

1983

con

G. Sandoval  
y T. Greaves

**Chukiyawu:  
la cara aymara  
de La Paz  
III: cabalgando  
entre dos mundos**

*Aka qillqawinakaxa*

*Lusila Kullakampiru*

*Wartulina Kullakanakampiru*

*chigancht'atawa*

# ÍNDICE

<b>11. UNA CULTURA AYMARA URBANA</b>	<b>439</b>
II.1. LOS ORÍGENES DE LA CULTURA AYMARA URBANA	440
II.2. IDENTIDAD ÉTNICO-CULTURAL	445
II.3. ALGUNOS RASGOS ETNO-LINGÜÍSTICOS	449
II.4. LA INDUMENTARIA	455
a) Estratificaciones sociales en los usos de la pollera	456
b) El cambio de pollera a vestido	459
c) Estratificación social en el uso del vestido	463
d) ¿Y la indumentaria masculina?	465
II.5. CONCLUSIÓN	465
<b>12. FIESTAS Y RITOS AYMARAS EN LA CIUDAD</b>	<b>467</b>
12.1. EL SENTIDO FUNDAMENTAL DE LAS FIESTAS	468
a) En el campo	468
b) En Chukiyawu	470
12.2. LAS FIESTAS DEL CICLO VITAL Y FAMILIAR	476
a) Ritos de infancia	477
b) Matrimonio	478
c) Nueva casa	479
12.3. EL CICLO ANUAL	481
a) Fiestas anuales de carácter general	482
b) Fiestas patronales anuales	484
c) Peregrinaciones	486
12.4. RITOS Y CREENCIAS AYMARAS URBANAS	491

<b>13. CABALGANDO ENTRE DOS LENGUAS</b>	<b>499</b>
13.1. EL IDIOMA COMO INDICADOR CULTURAL	499
13.2. EL IDIOMA DE DIVERSAS SITUACIONES SOCIALES	502
13.3. LOS DATOS DEL CENSO DE 1976	506
13.4. CAMBIOS IDIOMÁTICOS SEGÚN LOS INTERLOCUTORES	510
a) Con los amigos en La Paz	511
b) Con los paisanos en la comunidad	514
c) Con los hijos en la ciudad	516
13.5. VARIANTES SEGÚN EL LUGAR DE ORIGEN	518
13.6. VARIANTES SEGÚN EL BARRIO DE RESIDENCIA	520
13.7. OCUPACIÓN Y LENGUA	522
<b>14. LAS RADIOS: UN TEST DE LEALTAD CULTURAL</b>	<b>527</b>
14.1. RADIOS PARA LA PAZ Y PARA CHUKIYAWU	527
14.2. LOS HORARIOS Y RAZONES DEL RADIOESCUCHA EN CHUKIYAWU	528
14.3. LAS RADIOS PREFERIDAS	531
a) Radios exclusivamente aymaras	531
b) Radios bilingües	532
c) Radios en castellano, con aymara en la madrugada	533
d) Radios sólo en castellano	534
14.4. EVOLUCIÓN DE LAS PREFERENCIAS SEGÚN LA EDAD, EDUCACIÓN Y OCUPACIÓN	542
14.5. LA RADIO, ¿TEST DE LEALTAD CULTURAL INCONSCIENTE?	546
<b>15. LA CONCIENCIA DE CLASE DEL RESIDENTE</b>	<b>551</b>
15.1. EL PANORAMA GENERAL	552
15.2. OCUPACIÓN Y CONCIENCIA DE CLASE	554
15.3. EXPLICACIONES SUBJETIVAS DE LA EXPLOTACIÓN	558
15.4. EXPLICACIONES SUBJETIVAS DE LA POSICIÓN DE CLASE	564
a) Explicaciones de tipo económico ocupacional	565
b) Explicaciones por el origen rural y residencia actual	568
c) Explicaciones por el nivel cultural y educacional	570
d) Otras explicaciones	571

15.5. LAS RELACIONES ENTRE RICOS Y POBRES	572
a) Los tolerantes	573
b) Los fatalistas	573
c) Los humillados sociales	574
d) Los explotados	575
15.6. IDENTIFICACIÓN DE CLASE Y PRÁCTICA CULTURAL	579

<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	<b>585</b>
---------------------	------------



## INTRODUCCIÓN AL TERCER VOLUMEN

Con este volumen iniciamos el tercer paquete de la serie sobre *Chukiyawu, la cara aymara de La Paz*.

