misiones.

En ese sentido, estamos también frente a la producción de significados, propios de una cultura; es decir la creación de sistemas clasificatorios. Así, en la negociación de la representación se encuentra también la marcación de la diferencia (Hall, 1997). Lo que las narraciones hacen, en este caso, es marcar las diferencias y construir la diferencia como estrategia de representación (Mariaca, 1999).

Entonces en el nivel de la representación, en las narraciones orales, se inscribe la necesidad de establecer diferencias desde dentro, desde la memoria. Sin embargo, esa diferencia y esa representación no se consolida por sí misma o por los que la construyen, sino a partir de las negociaciones con los otros sectores participes del diálogo –como señala Baktin en el texto de Hall. Aunque es preciso recordar que esas negociaciones sobre la representación también están atravesadas por el poder. Como señala Quijano, la colonialidad entonces se constituye diferenciando jerarquías desde la invención de la raza con intereses económicos (Quijano, 2000).

Las culturas estables requieren que lo que está “fuera de lugar” sea controlado o expulsado y por lo tanto crean fronteras simbólicas. En cierto sentido, eso es lo que pasa con los tacanas que controlan su sistema de organización y clasificación; haciendo de los esse-eja los marginados de su grupo social, por ejemplo. Sin embargo, ¿qué pasa cuando su sistema de organización o sus modos de clasificación son los considerados “fuera de lugar” para occidente? pasa la exclusión, la marginación, el vilipendio o el reducir a las características

⁶⁸ Diglosia cultural, “la elección, para cada situación o propósito concreto de la práctica más adecuada” Lienhard entiende eso como “resistencia relativa” (1996: 75).

más superficiales sus prácticas culturales, la estereotipación. En el mejor de los casos la búsqueda por cifrar en lengua comprensiva la lógica tacana, siempre reducida, porque se construyeron como diferentes, esta vez a occidente. Tales fueron los ejercicios analizados en el capítulo anterior, aunque sólo nos restringimos a las investigaciones o trabajos sobre la oralidad tacana.

En ese sentido, debido a las aperturas y la circulación, de las narraciones, que también expresan representación externa los tacanas construyen y hacen construir su identidad. Puesto que en la producción del mensaje no hay intervención externa se podría decir que se trata de una auto representación, sin embargo, el consumo por parte de los de fuera también, y de parte de los tacanas, determina otro tipo de uso de las narraciones (cf. Certeau, 1996). Así, se puede pensar que se materializa, también una actitud diglósica⁶⁹, donde los tacanas asumen las reglas de la sociedad dominante, en momentos dados, y en otros períodos reivindican una representación desde dentro. En ese sentido, no importa tanto ver si hay resistencia, asimilación o sincretismo, sino la elección de un repertorio, como práctica estratégica “ceder en un terreno permite, en efecto, salvar lo esencial en otro” (Lienhard, 1996: 75).

⁶⁹ Aunque Lienhard aclara que: “la interacción prolongada entre las dos normas no puede dejar de repercutir tarde o temprano, en las estructuras superficiales o profundas de ambas. La B es la más afectada” (Lienhard, 1996:72).

Las historias locales del pueblo de Tumupasa

La historia me fue relatada en 1998, cuando hacía el trabajo de campo junto al equipo de la Carrera de Literatura, nos resultaba extraordinario que siendo la primera vez que llegábamos al pueblo de Tumupasa y después de una visita a la agencia cantonal se organizó una reunión de la comunidad en pleno. La profesora que lideraba el grupo no pudo viajar al lugar y tuve que ocupar su puesto, entonces me correspondió hablar y explicar los motivos de nuestra visita. El lugar de la reunión era una especie de tinglado hecho con vigas y techo de hojas de palmera, después me di cuenta que se trataba de jatata trenzada. Entre muchas de las cosas que mencioné, en la reunión, fue que buscábamos mitos e historias locales que serían usadas en un proyecto educativo. Allí, nos dimos cuenta que la noción de mito no estaba en sus códigos, con todo y su significado negativo, y solían formularlos como casos. Deliberaron y finalmente todos aseguraron estar de acuerdo con autorizar nuestro trabajo. Como mencionamos las palabras historias locales, el agente cantonal, don Víctor Cartagena, comenzó señalando que él nos narraría la historia del pueblo de Tumupasa. Historia que, nos dijo, la escribió para no olvidarla y usarla en un discurso en una de las fiestas del pueblo. Claro que lo hizo después de que don Humberto Beyuma nos narrara la historia que referiremos.

Al presentar esta narración, pretendo indagar sobre las dinámicas y los usos de la memoria, en tanto construyen representación. El fin último, no es verificar si la información es correcta, sino cómo se la usa dentro un contexto, específicamente el contexto de grabación del texto que describiremos. Por otro lado, ese uso se condiciona por la representación que se pretende generar al articular una memoria, entendida como historia local, para ser narrada fuera del grupo. Aunque no es una historia inventada, pues está condicionada por el pasado pretende rememorar el pasado misional, su participación en la Guerra del Chaco como su articulación a la realidad nacional, procura legitimar la adscripción tacana a la ciudadanía boliviana, sin por ello negar su condición indígena.

TUMUPASA

Narró: Humberto Beyuma Chao, 57 años de edad.

RESEÑA DE TUMUPASA Humberto Beyuma⁷⁰

El primer pueblito de los Tacana no tenía el nombre Tumupasa y como había mucha, mucha epidemia, enfermedades, moría mucha gente. Entonces han pensado trasladar el pueblo a este lugar; han venido a ubicar a este lugar, para nuevo pueblo y aquí se ha dado el nombre de Trinidad. Trinidad se llama porque la fiesta patronal es en la Santísima Trinidad, pero el segundo nombre es Tumupasa. Tumupasa en Tacana es *Tumupasha* y es piedra blanca en castellano. Y así parece que quedó más conocido el pueblo como Tumupasa, pero esto es en Tacana. Ya estando aquí se ha multiplicado más gente, se han multiplicado; había más, cerca de dos mil habitantes. Y eran personas así⁷¹, de estatura más o menos alta y más gordos, macizos, y bueno había mucha gente. En ese tiempo empezaron ya, a construir este templo que, lo han visto, está reducido, ahora está más moderno, el sacerdote de aquí lo ha hecho más reducido y más bonito. Entonces aquí nomás era tapial, puro de hojas nomás el techo o de madera redonda, pero era más largo, más grande, tenía como cincuenta metros. Cincuenta metros tenía la iglesia ¿no? Entraba mucha gente, toda esta gente entraba⁷², todos, y se tendía una estera, así de chuchío⁷³, así larga⁷⁴ se tendía en todo el suelo y los hombres estaban parados por ahí. Las mujeres nomás se sentaban y había asientos también. Bueno en aquel tiempo, dice que había mucha gente. Como digo había gente de estatura alta. Una vez hemos pillado, desbaratando este tapial⁷⁵ para reducir cuando el sacerdote ya estaba aquí entonces hemos pillado, un adobe de esta dimensión⁷⁶ ¡Qué grande! y así de ancho. Había una huella de una persona, de aquel tiempo, así grande⁷⁷ más o menos de dos cuartas casi grande y ancho. Parece que cuando estaba fresquito, el adobe, lo han pisado ahí y quedó así y así nomás lo han construido y eso no hace poco lo han perdido, el adobe creó que lo han perdido o por ahí está, bueno con el tiempo, con el transcurso del tiempo hubo una este... No todavía en aquel tiempo había este, guerra del Chaco y allí fueron mucha gente mucha gente se han ido allá a hacer guerra. Después de eso se quedaron mucha gente en el margen del río Beni y muchos se han quedado por allá no más. Pocos, nomás, llegaron acá. Y después, de eso, hubo también una compañía CEILER que trabaja, está asentada por Riberalta en el río Beni, de allá vino una comisión para poder llevar trabajadores de este lugar. Por acá, por estos lugares, de San Buenaventura han venido a rescatar, tumupaseños, gente como siringüeros, castañeros; se puede decir, así, para eso los han venido a llevar; mucha gente, también, se ha ido y quedaron muy pocos. Cuando ya estaba así, más pocos, hubo una epidemia de sarampión; fue una mortandad de gente, casi los jóvenes, especialmente, se han muerto. En eso, en aquel tiempo, en esa epidemia mucha gente murió. Incluso las autoridades, ya no podían enterrar a los muertos y tanto cavar sepulturas se cansaban. Porque morían dos tres o cuatro personas en el día. Ya, bueno, enterraban así de dos, de a tres, así encaramados porque no podían todos los días cavar sepulturas así. Y así, en aquel tiempo, mucha gente se ha muerto. La gente fue reducida. Incluso el pueblo, aquí, ya era más pequeño, ya era monte alrededor. Yo era, cuando yo tenía unos diez años era esa época de epidemia. Incluso a mi me cogió esa viruela, pero como viruela loca era, era una epidemia de sarampión. Era así, como quemada la gente, y con eso morían en todas las casas. En todas las casas habían enfermos, casi todos los jóvenes, toda la gente casi; y unos cuantitos nomás sanos, esos los atendían a veces a toditos. Y había

⁷⁰ Don Humberto Beyuma es un tumupaseño que ha vivido siempre en el pueblo. El contexto en el que se consiguió esta narración fue muy especial pues habíamos llegado a Tumupasa y nos vimos en la necesidad de asistir a una reunión donde pedimos permiso a la comunidad para recopilar los relatos en la población. El permiso comunal nos fue otorgado con el compromiso de mostrarles los resultados del trabajo, es decir llevarles los libros publicados. Dentro este contexto y ya finalizando la reunión don Humberto Beyuma Chao y don Víctor Cartajena (Alcalde de Tumupasa en 1998) nos narraron y leyeron respectivamente reseñas históricas del pueblo por su importancia y por tratarse de percepciones locales importantes presentaremos ambas narraciones. Referencias TAEIB págs. 68-72.

Presentación: Cleverth Carlos Cárdenas Plaza.

⁷¹ El narrador marca una estatura en el aire, de alrededor de 1.90 metros.

⁷² El narrador señala a la gente que asistía a la reunión.

⁷³ Especie de paja que se utiliza para cubrir los techos de viviendas.

⁷⁴ Señala un espacio grande, treinta m² aproximadamente.

⁷⁵ Señala la iglesia que se demolió, hace algunos años, para construir otra más pequeña, pero más cómoda.

⁷⁶ señala con la mano algo como de 50 centímetros

⁷⁷ señala con la mano aproximadamente 25 cm.

muerte cada día y en ese tiempo a mí me cogió, así ralo y cuando estoy sucio trabajando salen las cicatrices.

Bueno ya después de eso no había carretera, había una senda nomás para ir a San Buenaventura. A San Buenaventura para ir a comprarse algunas necesidades, algunas por decir jabón, sal, azúcar y otras cosas más. Unos para comprarse ropita yendo con una carga, carga de café o arroz pelado y otras cositas más, de dos arrobas o una arroba en espalda así íbamos a vender. Bueno ya con el tiempo no había casi escuela, mejor dicho había una, era seccional nomás. Era escuela de veinticinco alumnos, de treinta alumnos. Incluso habían jóvenes de quince años, de dieciséis años, de diecisiete años así estaban en escuela. En ese tiempo yo estaba así, muchacho nomás, y se hablaba solamente Tacana. Dialecto Tacana mayormente la gente hablaba. Tacana se hablaba, también castellano, pero pocos, muy poco; habían personas, de otras partes, que siempre hablaban castellano permanente y nosotros hablábamos solamente en nuestro dialecto. Bueno, bueno con el transcurso del tiempo ya no fue seccional, la escuela, ya fue, ya se formó intermedio. Ya había más alumnos, ya había más gente. Y de esa manera, ya con el tiempo, ya se ha escuchado que iba a venir los carros; el tractor para hacer caminos, que para nosotros eran cosas nuevas. Nosotros casi que no creíamos. Los viejitos, los antiguos, decían, algún día va a haber algún aparato que pase por el aire o va a venir un carro rodando por estos lugares. Siempre decían, los, los, los viejitos, antes que se supiera. Todas esas cosas siempre se sabían. Más creo que por la naturaleza nomás, así nomás, bueno, pero fue verídico eso. Con el tiempo ya se supo que ya habían máquinas. Y cuando no hace poco tiempo ya, unos quince años ya, cuando empezó ya, a venir un tractor haciendo senda y nos hemos admirado bastante mirando una máquina tan grande que viene tumbando los palos y rellenando los zanjones y así pasar los arroyos. Bueno nos hemos admirado. Nosotros siempre hacíamos prestación vial en ese tiempo, así por grupos. En ese tiempo nosotros estábamos haciendo un camino, limpiando un camino, casi cerca de San Buenaventura; esa vez fue cuando empezó a venir ya, y hemos creído que ya, se estaba cumpliendo lo que decían los antiguos ya, la mirábamos, a la máquina, tan grande y buena. Por último, ya, los carros conocíamos, más antes que esas máquinas que tumbaban palos gruesos. Bueno así se ha comenzado, cuando el camino ya llegó hasta aquí, por el tractor, y pasó hasta Ixiamas. Bueno con el tiempo fue entrando la gente y algunos colonos han llegado y hemos sido mezclados, ya, con otras personas. En aquel tiempo, también ya, la gente mayor decía que van a ser mezclados con gente de otras partes, decían siempre, y cabalmente cuando ya había caminado empezaron a venir colonos del altiplano, de otras partes, que bueno ahora estamos todos mezclados al último. Ahora se mira la carretera, perfectamente bien vienen los carros y, ya, los aviones, claro, se miraban ya muy poco, pero recién estábamos. Y radios también, para nosotros, era extraño mirar una radio; en aquel tiempo era vitrola, así con cuerda era. Hablaban de cosas que no había todavía, grabadoras, tales cosas no había, ni salones⁷⁸ tampoco; era una escopeta que de martillo eso reventaba para cazar animales y con eso nosotros siempre cazábamos. Bueno que en aquel tiempo, cuando vivía allá, era con flecha. Flecha, tenían flechas, así, para cazar animales grandes, animales, aves, monos. Pero de diferentes flechas que tenían, pero eso ya fueron dejando ya poco a poco. Nosotros no vimos, poco nomás, yo lo vi que esa arma, que manejaban ya muy poco, ya nadie casi manejaba. Puras armas, así, escopeta nomás, ya pistolas. Bueno por último, en estos últimos tiempos, vemos que ha progresado bastante el pueblo ya hay carretera y hay carros, de dos lados diferentes, y gente también y más el colegio, hay hasta cuarto medio. Bueno, ya, por lo menos secundaria y todas esas cosas ha progresado bastante. Cuando yo era muchacho no he visto de tales cosas y ahora se habla solamente castellano; pocos hablan, las personas mayores hablan, en su dialecto, su idioma, ahora no, casi puro castellano; por eso es que casi no pueden expresarse en Tacana, la gente, para poder hacerles entender a la gente. Para poder, así, hacerles entender a la gente, casi no puede, la gente, expresarse en Tacana. Se nota que casi no pueden, muy pocos entienden, por ejemplo aquellas personas⁷⁹, que autoridades están ahí, el alcalde no hablan, pero si entienden por partes el idioma del lugar. Y los jóvenes que también están estudiando muy pocos,

⁷⁸ Se refiere a las escopetas de salón.

⁷⁹ Señala a las autoridades del pueblo alcalde, corregidor.

muy pocos, solamente los jóvenes que han sido criados por sus abuelitas entienden más o menos, ya les han enseñado, les han hablado en su idioma a ellos nomás. Y nosotros los padres, ahora, hemos tenido la culpa de no enseñarles a nuestros hijos nuestro dialecto; sino en castellano nomás, así se han criado. Por último al hablar con nuestras esposas, así en nuestra lengua, ellos están, así, inocentes no dicen nada, no se ríen y se sabe que no entienden. Entonces eso pasa, pero muy poca gente entiende, muy poco, especialmente los jóvenes; la gente mayor sí entiende; hablan en las fiestas, así, y bueno que hay muchas tradiciones que ha habido. Había mucha fiesta en aquel tiempo, en la semana por lo menos había unos seis, hasta siete fiestas a la semana y ahora no hay. Ya no hay fiesta, entonces, se ha cambiado bastante; de aquel tiempo a este tiempo es diferente todo. Eso sería a grandes rasgos.

La construcción de una memoria oral

Toda remembranza de un hecho pasado, es un ajuste de ese pasado, activado y desarrollado desde un presente, de ese modo es que se debe entender estas narraciones, incluida la nuestra. En este punto, más allá de procurar mostrar el modo en que se construyó míticamente la sociedad tacana, revisaremos cómo articulan la memoria de uno de sus poblados más importantes, para entender algunos de sus sentidos y significados. Puesto que la memoria siempre se construye, es decir siempre hay un resultado no es casual, sino está condicionada por el pasado, considero, que en este caso, se trata de una historia oral.

El ajuste de ese pasado, entonces debe considerarse como una forma de explicar el presente para uno y para los demás, siendo éste el nexo con la representación. Hacer la propia historia, sea cual fuere, entra en las dinámicas representacionales. Aunque pareciera ser que accedemos, con el texto de referencia, a una historia local probablemente fuimos testigos de una “doble memoria” o un ejercicio de “diglosia cultural” (Del Pino, 2003; Lienhard, 1996). Cuando Del Pino se refiere a doble memoria, sugiere que habría dos memorias una privada y otra pública, una que se exhibe y otra que se encubre; siguiendo a Lienhard, añadiría que se negocian, se van intercalando dependiendo de los contextos y de lo que valga la pena hacer evidente, en ciertos momentos. De todos modos, estas memorias, en tanto representación están presentes en todos los tacanas, variando claro sus sentidos e interpretaciones.

Cuando grabamos esta narración, como lo aclaramos inicialmente, nos encontrábamos haciendo el diagnóstico del proyecto TAEIB de la Carrera de Literatura UNIR-UMSA. El momento de su registro quedamos absortos ante tanto recuerdo de momentos pasados y considerados olvidados. Esa fue una de las razones para un entusiasta informe de diagnóstico donde vislumbrábamos memoria larga y corta. Fue así que conseguimos la aprobación para continuar la investigación en Tumupasa.

Ya, allá buscamos más narraciones parecidas, pero no las hubo salvo algunas variantes de la misma, sólo abundamos en corpus de otros relatos y sus variantes. Quedamos absortos ante una incongruencia, una narración larga y compleja sin otras narraciones similares, parecía que estaba sola. La única narración competitiva fue la leída por el alcalde. Entonces ¿cómo se explicaba el hecho de que todos conocían esa versión, pero no había otras versiones similares (en complejidad, datos, memoria)?, ¿se trataba acaso de un olvido colectivo de las narraciones similares? Lo cierto es que muchos la sabían, pero dejaban la prerrogativa al alcalde o a don Humberto Beyuma, quien la contaba diferente.

Como fue explicado en la introducción, los tacanas vivieron un sin número de eventos que afectaron sus formas tradicionales de ocupación del espacio, de hábitos de vida, costumbres y prácticas. Si se puede confiar plenamente en la información de Hissink y Hahn, hasta 1952 se los dejó relativamente tranquilos. Sin embargo, no hay que descuidar las rupturas que supusieron los auges forestales, goma y castaña, que se iniciaron en el siglo XIX. Lo cierto es que la historia tacana está atesta de eventos que transformaron sus modos de vivir y relacionarse con la sociedad regional y nacional.

En una historia larga de viajes los tacanas pudieron absorber y apropiarse de muchas tradiciones, costumbres y códigos culturales ajenos⁸⁰. Actualmente los tacanas, como herencia colonial de las misiones del siglo XVIII, son católicos por excelencia, del mismo modo fueron los que mejor aprovecharon muchos auges, recientes, como el **cuereo** y la explotación forestal⁸¹; por otro lado, se puede percibir que, su sistema de numeración, entre los que todavía hablan tacana, tiene influencia quechua –herencia de los contactos precolombinos⁸². A consecuencia de la Revolución Nacional (1952) había desaparecido en la región la denominación de indio o indígena que fue remplazada por una denominación de clase,

⁸⁰ Esto obliga a matizar la idea de “máquina primitiva” como autónoma y diferente pues ya se internalizaron, en su sociedad, los códigos de la sociedad dominante y esto no es cualquier “incorporación”, sino una impuesta por la dominación colonial (ser civilizado se valora entre ellos desde el siglo XIX).

⁸¹ Aunque fueron explotados, ellos son los que más partido, en comparación con otras etnias, lograron sacar de esos momentos. Por ejemplo, los madereros suelen pagar con alcohol a los *Esse ejja* para que les muestren los lugares donde hay maderas preciosas, los tacanas logran hacerse contratar con los aserraderos como peones, con sueldos, y como cazadores. En ese sentido, se podría decir que ellos logran más beneficios que muchos de los pueblos indígenas que los rodean, pero eso está vinculado más a su capacidad negociadora.

⁸² Por ejemplo ver: ARMENTIA, Nicolás. *Tacana: arte, vocabulario, exhortaciones, frases*. Int. Samuel A. Lafone Quevedo. Buenos Aires-Argentina: Museo de La Plata, 1902.

campesino. Desde 1970 se inició la “Marcha hacia el norte⁸³”, con la construcción de la carretera San Buenaventura- Ixiamas. Proyecto fallido que logró una colonización descontrolada, el ingreso de madereros, la deforestación del monte y la caza indiscriminada para abastecer a: colonos, madereros e indígenas. En 1985 se creó el Parque Nacional Madidi que ingresó una nueva jerga al vocabulario común: sostenibilidad, área protegida, veda, etc., restringiendo más a los tacanas que por tradición son cazadores⁸⁴ (Cárdenas, 2003). Paralelamente se hacían grandes movilizaciones y los indígenas de tierras bajas de Bolivia, que supieron aprovechar el contexto, lograron que el Estado les reconozca Derechos Territoriales que se plasmaron en la reformulación a la Ley INRA N° 1715⁸⁵ (1996).

Entonces el resumir toda la historia tacana a las narraciones enseñadas atrás es por demás llamativo, pues no se nombraban muchos de los hechos más importantes si hablamos de lo reciente. Tampoco se refieren eventos trascendentales de lo pasado, como lo colonial. Ni se explica la lógica de algo, sino se establecen dos tipos de apologías en el nivel denotativo:

- En la primera, se busca explicar el descenso demográfico. En cierto sentido el narrador entiende el crecimiento demográfico igual al desarrollo cultural. En última a mayor número de gente, mayor posibilidad de legitimar fuerza cultural. También a mayor número de gente, mayor desarrollo. El narrador se estaría apropiando de los códigos de desarrollo usados en occidente.
- En la segunda, se intenta mostrar la trascendencia histórica de los tacanas, al recapitular sus vínculos con grupos humanos considerados civilizados, como los incas. Desde esa vertiente procura demostrar que existe una suerte de tradición negociadora. La recapitulación apunta a promocionar a un grupo de líderes que, según el narrador, buscan el progreso del pueblo (ver el relato de Víctor Cartagena en los anexos).

⁸³ La “Marcha al norte” fue el proyecto que pretendía ser una respuesta al proyecto “Tierras bajas del este”, desarrollada en Santa Cruz, donde se impulsó el crecimiento agroindustrial. La bancada de diputados paceños había decidido hacer del norte paceño un polo agroindustrial.

⁸⁴ En mi tesis de licenciatura en Literatura, titulada, **Territorialización y etnicidad: narraciones orales sobre el cuidado de los animales entre los cazadores tacanas**, dedico un capítulo a esta historia. Para mayor referencia remitirse a la misma.

⁸⁵ Para mayor información al respecto ver el primer capítulo de la investigación de Herrera, Enrique; Cárdenas, Cleverth; Terceros Elva, **Etnicidad y Derechos Territoriales Indígenas: Tacanas y ayoreos frente a la Ley INRA (1996-2001)**, investigación presentada a la Segunda Convocatoria Nacional para Investigadores Jóvenes financiada por el PIEB, 2001.

Ambos discursos ciñen el prestigio de una cultura a parámetros progresistas y donde consideran como señales de progreso lo demográfico y algún acceso a la tecnología. De ese modo, se apropian de dos discursos oficiales: el del progreso que traduce al discurso civilizatorio y el discurso en procura de indígenas. Respecto a la procura de indígenas recordemos que esto ocurrió dentro del decenio de los pueblos indígenas, que se inició en 1994, espacio de tiempo que se tradujo en muchos financiamientos para poblaciones indígenas⁸⁶.

En ese sentido, a nivel de la representación ambos discursos hacen patente una actitud diglósica, como señala Lienhard (1996). A veces A necesita que B salga a flote y B obedece en los términos de A. Entonces se representa hacia fuera y para afuera porque hay licencia para exteriorizar una adscripción étnica. En otros contextos, como después de 1952, la Revolución Nacional, los indígenas debían encubrir su condición indígena pues no hacerlo significaba desprecio y la inminente pérdida de derechos ciudadanos.

Paradójicamente bajo el mismo sistema democrático, incluso un gobierno de la misma tienda política, fue posible y hasta necesario mostrar la condición indígena. Cosa que los tacanas hicieron para acceder a las perspectivas del desarrollo, pues eso es lo que entienden como progreso, del mismo modo que lo hace la mayoría de la sociedad. Entonces, el discurso que crea esta representación busca construir una etnia acorde al discurso oficial, es decir el Estatal.

Entendemos que la historia narrada inserta a los tacanas dentro un sistema de clasificaciones, construyéndose como diferentes. Constituyendo el establecimiento de la diferencia, la marca, en la base del orden simbólico de la cultura (Hall, 1997). Sin embargo, esa marca se impone dentro un correlato, no se trataría de diferencias esenciales, sino de ejercicios de lectura, donde los tacanas construyen una diferencia sustentada en las marginaciones que se construyeron sobre ellos. Me explico, el contexto narrado, el de las luchas territoriales, pone a la etnicidad en un rol muy importante, porque pudo definir la tenencia de la tierra; siendo la misma tan importante, no sólo para los tacanas, sino para todos los habitantes de la región. Como el contexto estaba dado, las leyes eran favorables para los

⁸⁶ Es un lugar bastante común señalar que de los millonarios financiamientos para el desarrollo de las poblaciones indígenas se gastó mucho dinero en consultorías y sueldos de intermediarios, llamémosles ONGs.

indígenas, los tacanas, se re-adscribieron a su identidad cultural encubierta. Entonces la construcción del relato presentado es una prueba de etnicidad, pero al mismo tiempo es la memoria que se exhibe, en tanto es usada para representarse. Esa representación es uno de los usos de un “artefacto cultural”, es lo que nos interesa más allá del artefacto en sí, cuyo significado tiende a cambiar de acuerdo a sus usos y contextos. Lo que apreciamos ahora, es la relación de la narración con el contexto político de demandas que condicionan su producción; volviéndola un instrumento de legitimación y afirmación de etnicidad, pero al mismo tiempo de prueba intangible del derecho a esa tierra, donde afirma vivieron desde 1713 (expresado en el referente de las misiones, pues Tumupasa es el nombre dado a la misión). Paradójicamente, en esta narración, se elude el referente anterior a la colonia, construyendo la memoria tacana desde ese punto.

Entonces urge una digresión, mi sorpresa, expresada desde el primer momento que escuche ésta y otra narración, fue inmensa; pues me daba la sensación de que la misión había sido tan fuerte que se consolidó dentro la memoria histórica tacana. Durante el trabajo de campo verifiqué que la misión pervive, pero el recuerdo que de ella tienen se limita a otras prácticas y lo vivido por los actuales viejos, que ya no conocieron misión, sino iglesia secular. ¿Entonces el referente de 1713 de dónde salió? Ya cuando daba por perdida esa información, don Leonardo me dijo: “fue para un festejo, una comisión acudimos al cura –un sacerdote europeo- él nos leyó un libro escrito en alemán y allí decía esto de nuestra historia”. Por otro lado, en una visita que hice al mismo sacerdote, éste me comentó algo similar y me enseñó el libro de Hissink y Hahn escrito en alemán; pretendiendo demostrarme que ellos no tenían conocimiento histórico, sin embargo, a mí me sorprendía la creatividad con que reconstruían su historiografía, vinculándose a la memoria oficial sin problemas y paralelamente marcando su diferencia (Notas de campo, 2000).

En cierto sentido, la construcción de esta diferencia se vincularía al discurso multiculturalista (Zizek, 1998) que busca multiplicar las diferencias para volverlas minorías. En ese sentido, las autoafirmaciones pasarían por una búsqueda de restar poder al Estado. Siendo el discurso del agente cantonal, particularmente, un eje que sin pretenderlo cae en esa trampa. Del mismo modo que el Estado que, por interés a los financiamientos y por la presión internacional, alienta estas manifestaciones de autonomía.

Sobre algunas narraciones contemporáneas

Sería la segunda noche de caza en el monte. El fuego estaba ardiendo y unos monos amarillos, monos nocturnos (wichi les dicen los tacanas), bulliciosamente se acercaron a la pascana. Don Leonardo y Alejandro⁸⁷ los reconocieron inmediatamente y Alejandro comenzó a dar vueltas y buscarlos para pegarles un tiro. Claro, estábamos en el monte para cazar y esa era una excelente oportunidad. Lograron herir a uno, pero no atraparlo. Ellos vieron caer la sangre del mono, efectivamente en medio de la noche pudieron ver la sangre, realmente me la mostraron. Alejandro salió corriendo detrás de los monos, que huyeron, pero no los alcanzó.

Serían las 10 de la noche, el plan era salir a las 5 de la mañana a buscar algunos animales y decidimos dormir. Alejandro salió persiguiendo a los monos, tenía la suficiente confianza de alcanzarlos. Don Leonardo y yo nos quedamos, después de media hora nos metimos en los mosquiteros, y charlamos mucho tiempo. En eso me dijo que había que tener cuidado, pues muchas veces no son animales, sino es el Babachibute el que los guía para perderlos. En eso le pregunté si él lo había visto y me dijo que no, pero que algunos de sus amigos sí lo habían visto y lo tuvieron cerca. Yo estaba atento, pensaba en un encuentro mágico y revelador, lo que me contó fue lo siguiente:

El Dejahuahuai se les apareció⁸⁸

Narró: Leonardo Marupa

Un grupo mientras pescaba en la noche fue alumbrado por alguien,
asumen que era el Dejahuahui.

Este Roldan:

- Cómo es –me dice- vamos a pescar –me dice.
- Vamos.
Y hemos ido a pescar. El Rauco y yo y... ¿quién pues el otro que ha ido? Tres pero hemos ido. Pescando me dice:
- Otra vez me ha.. la otra noche no ha alumbrado aquí un... –un barranco así altito.
De ese barranco vi que le alumbró y estaban ellos pescando. Cuando ¡Zas! Vieron una luz de la linterna que los alumbró así del barranco. Ellos estaban abajo, pescando y lo miraban nomás:
- Debe ser el Chiche Dólar -tenía que ir- debe ser el Chiche Dólar el sabe donde está llegando.
- Debe ser que nos ha escuchado aquí charlando.

⁸⁷ Don Leonardo Marupa y Alejandro, su hijo. Ellos son cazadores que viven en Tumupasa, fui acogido en su casa y fueron ellos también quienes me invitaron a irme de caza con ellos.

⁸⁸ Ubicación disco: D: /tesis tacanas/trascripciones/Silvestre chao2.doc

No era muy lejos el campamento. Así nomás los alumbró, se calló, no metió bulla, nada, se desapareció. Llegaron al campamento, nada.

- Allá en la banda el cojudo se ha acomodado.
Ellos tenían en esta banda su choza.
- Allá en la banda seguro.
Han cruzado el arroyo dice han ido a la banda, al otro campamento, han ido, nada, no había nada.
- ¡Qué pues!
Ya se puso esa noche que también se ha ido conmigo. Él dijo:
- Es el Dejahuahuai ese ha venido a espiar, anda por aquí.
Me contó hace poquito nomás.

S.C. .- Ese no tiene malas intenciones.

L. M. .- No tiene.-

¿Nuevas manifestaciones nuevas creencias?

Hablando con don Leonardo Marupa y don Silvestre Chao sobre los casos, haciendo comentarios, se me ocurrió preguntarles: ¿Por qué los jóvenes no saben las narraciones? Las respuestas fueron ambiguas, atribuían a que ya poco contaban los casos, que a los jóvenes más les interesaba vestirse a la moda y escuchar la música de las ciudades y muchas respuestas parecidas. Entonces, cuando con más entusiasmo hablaban del Babachibute, fue que pregunté ¿Ya no creen los jóvenes en el Babachibute?

La respuesta fue inesperada: *no, no creen, pero están empezando a creer otra vez*. El argumento era simple y complejo, hilvanaba todos los casos (las narraciones) en las que el Babachibute aparecía como malo o como ser amenazante. Hay un grupo interesante de narraciones en los que él golpea a algún cazador o le cambia la vista a alguien que corta madera haciéndolo perder. De hecho su denominación a veces cambia al *maligno* dejando patente que existe alguien que castiga a los irrespetuosos, ahora entienden irrespeto al hecho de no pedir permiso para entrar a la selva.

Esa desaparición de la fe tacana tiene varias vertientes: Desde que se inauguraron las escuelas en la región, 1939 en el caso de la escuela de Tumupasa e Ixiamas, se comenzó desde su legitimidad a cuestionar el universo cultural de los tacanas. Ello, según Wentzel, significó una fuerte declinación del idioma. Como señala el trabajo de Hissink hasta 1952 toda la población de Tumupasa hablaba tacana. Actualmente toda la población de Tumupasa habla castellano, siendo sólo algunos de los mayores los que son bilingües (tacana/español). En algunos diálogos muchos adultos me comentaron que cuando eran niños fueron severamente castigados por los profesores si hablaban tacana, por eso paulatinamente decidieron dejar de hablarlo, enseñarlo y usarlo en la interacción cotidiana (CIPTA y WCS, 2002:19; Salgado,

2002:23). Así podemos percatarnos que existió, y es seguro que todavía existe, la internalización de valores y conductas de autonegación, que recientemente se comienzan a superar, colonialismo interno le llamaría Rivera.

Bajo esos mismos parámetros, frente a una escuela con pretensiones científicas, la presencia cada vez más fuerte de gente foránea en la región, las posibilidades de ingreso a las universidades y el viaje constante de muchos tacanas a las ciudades de Bolivia, muchos de los tacanas comenzaron a cuestionar la existencia de los espíritus tutelares del monte (demiurgos les llama Levi-Strauss (1972)). También estaba la constatación de que a los “otros” cazadores, que no respetaban las reglas del monte, no les pasaba nada. Sus sistemas de creencias y hábitos culturales, entonces, fueron cuestionados desde varios flancos. Motivo por el cual es muy raro encontrar entre los jóvenes a alguno que todavía crea en el Babachibute, por ejemplo. Mientras vivía en Tumupasa, fui invitado a dar algunas clases a los alumnos del colegio de Tumupasa. En las mismas verifiqué esa duda frente a los espíritus tutelares del monte. Lo interesante era que la duda provenía de los adolescentes y jóvenes, mientras que los más pequeños no dudaban de nada.

Eso me permitió pensar que la duda racional podría ser efecto de algún flujo, pues durante el proceso de socialización, la infancia, el aprendizaje de las narraciones, como ejemplo de todo un universo cultural, era parte de la cotidianidad. De ese modo, se podría entender la narración citada. El grupo que paulatinamente deja de creer en algo que, sin embargo, creyó antes verifica la existencia cuestionada en los momentos más oportunos.

No se trata de que atestigüemos un nuevo afloramiento de las creencias tacanas, estamos frente a una nueva reconstrucción de esas creencias. Desde esa perspectiva, parece, que los testimonios de cazadores, aunque fragmentarios continúan creando un mundo tacana, este se sigue reconstruyendo. Dentro de procesos sociales como las luchas por las tierras, se fue articulando un nuevo grupo tacana. Separada de su univocidad antigua, reconstruyen desde las otras identidades asumidas (la boliviana, la campesina, la indígena) una nueva identidad, lo que quedaría por ver es saber cómo y para qué se estaría construyendo esta nueva identidad indígena. Estamos analizando un corpus cultural que no es representativo de todo el sistema cultural, pero sin embargo, se constituye en la punta que rebela algunas dinámicas de ese entramado cultural. Es decir, la identidad tacana de la que somos testigo es

una cosa totalmente distinta a la identidad tacana que fue representada en alguna narración. Lo mismo que el Chibute de antes no es el Chibute que actualmente imaginan los tacanas.

A manera de conclusiones

A lo largo del capítulo esboqué los modos cómo las narraciones orales se entrelazan con el problema de la representación, siendo la oralidad uno de los sistemas discursivos de la cultura. Para lograr ese cometido, procuré, siguiendo a Vich, hacer patente mi posicionamiento dentro la investigación; también incluir las voces de los narradores, hecho materializado en sus narraciones, pero sobre todo permitiendo hacer que mi convivencia en las poblaciones tacanas haga fluir las excusas para referir los temas de discusión; también intenté verme durante el trabajo de campo como interlocutor y no sólo intentar traducir los significados de las narraciones.

De ese modo, procuré no ver las narraciones de modo inmanente, sino las prácticas y representaciones que ellas suscitan; en el capítulo clasifique temporalmente las narraciones en: las que generan una representación local, las que crean una representación para los de afuera y las que permiten atisbar un reflujo de su sistema cultural, traducido en sus nuevas creencias. Procuré demostrar que en las narraciones orales los tacanas intentan hacerse cargo de su propia representación, obviamente siguiendo las recomendaciones y los influjos de los contextos globales y nacionales. Así el contexto que requería indígenas luchado por sus tierras, les obligó a recrearse como indígenas, incluso al narrarme sus relatos. Sin embargo, considero que no se trata de una simple puesta en escena, porque apelar a las tradiciones implica, necesariamente fijarse en el pasado.

Entonces, considero que ellos dan un nuevo uso a sus repertorios culturales, con el objetivo de reivindicarse como indígenas, pero al mismo tiempo construyendo dentro su cultura a las nuevas generaciones. En ese sentido, las reglas de conducta manifiestas en la primera parte, no sólo los construyen como indígenas para quien graba las narraciones, sino se representan, para sus hijos, como una comunidad respetuosa de sus reglas, al generar restricciones y normas. Aunque en un segundo nivel también se pueden entender esas narraciones como una representación para los fueños, es también, por medio de mi observación en el campo, una representación que busca naturalizar una armonía de ellos con la naturaleza y las reglas sociales y culturales.

En el siguiente ámbito lo que describo como representación para afuera se constituye en un discurso político que los representa hacia dentro y para afuera porque hay licencia para exteriorizar una adscripción étnica. Allí, estas narraciones tacanas reconstruyen su historia, de acuerdo a los parámetros de información, pero con un objetivo. Como lo señalé en el capítulo, no importan los datos o su verificabilidad, aunque mucha de esa información coincide con lo que sabemos de los tacanas, sino importan los sentidos que articulan esa representación. En la misma, transfieren su historia esbozada con datos precisos en el horizonte misional (del que tuvieron noticias certeras gracias a un texto escrito en alemán) y las narraciones procuran mostrarlos como ciudadanos bolivianos que participaron de los procesos históricos trascendentales de Bolivia, como la Guerra del Chaco. De ese modo, el consumo de esas narraciones orales vincula su representación como ciudadanos bolivianos y su adscripción étnica.

Finalmente el último grupo de relatos evidencia un reflujo de sus creencias, materializando los usos de los repertorios culturales. En este caso, estas narraciones no se presentan como productos elaborados, normalmente son anécdotas y por lo tanto se las cuenta en eventos muy cotidianos, donde el problema anecdótico atraviesa una representación interna, pero más una puesta en escena local, sin ánimos de mostrarse. Sin embargo, son la prueba de cómo los tacanas reconstruyen su sistema de creencias, motivados por los cambios permanentes, pero rearticulando y apropiándose nuevamente de sus repertorios.

Así, a la actitud diglósica, narrar cediendo a los requerimientos políticos y globales para demostrar una etnicidad, se sobreponen apropiaciones creativas de esas narraciones; siendo que la naturaleza evanescente de las mismas, en tanto prácticas y usos determinados por las cambiantes coyunturas de los propios usos, ponen en tela de juicio las clasificaciones realizadas. Queda demostrado que las clasificaciones son sólo coyunturales y nunca pueden retener al objeto, volviendo necesario, más allá de proponerlas entender las representaciones y las prácticas que las mismas viabilizan. En cierto sentido, ese fue el objetivo de este ejercicio, ver el problema de la representación en las narraciones de los tacanas. El problema de la representación entonces linda con la sobrevivencia, expresada en una actitud diglósica, que encarna la selección de repertorios que generan representaciones tan dinámicas, como coyunturales.

CONCLUSIONES

Cuando fui a Buena Vista en compañía de don Leonardo Marupa, con la intención de grabar algunas narraciones de sus conocidos y parientes, jamás pensé que el viaje me significaría alguna conclusión sobre mi reflexión respecto a las tradiciones orales. En resumidas cuentas recuerdo que el primo de don Leonardo, don Francisco Marupa, dijo que los osos hormigueros no se fecundan a sí mismos, que tienen relaciones sexuales para procrear y que cuando matan a algún animal vigilan el cadáver mucho tiempo. Dijo que esa era una confusión de los antiguos, que quizá habían visto a un oso hormiguero lamiéndose el ano por escozor, del mismo modo que lo vio él cuando salía de cacería. Contrariando las conclusiones de Levi-Strauss el cazador tacana⁸⁹, que pasa por mestizo cuando llega a la ciudad, puso en la palestra los modos en que los mitos se construían y los modos en que pueden ser cuestionados por la observación empírica. Pues el oso hormiguero dejó de tener la significación mística que tuvieron durante los años cincuenta, cuando Hissink y Hahn hicieron sus trabajos de campo, que es lo único sobre los tacanas que Levi-Strauss leyó. Pasando los años, la presencia de la escuela en la zona hizo que paulatinamente los viejos mitos se vayan olvidando y se construyan nuevas oralidades, o refluyan otras, muchas veces en desmedro de las antiguas.

Quizá traer esta anécdota a colación signifique una desazón frente a las tradiciones que paulatinamente se fueron olvidando, pero al mismo tiempo pone en juego la ausencia de la necesidad de esa narración en estos contextos. El oso hormiguero, cuando vivían en el monte y sólo de su explotación de subsistencia, debió cumplir una función social vinculada a su sistema de creencias. Pero ahora, en contextos tan contemporáneos y siendo que paulatinamente la urbanización está llegando a la región, ya no puede cumplir esa función, porque ya no es necesario. Por lo tanto, la narración oral se va archivando e incluso olvidando porque ya no cumple su función social. Poniendo en evidencia que las narraciones orales no son un archivo intangible e inalienable, por sí solas. Más bien se trata de un archivo de la memoria. Como tal, los tacanas, que son más pragmáticos que los conservacionistas culturales, dejan de necesitar la narración y la olvidan, llegando incluso a cuestionar las tradiciones.

⁸⁹ Levi-Strauss señala que el oso hormiguero para los tacanas representa la contención anal y es el nexa con el mundo de abajo. Fruto quizá de un demiurgo, es un animal sagrado (1972).

No pretendo que se entienda que estoy a favor o en contra de la pérdida de estos repertorios, lo que apunto es a leer el modo cómo los mismos se van ampliando o se van olvidando, dentro de la dinámica cultural, que la entiendo como una forma de vida, siendo, como tal, parte del entramado de relaciones dentro de usos culturales.

Del mismo modo, procuré mostrar, en el primer capítulo, que existen dinámicas culturales que delatan que las formas de entender a las narraciones orales, desde el mundo escritural, también van cambiando. Observando una muestra mínima, verifiqué que algunas lecturas, muchas veces sin pretenderlo fueron construyendo a las narraciones orales indígenas desde estereotipos que las redujeron a sus características más simples. En una suerte de emulación de “prosa de contrainsurgencia” muchos de estos trabajos reducen y procuran volver simple una de las dinámicas culturales más complejas.

Al mismo tiempo, en ese capítulo, rastreo los antecedentes para continuar mi reflexión sobre las tradiciones orales. En cierto sentido, me permite situar el lugar de enunciación desde el que procuro hablar, aunque parezca una ruptura, lo es en la medida que esa reflexión crítica, me obliga a continuar la dinámica iniciada desde esos trabajos cuestionados.

En el segundo capítulo, lo que pretendí hacer fue leer cómo los académicos leen a los tacanas y por antonomasia los representan, revisando, básicamente las publicaciones de las narraciones orales tacanas vimos cómo las mismas construyen un tipo de tacanas. Dependiendo de los contextos de publicación, éstas construyen unas narrativas que no sólo explican su trabajo, sino explican a los indígenas. Los objetivos y los horizontes del trabajo de los alemanes, por ejemplo se reflejan en el trabajo de Levi-Strauss que los incluye dentro un grupo mayor, las narraciones indígenas de Latinoamérica. Aunque Hissink y Hanh consideran a las narraciones tacanas como las estructuradoras de la vida cotidiana, en tanto las piensan como promotoras de conductas venidas desde el pasado las deshistorizan, representando de ese modo a los tacanas, como pueblo sin historia. Digamos que reducen a los tacanas a repetidores de mitos venidos del pasado de modo particular, hecho que Levi-Strauss hace de modo general. Por otro lado, los misioneros del ILV en su publicación de las narraciones tacanas, sugieren varias cosas: que tienen una influencia occidental fuerte (por la presencia de fábulas), que tienen un tinte moralista, eso se evidencia en las narraciones seleccionadas; que sus publicaciones deben servir para que los tacanas aprendan a leer en su idioma y de ese modo puedan leer la biblia que fue traducida. El sólo hecho de que en esos años, hayan

tomado la decisión vertical de que ellos deben aprender en su idioma, chocó con la decisión de no seguir reproduciéndolo.

Finalmente, analizando algunas narraciones veo como en un contexto de reformas legales, los tacanas construyeron una autorepresentación. Posteriormente considero que no se trata de diferencias esenciales en el asunto de las representaciones y autorepresentaciones, sino de niveles de lectura y usos de lectura. En un primer momento, se busca restar el valor cultural, en las lecturas que se hacen sobre los indígenas, o exaltar el valor cultural, en tanto se lee su conocimiento como propio del pasado. Por el otro lado, los tacanas también leen y usan sus narraciones. Sin embargo, ellos hacen evidente que sus sustento es la memoria y que hay un nivel de creatividad , que hace vigente y en crecimiento su horizonte cultural.

Bibliografía

Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas, reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

Armentia, Nicolás. *Diario de sus viajes a las tribus comprendidas entre el Beni y Madre de Dios y en el arroyo de Ivon en los años 1881 y 1882*. 1883. La Paz, Bolivia: Nueva Edición Instituto Boliviano de Cultura, 1976.

_____ *Diario del viaje al Madre de Dios, hecho por el P. Fray Nicolás Armentia, en el año de mil ochocientos y cinco: en calidad de comisionado, para explorar el Madre de Dios, y su distancia al Río Acre y para fundar algunas misiones entre las tribus arañas*. La Paz: s/e, 1890.

_____ *Tacana: arte, vocabulario, exhortaciones, frases*. Samuel A. Lafone Quevedo, editor. Buenos Aires, Argentina: Int. Museo de La Plata, 1902.

_____ *Relación histórica de las misiones franciscanas de Apolobamba por otro nombre Frontera de Caupolicán*. La Paz, Bolivia: Imp. Artística, 1903.

_____ *Descripción del territorio de las misiones franciscanas de Apolobamba por otro nombre Frontera de Caupolicán*. La Paz: Imprenta Artística, 1905.

Arnold, Denisse. “La tradición oral: ¿monólogo o diálogo?”. La Paz: Ponencia presentada a JALLA-E, 18 de septiembre de 2002, Paraninfo Universitario, 2002.

Bajtín, Mijail. *Problemas de la poética de Dostoievski*. s/d.

Barth, Fredrick. *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: Fondo de Cultura Económica, 1976.

Baud, Michel y otros. *Etnicidad como estrategia en América Latina y el Caribe*. Quito, Ecuador: Abya Yala, 1996.

Beverley, Jhon; Achugar, Hugo (editores). *La Voz del Otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa*. Lima-Pittsburgh: Latinoamericana Editores, 1992. 21-48.

Calvo, César. *Las tres mitades de Ino Moxo y otros brujos de la amazonía*. Iquitos, Perú: Proceso Editores, 1981.

Cárdenas Plaza, Cleverth. “La producción cultural del territorio”. En *Memorias JALLA- Quito 1997*. Quito: Edición Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, 1999. 29-31.

_____ *Cazadores Tacanas*. La Paz, Bolivia: s/e, Publicación piloto para su difusión en comunidades tacanas, 2001.

_____ “Apuntes históricos de Apolobamba, Caupolicán o la Provincia Iturralde”. En *Voces de la Provincia Iturralde*. La Paz-Bolivia: UNIR-UMSA/Facultad de Humanidades UMSA, 2001.

_____ *Territorialización y etnicidad: narraciones orales sobre el cuidado de los animales entre los cazadores tacanas*. La Paz, Bolivia: Tesis para postular al título de Licenciado en Literatura, por la UMSA, La Paz, Bolivia, 2003.

Cardus, José. *Las misiones Franciscanas entre los infieles de Bolivia: Descripción del estado de ellos en 1883 y 1884 con una noticia sobre los caminos y tribus salvajes*. Barcelona: Librería de la Inmaculada Concepción, 1986.

Castells, Manuel. *La era de la información: economía, sociedad y cultura. El poder de la identidad vol.II*. Madrid-España: Alianza, 1998.

Coll Blackwell, Andreu. "Recordando a Raymond Williams en el décimo aniversario de su muerte". Barcelona, España: Universitat Autònoma de Barcelona, 1997. <http://www.bib.uab.es/pub/enraonar/0211402Xn28p33.pdf>. 28 de 1997, 33-57.

Certeau, Michael de. *La invención de lo cotidiano. I. Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana, 1996.

CIPTA Y WCS-BOLIVIA. *Estrategia de desarrollo sostenible de la TCO – Tacana con base en el manejo de los recursos naturales*. La Paz, Bolivia: CIPTA y WCS-Bolivia, 1992.

Chavarría, María. "El mundo del agua en la tradición oral ese eja". En: *Tradición oral andina y amazónica*. Godenzzi, A, compilador. Cuzco, Perú: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas", 1999.

Chávez Suárez, José. *Historia de Moxos*. La Paz: Editorial Don Bosco. 1986.

Chiovoloni, Moreno. "Caracterización y evaluación de estrategias de manejo de recursos naturales del pueblo tacana. Proyecto piloto para el desarrollo sostenible del pueblo tacana de la provincia Iturrealde, departamento de La Paz. Manejo de recursos naturales en áreas Indígenas (Proyecto RLA/92/G33)". La Paz: Informe, PNUD-SAE (ms).

Deleuze, Gilles y GUATTARI, Felix. *El Antiedipo: Capitalismo y esquizofrenia*. Buenos Aires, Argentina: Ed. Corregidor, 1974.

_____ *Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*. España: Pretextos, 1997.

Descola, Philippe. "Construyendo naturalezas: Ecología simbólica y práctica social". En, *Nature and Society. Anthropological Perspectives*. Philippe Descola y Gilsil Palsson, compiladores. La Paz, Bolivia: Trad. Silvia Rivera: Serie ecología y sociedad N°1, 2000.

D'Orbigny, Alcides Dessalines. *Viaje a la América meridional*. La Paz, Bolivia: Embajada de Francia, Plural, IFEA, IRD, 2002.

Foucault, Michel. *Microfísica del poder*. Barcelona: Ed. Planeta, 1989.

Gamarra, María del Pilar. "Orígenes históricos de la goma elástica en Bolivia. La colonización amazónica en el primer auge gomero 1870-1910". En, *Historia: Revista de la Carrera de Historia UMSA* 20 (1990): 41-79.

García Canclini, Néstor. *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo, 1989.

García Jordán, Pilar. *Cruz y Arado, fusiles y discursos: la construcción de los Orientes en Perú y Bolivia 1820-1940*. Lima, Perú: IFEA/IEP, 2001.

García S., Juan (comp.). *Cuentos de animales en la tradición oral: valle del Chota*. Quito, Ecuador: Ed. Universidad Andina Simón Bolívar, 2003.

Geertz, Clifford y Clifford, James y otros. *El surgimiento de la antropología postmoderna*. España: Gedisa, 1996.

Godenzzi, Juan Carlos (comp.). *Tradición oral andina y amazónica: métodos de análisis e interpretación de textos*. Cuzco, Perú: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas" (CBC), 1999.

Guattari, Felix. *Cartografías del deseo*. Chile: Ed. Lord Cochrane, s/f.

Guha, Ranahit. *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Fontana, Josep, prol. Barcelona, España: Crítica, 2002.

Hall, Stuart (ed.). *Representation: cultural representations and signifying practices*. Londres, Inglaterra: SAGE Publications Open University, 1997.

Hermosa, Walter. *Tribus selvícolas y misiones jesuíticas y franciscanos en Bolivia*. Cochabamba-Bolivia: Los Amigos del Libro, 1986.

Hermosa, Walter. *Guarayos*. La Paz, Bolivia: Academia de Historia de Bolivia, s/f.

Herrera, Enrique, Cleverth Cárdenas P. y Elva Terceros. *Identidad y Territorios Indígenas: Estrategias identitarias de los tacana y ayoreo frente a la Ley INRA*. La Paz, Bolivia: Fundación PIEB, 2003.

Hill, Jonathan. "El mito, la música y la historia: transformaciones poéticas del discurso narrativo en una sociedad amazónica". En, *Las culturas nativas latinoamericanas a través de su discurso*. Ellen Basso y Joel Sherzer, coordinadores. Quito, Ecuador: Abya-Yala, 2000.

Hissink, Karin. *Frobenius-Expedition 1952-1954 nach Bolivien [expedición Frobenius 1952-1954 a Bolivia]*. Alemania: Zeitschrift für Ethnologie, 1954.

Hissink, Karin y Albert Hans. *Die Tacana, Vol 1*. Alemania: Ersahlungsgut, Stuttgart, 1961.

_____ *Die Tacana, Vol. 2*. Alemania: Deten zur Kultur geschichte, Stuttugarrt, 1984.

Hobsbawm, Eric. "La historia de la identidad no es suficiente". En, *Sobre la historia*. Crítica. s/l. 1998.

_____ "Inventando tradiciones". En, *Historia Social*, 40. Valencia, España: 2001.

Jemio, Lucy (Resp.), Cleverth Cárdenas (coord.) y otros. *Voces de la Provincia Iturrealde*. La Paz, Bolivia: UNIR-UMSA/Facultad de Humanidades UMSA, 2001.

Lienhard, Martín (comp.). *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas (desde la conquista hasta comienzos del siglo XX)*. Caracas, Venezuela: Biblioteca Ayacucho, 1992.

Lienhard, Martín. “De mestizajes, heterogeneidades, hibridismos y otras quimeras”. En, *Asedios a la heterogeneidad cultural*. José Antonio Mazzotti y otros (coor.). Lima, Perú: Asociación Internacional de Peruanistas Philadelphia, 1996. 57-80.

_____ “Oralidad”. En, *Memorias JALLA- Tucumán 1995, vol 1*. Tucumán, Argentina: Ed. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán, 1997a.

_____ “¿De qué estamos hablando cuando hablamos de oralidad?” En, *Memorias JALLA- Tucumán 1995, vol 1*. Tucumán, Argentina: Ed. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán, 1997b.

Mariaca Iturri, Guillermo. “Parábola de una Arenga: apuntes para una política intercultural”. En, *Encuentro México-Bolivia sobre cultura, identidad y globalización*. Marco A. García, compilador. La Paz, Bolivia: UMA PHAJSI Ediciones, 1999. 44-86.

Maurtua, Víctor. *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia*. Barcelona: Prueba Peruana, 1906.

Medinaceli, Ximena y Otros. *Apolobamba, Caupolicán Franz Tamayo: Historia de una región Paceña*. La Paz, Bolivia: Prefectura de La Paz- UMSA, 1992.

Ong, Walter. *Oralidad y escritura*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

Ottaviano, Ida de. *Métodos del tejido Tacana*. Riberalta, Bolivia: Instituto Lingüístico de Verano, Ministerio de Educación y Cultura, 1974.

_____ *Cognición de colores de los Tacana*. Riberalta, Bolivia: Instituto Lingüístico de Verano, 1979.

Ottaviano, John e Ida de Ottaviano. *Notas sobre la cultura Tacana*. Riberalta, Bolivia: Instituto Lingüístico de Verano, 1980a.

_____ *Textos Tacanas*. Riberalta, Bolivia: Instituto Lingüístico de Verano, 1980b.

Pacheco, Carlos. *La comarca oral: la ficcionalización de la oralidad cultural en la narrativa latinoamericana contemporánea*. Caracas, Venezuela: Ediciones La Casa de Bello, 1992.

_____ “La oralidad cultural como principio interpretativo en los estudios literarios latinoamericanos”. En, *Memorias JALLA- Tucumán 1995, vol 1*. Tucumán, Argentina: Ed. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán, 1997. 19-30.

Parra, Jaime H. *Los cuentos de los abuelos: Tradición oral de los indígenas Siona y COFAN del Putumayo (edición bilingüe en inglés)*. Quito, Ecuador: Abya-Yala, 1997.

Payne, Michael (compilador). *Diccionario de teoría crítica y estudios culturales*, Buenos Aires, Argentina: Paidós, 2002.

Portelli, Alessandro. "Elogio de la grabadora". En, *Historias México* 30 (1993).

Prada Alcoreza, Raúl. *Territorialidad*. La Paz, Bolivia: Ed. Mitos, 1996.

Prada, Ana Rebeca. "Notas sobre el viaje cultural y nomadismo". En, *Estudios Bolivianos*. La Paz, Bolivia, s/f.

Quijano, Anibal. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y ciencias sociales". En: Edgar Lander, compilador, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Argentina: CLACSO, UNESCO, 2000.

Randall, Margaret. "Qué es y cómo se hace un testimonio". En, *La Voz del Otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa*. Jhon Beverley y Hugo Achugar, editores. Lima-Pittsburgh: Latinoamericana Editores, 1992. 21-48.

Rivera, Silvia. "Mestizaje colonial andino: una hipótesis de trabajo". En, *Violencias Encubiertas vol 1*. Silvia Rivera y Raúl Barrios, compiladores. La Paz, Bolivia: CIPCA y Aruwiyiri, 1993.

_____ "En defensa de mi hipótesis sobre el mestizaje colonial andino". En, *Memorias del Seminario: Mestizaje: ilusiones y realidades*. La Paz, Bolivia: MUSEF, 1996.

_____ "El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia". En, *Revista Temas sociales* 11 (1987).

Saavedra, Bautista. *Defensa de los derechos de Bolivia ante el gobierno argentino en el litigio de fronteras con la república del Perú*. Tomos 1 y 2. Buenos Aires: Talleres de la Casa de Jacobo Peuser, 1906.

Saignes, Thierry. *Los Andes orientales: Historia de un olvido*. Cochabamba, Bolivia: IFEA y CERES, 1985.

Salgado, Jorge. "Caracterización histórico sociocultural del pueblo tacana". En, *Informes EINES*. La Paz: MACPIO (ms).

Schwarzstein, Dora (Compiladora). *La historia oral*. Buenos Aires, Argentina: Ed. Centro Editor de América Latina, 1991.

Taylor, Gerald. *Camac, camay y camasca y otros ensayos sobre Huarochirí y Yauyos*. Cuzco, Perú: IFEA y Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas" (CBC), 2000.

Vich, Víctor. *El discurso de la calle: los cómicos ambulantes y las tensiones de la modernidad en el Perú*. Lima, Perú: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 2001.

Walsh, Catherine. “La rearticulación de subjetividades políticas y diferencia colonial en Ecuador”. En, Catherine Walsh, Castro Gomez editores. *Indisciplinar las ciencias sociales*. Quito: UASB/Abya Yala, 2002.

Wentzel, Sondra. “Resultados del trabajo de campo en la Provincia Iturrealde, Norte del Departamento de La Paz, Bolivia, junio-julio 1985”. Inédito, Gainesville, Universidad de Florida, 1986.

_____ “Los tacanas de hoy, nativos invisibles”. En, *Anales de la Reunión Anual de Etnología La Paz* 25-27 de agosto (1987): 463-468.

Walsh, Catherine

Williams, Raymond. *The long revolution*. New York, EEUU: Penguin Books, 1961.

Zizek, Slavoj. “Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional”. En, *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Eduardo Grüner compilador. Buenos Aires, Argentina: Paidós, 1998. 137-188.

ANEXOS

D) ANEXOS A LA TESIS:

RESEÑA HISTÓRICA DEL PUEBLO DE TUMUPASA Víctor Cartagena	97
RESEÑA DE TUMUPASA Humberto Beyuma	99
DEL TERRITORIO TACANA Alejandro Sanjinés	102
LOS CHAMAS Humberto Beyuma	103
DE LOS ENFRENTAMIENTOS Y GUERRAS CON LOS BÁRBAROS Daniel Chita	105
DE TUMUPASA Juan de la Cruz	107
YA TODO HA CAMBIAO Daniel Chita	108
SÓLO HUESOS COMÍAN LAS MUJERES Eusebio Marupa	109
¡POBRECITAS! HUESITOS LES DABAN Fidencia Crespo	111
EL DUEÑO DE LA LLUVIA Leonardo Marupa	112
13B: SOBRE EL HOMBRE DEL MONTE. Costantino Beyuma (Buena Vista)	115
14B: CASTAÑEANDO ESCUCHÓ AL DUEÑO DEL MONTE. Eulogio Beyuma Amutari	116
15B: UN ESPÍRITU MALIGNO LES ALUMBRÓ. Narró: Leonardo Marupa	117
16B: ESCUCHAR AL DUEÑO DEL MONTE MIENTRAS SE MECHEA. Eulogio Beyuma Amutari	118
17B: EL BABACHIBUTE Narró: Sivestre Chao	119
18B: EPEREJI. Fidencia Crespo	120
19B: EL EPEREJI ES EL DIABLO. Fidencia Crespo	121

TUMUPASA

Narró: Víctor Cartagena, Alcalde de Tumupasa, 35 años de edad aproximadamente.

E) RESEÑA HISTÓRICA DEL PUEBLO DE TUMUPASA Víctor Cartagena⁹⁰

Tumupasa proviene de las palabras Tacanas: Tumu=Piedra, Pasha=blanca. Los orígenes del pueblo de Tumupasa se remontan a épocas legendarias. Los Tacanas, pueblo natural de la zona de la provincia Iturrealde del Departamento de La Paz, surgidos de la nebulosa de los tiempos primitivos y la propia historia, entran en contacto con adelantadísimas civilizaciones como la Tiwuanacota y posteriormente la inkaica. Durante el inkano, estas jurisdicciones constituyeron parte del Antisuyo. En la conquista y la colonia surge la versión histórica de nuestro pueblo; basándonos más que todo en los informes escritos por don Andrés de Mollinedo, podemos decir que en el pasado la población del grupo étnico Tacana era muy numerosa. Ellos estaban asentados en las orillas del río Tuichi, en gran parte de su curso, extendiéndose con más de quince poblaciones por el trayecto hasta donde hoy es Ixiamas. Era gente pacífica, enemiga de los flojos, mentirosos y ladrones, interpretando y practicando rígidamente dicha trilogía; aseados y de buena organización social. Tenían como enemigos acérrimos a los Guarayos, que se extendían desde San Buenaventura hasta el río Madre de Dios y a los Lecos considerados antropófagos, ubicados hacia arriba del río Beni hasta Apolo. En sus creencias religiosas, los Tacanas, adoraban al sol, al fuego, el aire, el rayo y la tierra considerados deidades principales. Tenían muchos ritos y sacrificios para honrar a sus muertos. El inka Manco II que reinaba en los años 1534 a 1544 llegó desde el lago Titicaca a través de la actual provincia Muñecas, pasando por Charazani, Apolo, Mamacona, San José, hasta el río Beni en 1618. Tacanas y Uchupiamonas rehacen el camino de los inkas hacia Apolo. Otros datos que nos muestran la elevada densidad de población, por consiguiente, fue la introducción de las misiones evangelizadoras; nos dan los padres franciscanos quienes en 1600 fundaron la primera misión en Apolobamba. En 1686 bajaron otros frailes de Pelechuco a los que los Uchupiamonas, el cacique Turibe, los recibió con 1500 hombres caciques y guerreros de otros pueblos para solicitar que los religiosos los unieran para así resistir eficazmente los ataques de los Lecos y Guarayos. Las tercera y cuarta misión que fundaron los evangelizadores franciscanos fueron San José de Uchupiamonas, Santísima Trinidad de Yariapo, hoy Tumupasa, e Ixiamas. El padre Diego Gómez, al cual mataron los Zapamamas en Zaparuna, fundó la misión de Tumupasa en 1713 con el título de Santísima Trinidad de Yariapo a quince leguas de San José, sobre la unión del mismo río (el Yariapo) con el río Tuichi con una fuerte población. Posteriormente por razones de salud y epidemias que afectaron el lugar fue trasladado, el pueblo, al sitio actual alrededor del año 1717, aumentando la población con aborígenes del río Madidí y Madre de Dios. Según datos del padre Mef, los Tacanas estaban compuestos por los Arcanis, Zapamainas, Toromonas, Zaparunas, Tiriguas, Araonas, Marupas y otros. El 18 de octubre de 1866 un gran incendio arrasó con todo el pueblo y, la iglesia y, todos los documentos que al momento fueran de valiosa información para nosotros. Motivo por el que el religioso entonces muriera el mismo año a consecuencia de las pérdidas ocasionadas y la pena que le embargaba aquel desastre. Posteriormente, en 1876 fue construida la iglesia que se conservó hasta los años 1965 en su fachada original. Luego, con el nuevo párroco, Diego Shulman, es reconstruida sobre la base de la pared original, dándole una fachada de toque moderno y quitándole unos treinta metros de su dimensión original. Esta última reconstrucción se realizó los años 1972 a 80. La consagración, la actualizó, en enero de 1981 el monseñor del vicariato de Reyes, Roger Auri.

⁹⁰ Este discurso, que nos leyó el señor alcalde, fue expuesto en un evento regional. Ref. TAEIB pag. 77-80. transcripción: Cleverth Carlos Cárdenas Plaza.

El pueblo de Tumupasa, en la actualidad, se encamina lenta, pero con seguridad hacia el progreso anhelado por todos. Podemos citar un hito muy importante el año de 1982. Este año se hicieron cargo del timón administrativo una pléyade de jóvenes oriundos de este pueblo quienes, tropezando pero no cayendo, están haciendo palpables el adelanto deseado. Además, contamos con una población activa que no escatima esfuerzos para encarar proyectos en beneficio de nuestro pueblo. Apoyados por todo el pueblo, entre hombres y mujeres, así arrastrando de tiempos inmemoriales la desesperación y el anhelo de ver algún día un pueblo en mejores condiciones como era la intención de nuestros antepasados; gracias a esa unión que se practica en nuestro pueblo es como se encuentra en la actualidad. Esto también se agradece a la institución Servicio Nacional de Caminos que llegó a nuestro pueblo inaugurando la vía en 1991, por la que llegó la vinculación entre Tumupasa y San Buenaventura, facilitando a los pobladores trasladarse en menos tiempo, lo que antes se hacía en dos o tres días cargando sus productos a lomo humano. También se agradece la llegada de la Corporación Regional de Desarrollo de La Paz CORDEPAZ. En la actualidad, hay un constante desarrollo que va llegando a lugares inhóspitos de todo el orbe; pero que se refracta particularmente en nuestras regiones causando preocupación e indignación por el saqueo y explotación de nuestros recursos naturales en particular forestales; antaño empezaron con la goma y la castaña, actualmente, con las maderas preciosas, que de continuar esta situación sin control, nuestras futuras generaciones están expuestas a sufrir daños imprevisibles. Surge la rebeldía de la etnia Tacana enfrascada en la lucha y su consecución de su territorio buscando el desarrollo integral de todo el pueblo Tacana.

En la actualidad, Tumupasa cuenta con servicios de agua potable y ENTEL. Tiene en ejecución la construcción de una planta hidroeléctrica para su alumbrado; la construcción de una ladrillería, complemento de un proyecto educativo consistente en un politécnico con todo sus internados. También este año se ejecutará la ampliación de la red de agua potable.

En la fiesta patronal se realizan actividades como en esta oportunidad el próximo siete de junio saldrán los diferentes conjuntos autóctonos del lugar para realizar un festival folklórico, al igual que se realizará en II FESTIVAL DE COMIDA TÍPICA TACANA con premios a las mejores exposiciones. Aparte de este festival se realizarán actividades deportivas con las poblaciones visitantes en las disciplinas de fútbol, voleibol y basket.

La costumbre tradicional Tacana en esta fiesta está, también, complementada con actividades religiosas a cargo del párroco de la población. Lo destacable de estas fiestas es que toda la gente participa. Los conjuntos folklóricos recorren casa por casa visitando, en la que son recibidos por los dueños, compartiendo bebidas, música y baile.

Tumupasa está situado en la Provincia Iturrealde del Departamento de La Paz. Para llegar allí pueden hacerlo en avión, que es el TAM hasta Rurrenabaque, el boleto de ida cuesta Bs. 210. Luego, de allí se cruza a San Buenaventura y se va en camioneta o micro a un costo de quince bolivianos. También se va en flota Yungueña directo y va cada viernes; sale de la zona de Villa Fátima a las trece horas y llega a Tumupasa al otro día, aproximadamente a las diez de la mañana. Y tiene un costo de Bs. 75.

TUMUPASA

Narró: Humberto Beyuma Chao, 57 años de edad.

F) RESEÑA DE TUMUPASA Humberto Beyuma⁹¹

El primer pueblito de los Tacana no tenía el nombre Tumupasa y como había mucha, mucha epidemia, enfermedades, moría mucha gente. Entonces han pensado trasladar el pueblo a este lugar; han venido a ubicar a este lugar, para nuevo pueblo y aquí se ha dado el nombre de Trinidad. Trinidad se llama porque la fiesta patronal es en la Santísima Trinidad, pero el segundo nombre es Tumupasa. Tumupasa en Tacana es *Tumupasha* y es piedra blanca en castellano. Y así parece que quedó más conocido el pueblo como Tumupasa, pero esto es en Tacana. Ya estando aquí se ha multiplicado más gente, se han multiplicado; había más, cerca de dos mil habitantes. Y eran personas así⁹², de estatura más o menos alta y más gordos, macizos, y bueno había mucha gente. En ese tiempo empezaron ya, a construir este templo que, lo han visto, está reducido, ahora está más moderno, el sacerdote de aquí lo ha hecho más reducido y más bonito. Entonces aquí nomás era tapial, puro de hojas nomás el techo o de madera redonda, pero era más largo, más grande, tenía como cincuenta metros. Cincuenta metros tenía la iglesia ¿no? Entraba mucha gente, toda esta gente entraba⁹³, todos, y se tendía una estera, así de chuchío⁹⁴, así larga⁹⁵ se tendía en todo el suelo y los hombres estaban parados por ahí. Las mujeres nomás se sentaban y había asientos también. Bueno en aquel tiempo, dice que había mucha gente. Como digo había gente de estatura alta. Una vez hemos pillado, desbaratando este tapial⁹⁶ para reducir cuando el sacerdote ya estaba aquí entonces hemos pillado, un adobe de esta dimensión⁹⁷ ¡Qué grande! y así de ancho. Había una huella de una persona, de aquel tiempo, así grande⁹⁸ más o menos de dos cuartas casi grande y ancho. Parece que cuando estaba fresquito, el adobe, lo han pisado ahí y quedó así y así nomás lo han construido y eso no hace poco lo han perdido, el adobe creó que lo han perdido o por ahí está, bueno con el tiempo, con el transcurso del tiempo hubo una este... No todavía en aquel tiempo había este, guerra del Chaco y allí fueron mucha gente mucha gente se han ido allá a hacer guerra. Después de eso se quedaron mucha gente en el margen del río Beni y muchos se han quedado por allá no más. Pocos, nomás, llegaron acá. Y después, de eso, hubo también una compañía CEILER que trabaja, está asentada por Riberalta en el río Beni, de allá vino una comisión para poder llevar trabajadores de este lugar. Por acá, por estos lugares, de San Buenaventura han venido a rescatar, tumupaseños, gente como siringüeros, castañeros; se puede decir, así, para eso los han venido a llevar; mucha gente, también, se ha ido y quedaron muy pocos. Cuando ya estaba así, más pocos, hubo una epidemia de sarampión; fue una mortandad de gente, casi los jóvenes, especialmente, se han muerto. En eso, en aquel tiempo, en esa epidemia mucha gente murió. Incluso las autoridades, ya no podían enterrar a los muertos y tanto cavar sepulturas se cansaban. Porque morían dos tres o cuatro personas en el

⁹¹ Don Humberto Beyuma es un tumupaseño que ha vivido siempre en el pueblo. El contexto en el que se consiguió esta narración fue muy especial pues habíamos llegado a Tumupasa y nos vimos en la necesidad de asistir a una reunión donde pedimos permiso a la comunidad para recopilar los relatos en la población. El permiso comunal nos fue otorgado con el compromiso de mostrarles los resultados del trabajo, es decir llevarles los libros publicados. Dentro este contexto y ya finalizando la reunión don Humberto Beyuma Chao y don Víctor Cartajena (Alcalde de Tumupasa en 1998) nos narraron y leyeron respectivamente reseñas históricas del pueblo por su importancia y por tratarse de percepciones locales importantes presentaremos ambas narraciones. Referencias TAEIB págs. 68-72.

Presentación: Cleverth Carlos Cárdenas Plaza.

⁹² El narrador marca una estatura en el aire, de alrededor de 1.90 metros.

⁹³ El narrador señala a la gente que asistía a la reunión.

⁹⁴ Especie de paja que se utiliza para cubrir los techos de viviendas.

⁹⁵ Señala un espacio grande, treinta m² aproximadamente.

⁹⁶ Señala la iglesia que se demolió, hace algunos años, para construir otra más pequeña, pero más cómoda.

⁹⁷ señala con la mano algo como de 50 centímetros

⁹⁸ señala con la mano aproximadamente 25 cm.

día. Ya, bueno, enterraban así de dos, de a tres, así encaramados porque no podían todos los días cavar sepulturas así. Y así, en aquel tiempo, mucha gente se ha muerto. La gente fue reducida. Incluso el pueblo, aquí, ya era más pequeño, ya era monte alrededor. Yo era, cuando yo tenía unos diez años era esa época de epidemia. Incluso a mi me cogió esa viruela, pero como viruela loca era, era una epidemia de sarampión. Era así, como quemada la gente, y con eso morían en todas las casas. En todas las casas habían enfermos, casi todos los jóvenes, toda la gente casi; y unos cuantitos nomás sanos, esos los atendían a veces a toditos. Y había muerte cada día y en ese tiempo a mí me cogió, así ralo y cuando estoy sucio trabajando salen las cicatrices.

Bueno ya después de eso no había carretera, había una senda nomás para ir a San Buenaventura. A San Buenaventura para ir a comprarse algunas necesidades, algunas por decir jabón, sal, azúcar y otras cosas más. Unos para comprarse ropita yendo con una carga, carga de café o arroz pelado y otras cositas más, de dos arrobas o una arroba en espalda así íbamos a vender. Bueno ya con el tiempo no había casi escuela, mejor dicho había una, era seccional nomás. Era escuela de veinticinco alumnos, de treinta alumnos. Incluso habían jóvenes de quince años, de dieciséis años, de diecisiete años así estaban en escuela. En ese tiempo yo estaba así, muchacho nomás, y se hablaba solamente Tacana. Dialecto Tacana mayormente la gente hablaba. Tacana se hablaba, también castellano, pero pocos, muy poco; habían personas, de otras partes, que siempre hablaban castellano permanente y nosotros hablábamos solamente en nuestro dialecto. Bueno, bueno con el transcurso del tiempo ya no fue seccional, la escuela, ya fue, ya se formó intermedio. Ya había más alumnos, ya había más gente. Y de esa manera, ya con el tiempo, ya se ha escuchado que iba a venir los carros; el tractor para hacer caminos, que para nosotros eran cosas nuevas. Nosotros casi que no creíamos. Los viejitos, los antiguos, decían, algún día va a haber algún aparato que pase por el aire o va a venir un carro rodando por estos lugares. Siempre decían, los, los, los viejitos, antes que se supiera. Todas esas cosas siempre se sabían. Más creo que por la naturaleza nomás, así nomás, bueno, pero fue verídico eso. Con el tiempo ya se supo que ya habían máquinas. Y cuando no hace poco tiempo ya, unos quince años ya, cuando empezó ya, a venir un tractor haciendo senda y nos hemos admirado bastante mirando una máquina tan grande que viene tumbando los palos y rellenando los zanjones y así pasar los arroyos. Bueno nos hemos admirado. Nosotros siempre hacíamos prestación vial en ese tiempo, así por grupos. En ese tiempo nosotros estábamos haciendo un camino, limpiando un camino, casi cerca de San Buenaventura; esa vez fue cuando empezó a venir ya, y hemos creído que ya, se estaba cumpliendo lo que decían los antiguos ya, la mirábamos, a la máquina, tan grande y buena. Por último, ya, los carros conocíamos, más antes que esas máquinas que tumbaban palos gruesos. Bueno así se ha comenzado, cuando el camino ya llegó hasta aquí, por el tractor, y pasó hasta Ixiamas. Bueno con el tiempo fue entrando la gente y algunos colonos han llegado y hemos sido mezclados, ya, con otras personas. En aquel tiempo, también ya, la gente mayor decía que van a ser mezclados con gente de otras partes, decían siempre, y cabalmente cuando ya había caminado empezaron a venir colonos del altiplano, de otras partes, que bueno ahora estamos todos mezclados al último. Ahora se mira la carretera, perfectamente bien vienen los carros y, ya, los aviones, claro, se miraban ya muy poco, pero recién estábamos. Y radios también, para nosotros, era extraño mirar una radio; en aquel tiempo era vitrola, así con cuerda era. Hablaban de cosas que no había todavía, grabadoras, tales cosas no había, ni salones⁹⁹ tampoco; era una escopeta que de martillo eso reventaba para cazar animales y con eso nosotros siempre cazábamos. Bueno que en aquel tiempo, cuando vivía allá, era con flecha. Flecha, tenían flechas, así, para cazar animales grandes, animales, aves, monos. Pero de diferentes flechas que tenían, pero eso ya fueron dejando ya poco a poco. Nosotros no

⁹⁹ Se refiere a las escopetas de salón.

vimos, poco nomás, yo lo vi que esa arma, que manejaban ya muy poco, ya nadie casi manejaba. Puras armas, así, escopeta nomás, ya pistolas. Bueno por último, en estos últimos tiempos, vemos que ha progresado bastante el pueblo ya hay carretera y hay carros, de dos lados diferentes, y gente también y más el colegio, hay hasta cuarto medio. Bueno, ya, por lo menos secundaria y todas esas cosas ha progresado bastante. Cuando yo era muchacho no he visto de tales cosas y ahora se habla solamente castellano; pocos hablan, las personas mayores hablan, en su dialecto, su idioma, ahora no, casi puro castellano; por eso es que casi no pueden expresarse en Tacana, la gente, para poder hacerles entender a la gente. Para poder, así, hacerles entender a la gente, casi no puede, la gente, expresarse en Tacana. Se nota que casi no pueden, muy pocos entienden, por ejemplo aquellas personas¹⁰⁰, que autoridades están ahí, el alcalde no hablan, pero si entienden por partes el idioma del lugar. Y los jóvenes que también están estudiando muy pocos, muy pocos, solamente los jóvenes que han sido criados por sus abuelitas entienden más o menos, ya les han enseñado, les han hablado en su idioma a ellos nomás. Y nosotros los padres, ahora, hemos tenido la culpa de no enseñarles a nuestros hijos nuestro dialecto; sino en castellano nomás, así se han criado. Por último al hablar con nuestras esposas, así en nuestra lengua, ellos están, así, inocentes no dicen nada, no se ríen y se sabe que no entienden. Entonces eso pasa, pero muy poca gente entiende, muy poco, especialmente los jóvenes; la gente mayor sí entiende; hablan en las fiestas, así, y bueno que hay muchas tradiciones que ha habido. Había mucha fiesta en aquel tiempo, en la semana por lo menos había unos seis, hasta siete fiestas a la semana y ahora no hay. Ya no hay fiesta, entonces, se ha cambiado bastante; de aquel tiempo a este tiempo es diferente todo. Eso sería a grandes rasgos.

¹⁰⁰ Señala a las autoridades del pueblo alcalde, corregidor.

SAN BUENAVENTURA

Narró: Alejandro Sanjinés Crespo de 55 años de edad.

G) *DEL TERRITORIO TACANA Alejandro Sanjinés¹*

Bueno, para empezar yo soy de aquí de la provincia Iturralde, soy de Ixiamas allá, es mi pueblo. Mi madre es descendiente, prácticamente tacana ella; pero mi padre tiene descendencia colla, viene de Apolo. Murió también allá mi padre. Muy joven me salí al Beni, pero regresé.

Los tacanas no tuvieron territorio fijo, los tacanas andaban por todas partes. Por ejemplo, tenemos al lado de Rurrenabaque, Reyes, en todos esos lugares se hablaba tacana. En Rurrenabaque tenemos eso que el nombre es pues tacana, Rurre viene de Susse, que quiere decir pato. Entonces, desde ahí provienen estos territorios que digamos ponían² los tacana. Después tenemos otro pueblo que ha sido famoso, es mi pueblo Ixiamas, allá están los tacana, allá hasta lo último ¿no? Después, Tumupasa era otro pueblo tacana. Pero ya no digamos el verdadero tacana, siempre medio cambiado. Es como el quechua que se habla en San José de Uchupiamonas que está en la provincia Iturralde; ellos quieren hablar el quechua que se habla en Apolo, o el quechua cochabambino. Así igual, éste se va degenerando, el dialecto tacana. Unos lo hablan bien y otros no lo hablan bien. En donde se habla bien el verdadero tacana es en Ixiamas, ese es el lugar que ha sido prácticamente tacana.

Bueno, para contarles historias hay muchas historias de los tacana. Los tacana han sido gente muy trabajadora, agricultores sobretodo, también vivían de la pesca, la cacería; ése era su sistema de vida. Pero en el aspecto digamos progresivo ellos tenían mentalidad conformista, se conformaban con la vida que actualmente ha quebrado, ésta que han tenido los pueblos, con lo de las misiones que ha quebrado mucho, era sistema de conformismo, desde entonces ésa ha sido la línea tacana. Ellos andaban, hacía sus chacos, su casa donde a ellos les daba la gana, donde podían ellos, de la misma forma trabajaban, andaban en grupos en cacería, en la pesca, etc., etc. Ese era el sistema que llevaban los tacanas.

¹ Relato único. Ref. T.A.E.I.B. págs.35-36. Presentación: L. Jemio.

² "Ponían" se entiende como nombraban o marcaban su territorialidad.

TUMUPASA

Narró: Humberto Beyuma, 57 años de edad.

H) LOS CHAMAS Humberto Beyuma¹

Un tiempo, un grupito de pura mujeres tumupaseñas venían de Ixiamas. Y por aquí, por el arroyo de aquí a una hora, se llama Arroyo Seco, ahí se había ensuciado su hijita, de la que venía atrás. Las otras seguían caminando. Y pensando que la iba a limpiar rápido no les dijo nada, pero se demoró un poco.

Y estaban lejitos las otras. Por ahí estaban los salvajes esperando y le rodearon, le agarraron, a la mujer. Bueno, y lo han matado. La han descuartizado toda; le plantaron por ahí su cabeza en una estaca, y lo llevaron a la wawa. Era un varón, niño varón.

La mujer había estao gritando; entonces las otras mujeres vinieron a espiar qué le pasaba a la mujer que la habían dejado. Y vieron que había un alboroto. Ahí estaban los salvajes; un poquito la vieron y se regresaron. Se vinieron pa este lao a dar noticia a la gente.

En aquel tiempo la gente era más unida. Había una seña que se tocaba y la gente se venía rápido.

¿Con qué se tocaba?

Con tambor, con tambor se tocaba en la puerta de la iglesia. Y escuchando ese sonido, la gente se reunía rápido. Entonces llegando, las mujeres habían tocado así. La gente ya estaba reunida; y cuando les dijeron la noticia de que habían agarrado a una mujer y la habían matado, inmediatamente ellos pensaron.

- ¿Qué vamos a hacer?

- ¡Bueno, hay que seguir!

Un grupo de hombres armados han ido tras de ellos con sus escopetas y pitones los siguieron, pero no los alcanzaron, les faltó víveres. Y se vinieron con decir que van a ir otra vez a seguirlos más. Tuvieron que volver a llevar más víveres y más gente. Entonces, de esa manera vinieron a llevar, aún, más víveres.

Se fueron otra vez hasta alcanzarlos. Y entonces llegaron al río Colorado, al otro lao del Madidi. Y por ahí viven los Toromonas. Ahí es ese arroyo Colorado. Hasta ahí iba su senda. Entonces los alcanzaron. Llegaron al arroyo, había huellas. Entonces los siguieron, los siguieron; más allá, una persona, un hombre, un chama estaba sacando pescado. Entonces fueron arriba, por el monte, orillando el arroyo. Los unos por este lado, los otros al otro lado. Al otro lo dejaron. Se fueron orillando el arroyo. Y llegaron donde, los chamas, tenían sus platanales. Ya era más cerca donde vivían con su tribu.

Entonces ya había más Chamas en la playa. Ya entonces, ya ellos más los han rodeado. Pero, no habían visto su campamento donde vivían hartos de ellos. Poco a poco llegaron y vieron más casitas de *chuchío*³. Ahí estaban.

Y cuando llegaron ahí, los rodearon. Y cuando los estaban rodeando, vinieron algunas parabas, una tropa de parabas, a aglomerarse por encima de ellos. Y salió el capitán, salió con sus dos flechas y las tiró para arriba con su dedo: ¡*tictic!*!

Y plantó otra vez: ¡*tic tic!*! Entonces se alborotaron los demás Chamas, salvajes por ahí.

Hay algo, entonces en lo que ellos se estaban aglomerando así, y los Tumupaseños, empezaron a dar, ya a pegarles el tiro y ahí se escaparon no sé cuántos.

¹ Relato único. Ref. TAEIB pp. 58-60

Presentación: Arturo Alfaro Quispe.

Chamas, un grupo étnico que vive en la provincia Iturralde; viven especialmente en las orillas de los ríos.

³ Chuchío: especie de paja que utilizan los habitantes de la amazonía para cubrir los techos de sus viviendas.

Y así a los muchachos los garroteaban todo. Pero la cuestión fue ahí como una guerra. Entonces mataron haaartos bárbaros. ¡Haaaartos! Y los otros se escaparon; pero los tumupaseños de aquí se han vengado de esa manera.

Y nuevamente se vinieron, se vinieron; dieron parte, por lo que habían matado a la mujer. Y por su persona* le habían metido un palo, un palo ahí. Y después, no sé cómo la han templado*. Eso fue su rabia de los tumupaseños. Y los han seguido hasta vengarse así. Es un cuento que los antiguos han contado, pero parece que es verídico también, así los antiguos.

* meter palo en su persona quiere decir introducir un palo en los genitales de la mujer

* Templar significa colgar el cadáver en un palo.

TUMUPASA/ Narró: Daniel Chita de 43 años de edad.

I) DE LOS ENFRENTAMIENTOS Y GUERRAS CON LOS BÁRBAROS Daniel Chita¹⁰¹

Los tumupaseños habían hecho guerra con los bárbaros en aquel tiempo. Mi papá esa vez era policía; salían los bárbaros, cuando las mujeres querían sacar leña todo, así lo agarraban, lo correteaban con piedras, lo agarraban lo traían preso y ahí en la casa de mi papá ahí, como era policía ahí les ponían el cepo hilera. Mi papá ordenaba porque eran maleantes los bárbaros y ahí después los despachaban para San Buena. Los ixiamenños esa vez no manejaban ni armas ni nada y eran como un zonzo, andaban en tropa así pero no volteaban ni se fijaban por eso decían los bárbaros: “estos ixiamenños son nuestra comida, nuestra carnada”.

Una vez aquí vinieron los Ududuy. Venían así una tropada de hombre y dos mujeres, una con wawa no se largaba:

- Ya bueno entonces, un ratito espérame, no nos vas a dejar.

De paso de su hijito quería ensuciar, ya lo ha hecho ensuciar.

- Ya apúrate me va dejar, aquí salen los bárbaros. Apura, apura nos están dejando lejos los hombres.

Limpiando el pote de su hijo, ahí a los otros compañeros ya se los veía adelante. Atrás los otros saliendo. Los bárbaros le han rodeado a la mujer con wawa y a esa otra muchacha lo han seguido con flecha, adelante atrás adelante, atrás caían las flechas, pero no lo lograban, no era su destino y a esa mujer con wawa ya lo han rodeado, lo han agarrado, lo han matado. Se han escapao, ese su hijito nomás se lo han llevado y la mujer ahí lo han dejado en medio camino estaqueado (amarrado ya).

Cuando llegaron esa muchacha apenas ni podía ni hablar ni nada ni quería hablarle nada; ni bien llega donde el corregidor listo apenas saludó, cayó seco, seco, no podía hablar ni venteando, venteando le han dado agua:

- Como sea ya nomás quiero tomar agua.

Dice.

No podía hablar seco tanto trotar, le han dado agua ya recuperada dijo:

- ¡Ay! Mi compañera lo han matado los chamas, ¡ay! Creo que está muerta, no sé yo me vine, escapó, su hijo lo han quitado.

Ya nomás han ido los otros, harta gente, semejantes hombronazos. Habían dos Personas así que hablaban idioma de chamas, le han hablado a esa india si lo han matado. Su seña era primero el tambor, para notificarse, para que se reúna la gente. Al ratito la gente se ha amontonado:

- Hay este problema, una mujer han matado los bárbaros. Vamos a hacer guerra a los bárbaros.

Puro rifles tenían. Todo el pueblo emocionado llevaba sus paquetes de balas, sus rifles.

- Todos vengan, cien personas vamos a hacer guerra. Ustedes van a ir por donde han arribado los chamas, allá los vamos a esperar en Palcayue.

Llegaron, los que llegaron ahí ya habían pasado, ahí le han esperado otro grupo que llegue.

- Van subir dice toditos vamos a ir tras la huella.

Y a lo así han llegado donde han hecho ensuciar al chango; el otro herido:

- ¡Ah! Perdóneme, perdóneme.

- ¡Nada señor!

Con garrote matándolo.

Pero esos dos jefes con ocho tiros han muerto, no morían así nomás, ocho tiros recién se han muerto. Y las mujeres:

- ¡Ah! ¡Ah! ¡Ah!

- ¡Nada señor!

¹⁰¹ Relato representativo. Ref. T.A.E.I.B., págs.27-31. Presentación: L. Jemio.

Con palo matando en el árbol, es que a su jefe lo han matado, cuerudo era para morir, así que han discutido:

- ¿Ustedes porque la han matado a esa mujer y la han templado en el camino? Por eso hemos venido a hacer guerra con ustedes. Si no haigan hecho así qué vamos nosotros a hacer guerra, por eso hemos venido a seguirlos a ustedes.

- Nosotros pues, no somos ixiamenños, nosotros somos tuburé.

Los otros se han escapado y esos lo han ido a avisar ya a su otro grupo, a otros chamas. A las cuatro, a las cinco de la tarde ya han llegado, ya otra vez al camino, cansados, con sus tapeques, harina fuerte, toda cosa.

- Los que se han escapado fueron a anoticiar a su otro grupo y van venir, van querer desquitar, vamos a esperarlos.

- Vamos a esperarlos, va a venir a desquitarse estos chamas, pero vamos a estar ya en Cuñaka, hasta Comodopi, es un arroyo... Éntrense al monte, éntrense, otro tanto aquí vamos a hacer guardia cahashiri.

Cahashiri quiere decir tendido.

Tendidos están los ixiamenños, otros al lado de arriba, otros al lado de abajo.

- Por aquí nomás está, vamos a hacer cahashiri.

- No se puede, no se puede nosotros mismos nos vamos a hacer matar, nos vamos a hacer vencer.

Se han regresado, sabían que los iban a vencer. Han regresado a media noche ya recién estaban llegando ya aquí al pueblo de Tumupasa así que los tuburé han ganado. De esa forma ya los bárbaros ya se han humillado ya, ya no hacían guerra, no hacían nada, pero los ixiamenños le tenían rabia por eso dicen¹⁰²:

- No se puede tocar nada a los tumupaseños, ellos han hecho guerra, han matado a nuestros compañeros. No se puede hacer nada, son muy fuertes. Pero, en cambio los ixiamenños ¡uhh!, es nuestro comida. Ni por más que se quiebre un palito, no sienten nada, ellos están viviendo agachados, no manejan ni armas siquiera. Pero, en cambio los tumupaseños ¡uhh!, cualquier cosita que se quiebra, o suena la agüita, ya están espiondo, ya están listos con sus armas.

De esa forma ha sido la guerra con los chamas.

Antes había, los bárbaros salían claro, salían, abusaban, mataban, los ixiamenños lo han agarrado, lo han encerrado en una casa así de adobe, lo han encerrado, lo han puesto llave.

Ahí había unos siete bárbaros ahí metidos, dentro de la casa. Han buscado un tabique o con uñas han horadado como puedan, han horadado por atrás hicieron un campito así han horadado con piedra, han desmoronado como para salir y por ahí han ido saliendo uno por uno, escapándose. Cuando ya lo vio uno que estaban escapándose:

- Los chamas están escapándose, están saliéndose por ahí, han horadado. ¡Ah! Vamos a agarrarlos.

En esa ventanita que la han horadado ahí se han parado entre dos con sogas y otro iba saliendo de costado, y ahí lo han agarrado y lo han cortado la oreja y lo han largado. Le han cortado la oreja, de esa rabia que mataban así a los ixiamenños.

De esa rabia han ido a dar parte a su grupo. Y han venido sin oreja.

-¡Cara! Ahora vamos a matar a los ixiamenños.

Harto han muerto, los han matado en todo el camino, lo han matado en Jundungo, en Macao y aquí también vinieron. Harto bárbaro había antes, ni cómo dormir solito, ni cómo dormir en medio camino, así de esa forma mataban ya cuando han hecho guerra con los tumupaseños ya han cortado todo, ya se han retirado más, más adentro, más lejos.

¹⁰² En esta parte el narrador habla en tacana. Ref. cassette 38 LB.

TUMUPASA

Narró: Juan de La Cruz de 40 años de edad.

J) DE TUMUPASA Juan de la Cruz¹⁰³

En el pueblo de Tumupasa no había ninguna organización. Antes las casas eran más tristes que mmm... por tal razón tiene el techo viejo, eran unas palmeritas de chonta como lo ven esto, ahora hay más entablado, laminada, cementada, no había ni calle, no había ninguna urbanización, las casas todo un desorden.

Entonces, ya a mis 16 años, ya cuando estaba yo por irme al cuartel, ya recién llegó la urbanización, vinieron las autoridades. Estaban desarrollando una carretera que está por aquí primeramente, éste no ve que pasa por aquí camino, camino viejo era ese, ése lo hemos hecho a pulso nomás, a hacha y machete, picota lampa, después cuando ya lo hemos descombrado ya llegó la CORDEPAZ, la institución de CORDEPAZ; ése ya lo ha compuesto todo, ya lo ha raspado.

Eso ha estado unos años, no me recuerdo ya cuantos años se ha transitado por esa carretera. Después llegó el servicio de caminos y ya hicieron servicio de caminos. Y así con esa llegada de caminos ya el pueblo de Tumupasa ha ido ya adelante, o sea ya se ha agrandado, se han levantado planos, se han formado las calles. Trajeron el tractor de oruga se ha raspado la calle y así hasta ahora.

Pero antes era triste, era bien triste. Quién iba a pensar que así se iba a arreglar Tumu, mi padre decía: “Hijos ustedes van a ver camiones que van a llegar, va a llegar la carretera. Puede ser que tras años de cambios de gobierno va a entrar algún gobierno y ya va a conocer todo, y va a abrir esta carretera”.

Cabalito, cuando ya ellos se han muerto, ya mi padre, mi madre, todos han dejado este mundo, ya justo ya estamos viendo ya todo y siguen el trabajo del camino. Entonces ya hemos tenido también que acomodarnos algo, ya solicitar nuestros lotes donde estamos, ahora lo que nos falta es un poquito más de recursos.

Ahora claro que nos va nomás bien, quién se iba a imaginar antes; nosotros ni idea nos dábamos qué se puede hacer de la piedra, qué se puede hacer de la arena, pero ahora ya estamos viendo que algunos están aprendiendo a ser albañiles.

Antes ese altar era un burete, unas maderitas así, de lejitos veíamos las campanas, eran así hojitas nomás puesto en palitos con su lodo, ahora ya por lo menos se ve una torrecita, tenemos ya la parroquia, era un embarrado nomás.

Antes se nombraban aquí capitanes, no había la ley ni Comité Cívico, tales cosas no había aquí. Nos asomaban los chamas, los bárbaros; incluso cuando yo era chango, casi jovencito he visto todavía cómo han matado, camino a Ixiamas. Por esa wawa lo han matado y al changuito se lo han llevado. Se lo han criado ellos y lo han nombrado Cosemino; desde este tiempo ya los chamas se han ido normalizando, ya no eran bravos, ya asomaban por acá ya poco a poco iban asomándose.

Para ir a cazar era también peligroso ir solo, y algunos, pero, casi lo encontraban al *chibute*, creo que le decían *epereje*, si no le contestaba *epereje* ya se lo llevaba, ya cuando le decía que era su *epereje* era como su amigo, esto del cerro el cerro que se mira de aquí esa pampita de arriba ese tiene su nombre, ¡ah!, el Matatujuri.

¹⁰³ Relato único. Ref. T.A.E.I.B., págs.25-26. Presentación: L. Jemio.

TUMUPASA

Narró: Daniel Chita de 43 años de edad.

K) YA TODO HA CAMBIAO Daniel Chita¹⁰⁴

Tumupasa es un centro, un centro es, vienen por el camino a San José, de Apolo, de ahí mismo, vienen de Rurre, de Reyes, de Ixiamas, de Tawa, este pueblo es un corazón. Es un corazón, de todas partes vienen, es central. Por ahí está de los inkas, ¡uuuh!, de antes, ya hace años, en Maje yo he visto pircao de los inkas: unas piedras pircaditas, grande canchón pircao, está en el monte al lao de arriba. Los anteriores a los inkas han hecho todo eso y eso sigue pues no se pierde, está bueno, de esa altura nomás es, como cancha grande son los pircaditos y bien acabados, como adobe pircadito piedra cuadrada, tiene esquinitas, está bien colocado, grandes son pues las piedras.

No eran como nosotros, así pequeñitos. No, antes eran semejantes hombronazos, como decían aquí también, los anteriores. Los anteriores hombres que estaban aquí han hecho la iglesia, de treinta metros así, sesenta metros era esta iglesia, era piedra pircado, puro piedra, antes no ponían ni adobe, nada, pero lo han hecho una iglesia. Nuevamente, primer lugar era hoja nomás, de hoja de marfil, en tacana le dicen chirupa, después han sido de jatata ya, el padre ya lo ha hecho cortar graditas, escaleras pa' los maestros, anterior habían maestros violinistas. Había una escalera así esta anchura de la esquina así gradas se subía hasta el tumbado, por eso iban los maestros con su violín y su bombo arriba, cantaban asimismo los misereres, ya de ahí cantaban hacían un miserere. Ya todo ha cambiao pues, ya cuando nuevamente la generación ha cambiao, ya lo han acortado la iglesia todo ya y el padre lo mandó a hacer de calamina, como decir tres cambios de techo: primero de marfil, después lo han cambiado de jatata, ya cuando lo han cambiado de calamina lo han acortado ya, porque era muy grande. Lo llenaba pues la gente ¡uuh!, lo llenaba antes, el que no iba era castigado por el padre, antes circulaba chicote, autoridades el cepo también, sigue existiendo eso para maleantes, para el pescuezo de un criminal que mata. Criminales tienen doble castigo de su delito que tiene medida son veinticuatro horas, le hincha ahí, ni cómo puede, ni cómo salir ni pa' vueltear. A los que tienen menos delitos le meten a la papa, así era el castigo.

¹⁰⁴ Relato único. Ref. T.A.E.I.B, págs. 32-33. Presentación: L.Jemio.

TUMUPASA

Narró: Eusebio Marupa, aprox. 60 años

L) SÓLO HUESOS COMÍAN LAS MUJERES Eusebio Marupa¹⁰⁵

Dice que se invitaban puro maridos nomás, solitos se quedaban. Así, iban a la caza seis o siete días al monte, con los cuñados, suegros, yernos, todos puro varones, puro viejos. Las mujeres dice que se quedaban.

En tres o cuatro días, dice que tenían que llegar. Las abuelas haciendo chicha, cuatro cántaros pa cada uno. Llegaban y ya ese día la mujer por ahí va a encontrarlo al marido, cada una con su chicha.

Había antes esos poros, dice, agarrando eso se iban y su tutuma más, cada una...

- ¡Ya! Estamos cansados, hijita, ya estamos yendo.

Ellos dice que allá se alimentaban bien y la carne se lo comían y puro huesos lo habían asado y eso era su carga..., ya sacaban su carga.

- Esto coman.

Puro huesos. Las mujeres, pobres, se buscaban dos piedritas para machucar el hueso y comer los sesitos que tiene el hueso, así dice.

- Así nomás los bichos andan, hija, y así corren fuerte estos bichos.

Un buen tiempo dice que era, su hijito¹⁰⁶ era ya jovencito, ya conocía, ya así son los muchachos.

- Mamita, yo voy a ir a ayudarlo a mi papá.

- No, no vayas. Hay harto bicho en el monte lo puedeee... Quédese nomás hijito.

- No, no quiero.

- No, hay harto bicho ¡Qué vas a matar! Hay ese..., hay mosquito roscorosco, nosotros nos tapamos con una sabanita.

No usaban mosquitero, como usamos ahora, se tapaban con su sabanita.

- ¡Qué vas a aguantar! Quedate nomás.

Y el muchachito los había seguido lejos, lejos siempre atrás; a ver si era verdad si así mal andaban los animales. Ya habían llegado a su pascana, ya de ahí habían cazado bichos... y el muchacho ¡zas! Aparece.

- ¡Ay! Hijo, a qué has venido. Ahora vas a sufrir de los bichos, no vas a poder aguantar.

- Mamita me ha dicho: "Si quieres ir andá, alcanzalo a tu padre. Usted conoce por donde siempre van, vaya a cazar". Y por eso me he venido -dice el muchacho.

Y ahí se había fijado que el bicho tiene carne, tiene cuerpo... y ya el muchacho le había dicho:

- Y cómo, usted papá, cada vez que viene al monte sólo lleva puro hueserío, puro hueserío. Y mi pobre mamita se machuca, se come esos huesitos. Así, habían tenido carne estos bichos.

Chitón se han quedado los viejos, ya los sorprendió el muchacho. Al otro día, dice igual habían ido a cazar.

- Nosotros vamos a ir. No te espera todavía tu madre, tal día recién vamos a ir todos, juntos vamos a ir más bien. Esto para que lleves.

También puro huesos, así asados también. Ellos se comían toda la carne y el hueso lo asaban para que coman... sesitos, machucando así unos sesos. Se había atrevido el muchacho a esconder dos piernas de chanco, lo había escondido asado.

- Y has comiu esa carne que estaba asando.

- Sí, papá.

- Bueno, ahora te vas a quedar. Vas a cuidar todo esto. Me voy a ir a cazar otra vez.

¹⁰⁵Versión representativa de un grupo de tres variantes. Referencias TAEIB, páginas: 187-191, 183-184 y 185-186. Presentación Sandra Lima Magne.

¹⁰⁶Se refiere al hijo de uno de los cazadores.

Ya lo habían cortado las carnes, allá nomás lo habían cortado las carnes y lo han asado y puro hueso habían traído.

- ¿Qué habrá pasado? Ahora los bichos tienen otra vez hueso. Dos bichos nomás tienen carne. Así nomás, dice que le mentían al pobre muchacho. ¡Qué iba a creer! Ya lo había visto, lo ha escondido dos pedazos. ¿Pa qué? para llevarlo donde su mamá, pa que mire. El muchacho se había acomodado su carguita.

- Yo voy a caminar papá, adelante voy a ir, voy a encontrar a mi mamita, voy a traer chicha. Había dicho y ha caminado. Los viejos atrás con su carga, sus huesitos que traían. Se echó a caminar y lo primero que hace al encontrar a su mamá:

- Mami, así hemos ido a comer con mi papá. Los bichos habían tenido carne y nos traen puro huesos a nosotros. Aquí está del más chico, para que coman ustedes.

Ya las viejitas se habían fijado, dice:

- ¡Ah, no! Estos pícaros así habían sabido hacer. A tiempo usted ha ido hijito... Tienen carne esos bichos... Puro huesos traen y eso comemos. Dicen, que los bichos corren.

Ya se habían fijado todas las mujeres que iban al encuentro de los maridos¹⁰⁷, ya se habían fijado. Rápido han comido eso. ¡Ah! Dicen, como si estuvieran machucando huesos que ha traído el chico, como si estuvieran comiendo eso, como si hubieran comido eso¹⁰⁸. Llegan ya los viejos.

- Y abuelita ¿Ya lo han desatado eso? ¿Ya están comiendo?

- Eso que hacen cargar con el chico. Tanto, tan pesado

- ¿Qué será esa su carguita?

Ya el otro cansado. Ya se habían fijado todas las mujeres dice, ya se han fijado que tiene carne. Ahí se han enterado las viejitas:

- Está bien. Ahora vamos a hacer otra cosa. Bien comen y pa nosotros traen así. Nosotros nomás trabajamos chicha, les traemos espeso la chicha y con grasa toman; se emborrachan y pa nosotros nos traen así.

Ya se habían enseñado entre ellas también, pura mujeres. Hasta que otra vez les tocó ir, dice, al monte a esos viejitos. Se iban, otra vez se ha ido el muchacho con su papá.

- Para el chico nomás van hacer aparte, pa estos viejos malditos vamos hacer envenenado. Así como nos hacen ellos, así hay que hacerles. Nosotras nomás somos zonzas, por eso será que traen así.

Y ellas ya habían molido el maíz con esa hoja. Nosotros en tacana decimos jatana, es venenoso. Toda envenenada, la chicha ya les tocaba servir esta vez. Para el muchacho ese, aparte lo han llevado chicha bien hecha. Para el chico y pa los viejos les han llevado chicha al camino.

- Aquí hay chicha. Haber con su cuñado, con su amigo tomen. Nosotros vamos a comer.

Habían comido y ellos ya tomando esa chicha, tomando nomás ya, charlaban dice a reír.

- Ya ustedes se están emborrachando - dice - ¿Cómo van a caminar? Ahora no tomen mucho. Ya pues envenenada la chicha, y a todos penetrado el veneno. Ya el otro se caía en el camino, ya el otro se caía en medio camino. Llegan dice unos cuantos.

- ¡Elay! Ya tienen su chicha, tomen.

Ahí, se han echado a dormir dice, ya se había pasado. Envenenados ya. Así los habían terminado a los viejos esos. (risas)

Ellos nomás iban a comer y para las mujeres puro huesos les traían, para que machuquen y coman. Así las mujeres se han enseñado y los han envenenado a sus maridos, todos se han muerto dice. (risas)

¹⁰⁷Las mujeres iban a buscar a sus maridos antes de que ellos llegaran al pueblo.

¹⁰⁸El narrador se refiere a que las mujeres simulaban que comían huesos.

SAN BUENAVENTURA

Narró: Fidencia Crespo, 84 años

M) ¡POBRECITAS! HUESITOS LES DABAN Fidencia Crespo¹⁰⁹

Antiguos, esos viejos hombres había; dice que entre ellos se controlaban como ahora.

- Vamos a cazar -dice que decían.

Y sus mujeres, pobres, se quedaban allá. Dice que llegaban y cazaban anta, huaso, tooda clase de animales. Semaanas dice iban esos hombres, pero dice que comían toda la carne y hueserío dice que juntaban pa sus mujeres, pa traerlo asíí.

Y las pobres mujeres ya estaban de ida a esperarlos a sus maridos llevando chicha, llevando tapeque. Así, resulta que llegando al monte puro hueso dice que había. Las pobres mujeres dice bien creídas¹¹⁰. Entonces, una mujer dijo:

- ¡Ya! ¿Por qué traen éstos así? Yo voy a ir.

No querían llevarla dice.

- Yo voy a ir - dice.

- ¿Cómo vas a ir? - dice su marido.

Se fue, dice pues la mujer, ya ella descubrió cómo hacían esos hombres. Volvió ya ella y les dijo:

- Traen para nosotros puro hueserío. Están mintiendo estos hombres -dice.

Dice que la hicieron matar a esa pobre mujer, porque declaró cómo hacían. Desde entonces, ya se perdió esa costumbre, ya ahora traen toda la carne, hasta hoy día. ¡Gente buena! Ya no es como antes. Así hacían dice pues.

¡Pobrecitas! Huesitos dice les daban. Con sus piedritas dice, iban esas mujeres, quebraban sus huesitos ahí, para el tuetanito que tiene adentro. Una lástima era antes dice. Así, dice lo hacían.

¹⁰⁹La grabación contiene partes del relato en lengua Tacana, por razones de traducción fueron obviadas, se trata de repeticiones de lo ya narrado en castellano. Primera versión representativa de tres relatos. Referencias TAEIB, páginas: 185-186, 187-191 y 183-184. Presentación Sandra Lima Magne.

¹¹⁰Se refiere a ingenuas.

TUMUPASA

Narró: Leonardo Marupa, 40 años de edad.

N) *EL DUEÑO DE LA LLUVIA Leonardo Marupa*¹¹¹

O sea mantenía a su familia con solamente carne; todos los días iba a cazar, a cazar y a cazar. Entonces un día se había ido muy temprano, éste se había ido a la caza muy temprano. Y cuando llega, dice, a un motacusal¹. Y el dueño de la lluvia había estado ahí, escarbando, sacando *turiru*² del motacú, buscando algo para comer. Lo saluda y le dice:

- ¡Buen día *epereje*!³ -Dice que le dice- ¡Buen día *epereje*!!!

Y el otro no le contestaba. El cazador utilizaba solamente el arco y la flecha. Ese era su arma, con eso vivía. Entonces, se había enojado porque el otro no le contestaba, el *epereje*. El amigo que estaba buscando la comida no le contestó. Se había enojado de tanto hablarle y hablarle, ya no le contestaba, se ha ido con su jeta:

- ¡Buen día *epereje*, te estoy diciendo, jil!

Le había flechado y lo flechó y listo; ya el otro murió, lo mató. Lo mató. Al otro día, como ha muerto el jefe de la lluvia, el cazador siguió. Cuando él estaba más allá empezó la lluvia. Llovió todos los días. Y todo el monte se ha inundado.

O sea el castigo era solamente para él porque había matado al dueño de la lluvia, al jefe ¿no? Y él seguía. Según su vista. Y veía que todo era agua, agua, agua nomá por donde iba. Tanto andar así, caminar por el monte, seguía entre el agua y ya no podía llegar a su casa.

Iba caminando por dentro del agua, cuando dice que más allá escucha así nomá en un montecito que conversaban dos hermanos. Eran las petitas⁴ Habían llegado bajo la planta de una chantarola.

¿Conocen la chantarola? ¿no? No conocen. Es una planta, chantarola llaman, es casi como motacú, pero no se come pue. A la petita siempre le gusta comer, ese es su alimento. Entonces, la hermanita menor, la mujercita le dice:

- ¡Ay, qué rico este maduro!⁵- dice -Había sembrado nuestro padre ¿no?

- No, no es nuestro padre el que ha sembrado. Esto ha crecido nomá -dice que le dice el hermano.

Al rato otra vez dice que seguían comiendo ellos, seguían comiendo.

- ¡Qué rico este maduro que ha sembrado mi padre! ¡Qué dulce!

Y el hermano mayor le contestaba:

- No, no ha sembrado nuestro padre, esto ha crecido momás.

En eso el cazador ha ido a escucharlos.

- Allí hay alguien que está conversando. Iré.

Se acerca al árbol ¿no? y eran dos tortuguitas, dos petitas que estaban comiendo. Y entonces les dice:

- ¡Hola *eperejes*! ¿Qué hacen ustedes aquí?

- Estamos comiendo aquí estos maduros que ha sembrado nuestro padre; hace años que lo ha sembrado y estamos comiendo.

- ¡Ah! Ya.

- Bueno, y vos *epereje* -dice que le dicen- ¿De cómo estás andando vos por aquí?

- Aquí, caramba, triste es mi vida *epereje*. He matado al dueño de la lluvia. Allá le he

¹¹¹ Relato único. Ref. TAEIB pp.144-149

Presentación: Arturo Alfaro Quispe.

¹ Motacusal: Lugar donde hay muchas palmeras de motacú.

² Turiru: Panal de las termitas que están adheridas en los troncos de los árboles.

³ *Epereje*: Término de la lengua tacana que quiere decir amigo.

⁴ Petitas: Término local que se utiliza para nombrar a las tortugas jóvenes.

⁵ Maduro: plátano maduro.

saludado, así le he saludado; y como no me contestó, lo he matado; yo pensé que era otro bicho. Él ha muerto y por castigo me he perdido, estoy perdido, andando por aquí por el monte.

- ¡Ah! Bueno, estás andando perdido, ahora carganos a nosotros.

Hay un bejuco, el tara se llama, en las chontas, en los motacús crece; hay una hoja grande como *walusa*⁶, algo así y crece como unas pitas largas ¿no? Eso se llama bejuco, tara le dicen en Tacana.

- Allá hay ese bejuco, anda trae -le dice- con eso nos vas a amarrar y nos vas a cargar y nosotros te vamos a guiar. Te vas a ir de aquí -Dice que le dicen- nos vas a llevar.

- ¡Muy bien!

El cazador va, suelta ese bejuco, las amarra a las dos y las carga. Y se va. O sea que para él un día que pasaba era como un año que pasaba; largo veía el tiempo.

Más allá se encuentra con una perdiz que está silbando encima del monte.

- ¡Caramba! -dice- Una perdiz está silbando; Iré a ver allá.

- Vamos en esa dirección; ahí te vamos a dejar, donde está silbando esa perdiz. Y por donde vayas, si escuchas alguna bulla, digamos, en esa dirección tienes que ir.

- Bueno.

Llegan donde estaba cantando la perdiz. Había sido una muchacha. ¡Hermosa la muchacha!

- ¿Y qué haces *epereje* aquí? -Le pregunta- ¿De dónde vienes *epereje*?

- He matado al dueño de la lluvia y me ha castigado y por eso estoy aquí andando.

Y bueno, conversando con la muchacha y la muchacha había estado sin calzón, dice ¿no? Y ahí mira.

- ¿Qué cosa vos tienes allí entre las piernas?

Dizque le pregunta el *epereje*, el perdido. Y de ahí nomá alza el vuelo, apenas ha sido le ha dicho ¿no? O sea de que pida algún consejo bueno, lo primero que se ha fijado ha sido entre las piernas de la muchacha. Y la perdiz alzó vuelo.

Otra vez en el agua el cazador, más agua y se perdió. Ya las petitas también le dejaron. Ya no tenía un guía ¿ya? Ya no había quién lo guíe. Entonces la perdiz se fue y siguió caminando, siguió caminando. Cuando más allá llega así andando, caminando escucha a lo lejos, dice, así un carpintero que golpeaba un árbol seco, medio seco.

- ¿Quién será ese hombre? Allá está trabajando. Yo escucho hachear. ¿Por allá será que hay algún viviente? Ya debo estar cerca.

Todos los días, dice, que oía; era entre el árbol, entre el árbol. Bueno, cuando se ha ido acercando, acercando, ya anocheecía. De un día, digamos, al día siguiente era un año para él. Dormía arriba, en los palos, dice.

Al otro día otra vez escuchaba el ruido allá lejos. Pero era solamente que lo estaba castigando al cazador porque había matado al otro, al dueño de la lluvia, del agua. Por eso que él caminaba entre el agua.

Después de unos tres años por fin llega donde estaba golpeando ese palo. Había sido el carpintero ¿no ve? El pájaro carpintero, cabecita coloradita. El había estado allí.

- ¡*Epereje*! -dice que le dice- ¿Cómo estás?

Lo mira.

- ¡Hola! ¿Qué tal *epereje*? -dice que le dice- ¿De cómo estás aquí, vos, andando?

- Caramba, amigo, triste es mi vida; he matado al dueño de la lluvia y el agua. Y por eso estoy andando castigado. No hay un lugar seco donde yo pueda dormir, todo el año estoy caminando, estoy cansado ya ¿Qué dirá mi familia? Ya hace años que no los veo. Ellos seguro han dicho que yo ya me he muerto -dice ¿no?

⁶ Walusa es un tubérculo similar a la yuca que crece en el trópico.

- ¡Caramba *epereje!* Yo he ido a ver a tu familia, toditos están de luto, lloran porque no tienen ya la carne, no tienen qué comer -Dizque le dice.
- Caramba y ¿Dónde es?
- En esta dirección. Estamos lejos, lejos está. Mira, yo de aquí, *epereje*, voy a ir a tal parte; ahí hay un lugar donde yo voy a trabajar. Ahí yo voy a ir a tocar ese palo y en esa dirección te vas a ir. Pero si ves, digamos, algún bicho, si escuchas otra cosa, otro ruido por ahí, si alguien te llama no vas a hacer caso porque te vas a desviar. Yo te voy a guiar, de aquí te voy a llevar allá donde yo voy a tocar ese palo, ahí. Y cuando llegue ahí, me vas a hablar, ¿Bueno?
- Bueno.

Alzó vuelo el carpintero, se ha ido; allá lejos dice que escuchaba tocar el palo. Allá se ha ido, caminaba y ha llegado al lugar. Era un día. Al otro día lo mismo ha hecho. Después de tres años por fin ya le dijo:

- Bueno, de aquí ya voy a llegar a tu casa. Ahí, encima de tu casa hay un lugar donde yo voy a trabajar. Entonces, ahí voy a ir a tocar. De ahí estás cerca a tu casa, de ahí ya te vas a ir, te voy a sacar. Tanto tiempo ya, pero, esto te sirve a vos de lección; cuando veas así, digamos, un amigo por ahí que está trabajando, que está ganando la vida no tienes que matarlo. Más bien tienes que tratar de ayudarlo. Yo te voy a ayudar ahora. Por eso, porque vos has sido malo te han castigado así. Por eso estás andando así. Pero ahora yo te voy a ir a dejar a tu casa.

Y al tercer día lo ha llevado ya justo a la orilla de su barbecho^{*}, su chaco. Había dejado chaqueado, digamos, ya para sembrar; ahora era ya nuevamente monte, monte alto. Ya se estaba haciendo virgen el barbecho. Ahí estaba el palo ese. Entonces ya había ido el carpintero a tocar ese palo. Entonces, ahí iba a llegar. En la tardecita ya ha llegado, dice, él. Bueno, el carpintero, baja y conversa con él:

- Hasta aquí he venido a dejarte. Aquí está el camino que va a tu casa, ya estás cerquita de tu casa. Ya puedes ir a ver a tu familia. Pero, nunca más vas a matar así nomá al amigo. Más bien lo que vas a tratar es ayudarlo; que si él está necesitado, si él está, digamos, buscándose algo de comer, más bien vos tienes que ayudarlo.

Bueno. Ahí lo deja el carpintero y se regresa. Se ha ido otra vez a trabajar a otro lado, por ahí siguió su camino.

Ya todo lo veía diferente, cambiado ya. Regresa y llega donde la familia. Bueno, su señora también ya era viejita, los hijos y las hijas todos eran casados. Pero todos estaban de luto, del papá. Ellos creían que estaba muerto, pero él estaba perdido. Ya, bueno, llegó a la familia y todos estaban contentos; lo han visto de nuevo. Ahí termina el cuento.

* Barbecho es espacio desboscado que se vuelve a remontar.

O) 13B: SOBRE EL HOMBRE DEL MONTE. Costantino Beyuma (Buena Vista)

Por nuestra senda, también siempre andaba, dice:

- Vamos a ver este monte por acá.

Yo siempre iba atrás de él, por que él era.. tenía mejor tari para orientarse. Yo no era tan bueno para montar, dejaba que siempre él camine y uno de esos le digo:

- Pancho –le digo.
- ¿Qué? –me dice.
- Hay alguien delante de nosotros –le digo.
- Dónde.

Y justo ya cuando lo iba perdiendo de vista, parecía que iba medio agachado, así, y se perdió.

- Huellealo –me dice.

Una parte era por donde corría el río medio... (raso, medio arena) medio barro más bien, lodo estaba esa parte. Y él me dijo:

- Andá[...]
- Pero de dónde será, de aquí.. de abajo, será de arriba del lado del gringo

Y nos fuimos y nos fijamos ahí por donde lo vimos que se iba ya lo vimos pues, pero el pie era de este tamaño. En el barro yo le digo:

- Qué va a ser gente esto –le digo- este no es gente. Es el hombre del monte...

Y nos regresamos, llegamos a la senda y otra vez nos fuimos; hasta cierta parte hemos regresado y en la senda por donde comenzamos a hacer, ya de donde terminaba nuestra senda hemos aumentado, bien ahí había una flecha plantada, de éste vuelo más o menos y con plumas. Es lo que hemo.. he podido ver con él cuando tigresillábamos en ese tiempo, pero de cerca no lo he visto al hombre ese, como le digo perdiendo lo vimos que iba por el monte ahí, y siempre nos hacía bulla. Golpeaba palos, yo le decía:

- Qué es eso.

Él me decía:

- Ese que le hemos visto está andando por ahí, es el hombre del monte –me decía.

Era bastante.. mayor de edad, siempre me hacía tener un poquito de miedo a mí. Eso es lo que he podido ver esa vez.

P) 14B: CASTAÑEANDO ESCUCHÓ AL DUEÑO DEL MONTE. Eulogio Beyuma Amutari

En una ocasión estaba castañeando y completando la ración del día ya hacía mi último viaje de carga de castaña cuando elay un grito a unos cien metros de mi senda, donde estaban mis otros montones de castaña para quebrar, cuando elay un grito, raro ¿no? Como de esa... como de animal herido. Me quedé medio asombrado, pasa otro grito, segundo grito, tercer grito y casi me atrevo a contestarle. Bueno dije, si es algún otro amigo perdido, de repente está andando por ahí, pero ese grito es medio raro. No es cosa buena, me quedé algo nervioso. Ya nomás amarré mi carga, no, y la eché a la espalda y me fui, son veinticinco minutos a mi campamento. Llegué allá, boté mi carga y me fui a bañarme, yo solingo y de miedo, mis compañeros se habían ido ya, era un día sábado ya, se fueron a sabalera hasta la Central, la barraca. Solito como estaba atrasado, me había enfermado, estaba atrasado en el trabajo así que yo me quedé solito. Bueno dije: Ahora qué ira a pasar, lo que he escuchado no es nada bueno; malo es qué me irá a pasa esta noche, solito. Empecé a rezar mi oracioncita, ¿no? Recé, entre acostarme y tenía mi radiecito ¿no? En ese tiempo había una emisora de La Paz que se amanecía con musiquita ¿no? Le puse a toda full, ¡Je! me dormí, pero nada, ni en sueño, nada. Tal vez porque recé una oración quedé tranquilo nomás. No me pasó nada. Eso es otro caso.

Q) 15B: UN ESPÍRITU MALIGNO LES ALUMBRÓ. Narró: Leonardo Marupa

Un grupo mientras pescaba en la noche fue alumbrado por alguien, asumen que era el Dejahuahui.

Este Roldan:

- Cómo es –me dice- vamos a pescar –me dice.
- Vamos.

Y hemos ido a pescar. El Rauco y yo y... ¿quién pues el otro que ha ido? Tres pero hemos ido. Pescando me dice:

- Otra vez me ha.. la otra noche no ha alumbrado aquí un... –un barranco así altito.

De ese barranco vi que le alumbró y estaban ellos pescando. Cuando ¡Zas! Vieron una luz de la linterna que los alumbró así del barranco. Ellos estaban abajo, pescando y lo miraban nomás:

- Debe ser el Chiche Dólar -tenía que ir- debe ser el Chiche Dólar el sabe donde está llegando.
- Debe ser que nos ha escuchado aquí charlando.

No era muy lejos el campamento. Así nomás los alumbró, se calló, no metió bulla, nada, se desapareció. Llegaron al campamento, nada.

- Allá en la banda el cojudo se ha acomodado.

Ellos tenían en esta banda su choza.

- Allá en la banda seguro.

Han cruzado el arroyo dice han ido a la banda, al otro campamento, han ido, nada, no había nada.

- ¡Qué pues!

Ya se puso esa noche que también se ha ido conmigo. Él dijo:

- Es el Dejahuahui ese ha venido a espiar, anda por aquí.

Me contó hace poquito nomás.

S.C. .- Ese no tiene malas intenciones.

L. M. .- No tiene.

R) 16B: ESCUCHAR AL DUEÑO DEL MONTE MIENTRAS SE MECHEA. Eulogio
Beyuma Amutari

También por allá mismo en esos lugares castañeaba. A mí me gustaba mechea mucho, así cazar de noche, ¿no? Bueno ese tiempo cuando uno estaba en su juventud uno se siente macho ¿no? No siente rendimiento, nada casi de eso agarraba y me iba nomás. Bueno en un depósito de almendras venían a comer los hochi, ¿no? Harto hochi venía a comer almendra ahí, del depósito y era lejos de ahí a la barraca, la Central, unas tres, cuatro horas o más o menos. Me fui temprano ¿no? Para llegar allá a la oración y apenas que caía la noche empezó un pujido de humado, un pujido. Paso un arroyito y había como un enfermo que estaba mal se quejaba y se quejaba y yo... ahí me asustó y temeroso -¿Qué pasará, qué será esto? -dije tenía dos linternas potentes, por si me fallaba una tenía la otra ¿no? Prendí un cigarrito y bolee, tenía coraje ¿no? Y me fui, me fui a alumbrar ahí, donde el quejido. No vi nada, no había nada. Quiere decir que era, un maligno. Otra vez fui y me fui allá al depósito como que ya estaban los hochis ahí meta a comerse almendra. Mi salón era... ¡Pah!, ¡Pah! Dos nomás, era lento para cargar. Maté dos, los amarré y metí a mi mochila y media vuelta. De repente me silba, el maligno ese, pero nada, en fila nomás llegué sin novedad. Ese es otro caso.

S) **17B: EL BABACHIBUTE**¹¹² Narró: *Sivestre Chao*
T)

Era un hombre grande, el *Babachibute*, solamente que cuando uno está cazando, siempre él **está** andando ahí. Como hay día de animales, siempre va moviendo las frutas pa que coman los animales como decir: el chanco y los que caminan por bajo de su tierra ¿no? igualmente los marimonos, monos. Y justamente uno está caminando, cazando. Como es como gente, a veces silba, le silba a uno como gente. A veces se quiquea¹¹³, contesta ¿no? Uno piensa que es el amigo y cuando uno se siente solito uno, ya se da cuenta que es él ¿no? Y después, a veces, uno está cazando y toca el garrón¹¹⁴ y lo tumba ¡puhh!! Y cuando uno no conoce, se asusta y se queda.

Una vez, yo me acuerdo, con mi abuelito, que era un cazador, ¡uhhh! **Vimos que** sale una tropa de chanchos ¿no? Ellos **venían** a comer ¿no? En una ocasión **él** me llevó, entonces yo era changuito todavía. Cuando yo **vi a** un hombre pasaaar por medio del salitral. Ehhh, pensé que mi abuelito no lo había visto. Y mira pa atrás y se ha reído:

- ¿Has visto? -dice.
- Sí, he visto.
- No se asuste, es el jefe de los animales. Y justamente vamos allá.

Pisadas en el barro, el salitral, un pie, pero graaaande.

- No hay caso perseguir, es el jefe de la selva, el *Babachibute* -dice.

De repente, toca un garrón, cuando estás cazando comienzas a sentir.

- No te vas a asustar, tanto cuida a los animales como también a nosotros nos cuida. No hay que asustarse.

Y por eso yo conozco, yo sé. Mis abuelos me han dicho esto. Justamente hay unos lugares que ahora ya nadie siente. Ya porque los madereros dentran por todas partes.

Con un compadre tigresillando ¿no?, sacando pieles de tigrecillo. Estábamos en la orilla de una laguna y cuando ahí estábamos queriendo cazar unos monos, cuando ahícingo estaba golpeando una paja ¡jajajajajaj!! (rie) y:

- ¡Pahh!! ¡Carajo!! ¿Quién está por ahí? -dice- si no hay nadie, estamos solitos.

Entonces yo le digo a mi compadre:

- No, es el jefe de la selva, es el *Chibute*, no se asuste.

Y no fue máh. Tranquiilos hemos estao ahí. Cierito es que hay *Babachibute*.BABACHIBUTE

¹¹² Ref. TAEIB pág. 101.

¹¹³ Quique: Amér. Persona colérica. Es posible que dentro el contexto se entienda mejor este enunciado.

¹¹⁴ Garrón: Gancho que queda cuando se corta una rama de un árbol.

U) 18B: EPEREJI. Fidencia Crespo

De ese epereji pues una pobre mujer dice con ... hartos hijo tenía, pensabaaaa cómo mantener a sus hijitos:

- Cómo voy a pasar la vida –dice que decía pues.

Y entonces había hizo en su chaquito esa pobre mujer cuando de repente aparecido una.. un joven bien simpático, sarco. Le saludó a esa mujer y se asomó y le habló y por qué era así que esto, qué lo otro. Bueno la señora no sabía quién era. Era pues epereji.

- Así yo sufro, así yo ando. Tengo hartos hijitos.

Ya le contó a ése, entonces ella le había dicho a ese epereji.

- Bueno quiere que yo te ayude.

- Como no joven o señor, yo te digo con confianza que yo sufro tengo hartos hijitos. Si usted quiere quisiera que me ayude –le dice.

- Ya está, está bien.

Ya dice una noche ya lo avanzó, él dentro ya como gente. Era pues de ese epereji nomás, el diablo. A tenido contacto con la mujer, con ...[...] ni siquiera meses nada un rato nomás. Ya cuando se acordó, ya estaba esa esperando familia y él mismo se viene ya dice pues:

- Vas a ir a traer mi chaco todo –dice le dice.

Bueno llegaba dice esa mujer a ese chaco, de ese epereji. Harto plátano, yuca, todo dice tenía ese hombre. Traía de ahí, de su chaco, ese plátano, maduro, yuca, uva esa mujercita ya mantenía a sus hijo todo. Cómo de lástima día antes la gente. Bueno. Después ya él dice:

- Mirá hija yo te voy a decir –dice- el día que te toca dar a luz, no vas a dar a luz aquí en tu cama ni nada, vas a irte debajo de un árbol, ahí vas a tender tu trapo, o sea lo que sea ahí vas a dar a luz –dice que le dice.

- Bueno.

Y la mujercita dice lo sentía ya en la barriga un.. andaba no sé cómo. Ya le tocaba, ya estaba adolorida ya se había ido ahí.

- Así me ha dicho este hombre.

Ya se sentó, pero dice que ya lo botó como ese gusanito así hay otros gusanos que le dicen tr'icua en tacana, tr'icua. Es un gusanito con su cabeza colorada, ése dice ha botado montón esa mujer. Y así sentado de ver eso se ha desmayado y se ha morido la pobre y sus hijos todos los dejó a lo de dios.

Diablo es... no es como nuestro dios ese pachamama que le dicen.

V) 19B: EL EPEREJI ES EL DIABLO. Fidencia Crespo

Una pobre mujer tenía su estancia, ganado de todo en la pampa y no tenía hijos. Esa mujer se fue a su chaco ahí dice pues ya esa víbora, culebra, por eso pues.. es diablo ese culebra.. es como dice.. epereji es, dice que como besándola le dijo pues ya:

- ¡Phuu!
- Y quién será –lo mira.

Cuando lo mira dice estaba encima de un bejuquito parado esa víbora.

- Y qué hace este mierda aquí –dice dijo.

Y así se fue y ya de noche dice, ya en la cama le avanzó la pobre mujer estaba durmiendo y como es diablo qué lo haría pues, la cosa... ella se recordó, lo vio dice un hombre está echado a lado de ella:

- ¡Ay! Señor ¿de dónde es este hombre?, ¿Qué es pues esto a ver?

Dice se levantó su brazo, se persignó, a lo que se persignó de repente nomás se perdió ese hombre:

- ¿Y qué es esto?

Pensativa la pobre mujer se quedó. A la semana se esperaba que estaba esperando y ya no comía, ya tenía asco de todo la comida que nosotros cocinamos. ¡Qué iba a comer! Lo que le gustaba era tomar leche. Leche nomás tomaba, leche nomás tomaba así. Y en dos meses pues ya estaba su barriga ahí ya se encamó, ya no podía andar, ya se echaba de ..[...] cuando se murió ya la pobre mujer. Así grueso ya lo botó ese víbora. Ese esw diablo ese... ese cuento se acabó ahí, murió esa mujer. Se llamaba Claudina la mujer.

Qué donde lo veo víbora yo tengo que poner cruz y machetear.