En los dos volúmenes anteriores el énfasis principal ha sido la situación objetiva de los residentes en la ciudad. Aunque ocasionalmente se han explorado sus dificultades y motivaciones subjetivas, nos hemos esforzado ante todo en comprender en qué consiste la inserción real del residente dentro de las estructuras urbanas, especialmente en el aspecto ocupacional, que consideramos el más fundamental.

En este tercer volumen nos introduciremos más a fondo en el mundo subjetivo del residente. Nos preguntaremos cuáles son sus nuevas actitudes y en qué consiste su nuevo estilo de vida y aspiraciones. Dentro de ello nos interesará específicamente la manera en que estas actitudes se relacionan con el mundo rural del que procede. Sin negar la importancia fundamental que tiene la posición objetiva del residente ex-campesino dentro de las formaciones urbanas, consideramos también necesario comprender la postura personal que éste toma en su nueva situación. De lo contrario nuestro retrato quedaría trunco y la imagen general distorsionada.

En una primera parte, los capítulos 11 y 12 de este volumen, nos apartaremos del estilo adoptado hasta aquí, para presentar una visión global de lo que es la variante urbana de la cultura aymara, adoptada por la mayor parte de los residentes. En otros capítulos habíamos partido casi siempre del apoyo estadístico de nuestra encuesta y ocasionalmente también de censos y otras fuentes. En cambio en estos dos capítulos no tenemos en cuenta este tipo de información. El enfoque es más bien ensayístico, en un intento de presentar en forma armónica los elementos que consideramos más importantes para comprender qué quiere decir la identidad y la praxis cultural del residente aymara. En el capítulo 11 buscaremos comprender mejor qué sentido tiene hablar de una cultura aymara urbana y de qué forma concreta llega a identificarse con ella el residente de origen campesino. En el capítulo 12 describiremos en mayor detalle uno de los aspectos más ricos de esta cultura urbana aymara: las fiestas y ritos.

En una segunda parte volveremos de nuevo a la aproximación cuantificada. El capítulo 13 analiza el comportamiento lingüístico del residente en la ciudad y en el campo, por ser éste uno de los indicadores más claves de la identidad y lealtad cultural de un grupo. En el capítulo 14 estudiaremos la manera en que el residente hace opciones con relación a una de las ventanas más obvias por las que queda diariamente expuesto a la sociedad urbana dominante: las radios. Finalmente en el capítulo 15 retomaremos la vertiente subjetiva de la temática ocupacional, a la que se había referido el tomo II, y estudiaremos la conciencia de clase del residente. Veremos así que el residente no sólo vive cabalgando entre dos culturas sino que además se siente entre dos clases sociales, no tanto por su posición ocupacional, sino más bien por su ambigua situación cultural.

Nos quedará para un cuarto volumen otro aspecto de la doble identidad socio-cultural del residente: Sus relaciones específicas con el lugar de origen, en aspectos como el mantenimiento de tierras en su comunidad, la frecuencia y motivo de sus viajes al campo o la organización de los residentes en la ciudad.

Al entrar en el tema de la cultura aymara en la ciudad reaparece el contraste entre La Paz y Chukiyawu, del que hemos sacado el título

general del estudio. En realidad cuando un campesino aymara habla de Chukiyawu no lo contrapone a La Paz, sino que toma toda la ciudad en bloque, de la misma forma que hacen los otros al hablar de La Paz. Sin embargo la mera posibilidad de este doble uso indica ya las contraposiciones internas de la ciudad. Aunque no sea un doble concepto usado en forma dialéctica por los aymaras, nosotros en este volumen volveremos a distinguir entre Chukiyawu y La Paz, para referirnos a la cara aymara y a la cara cosmopolita de esta única ciudad.



# ONCE

## UNA CULTURA AYMARA URBANA

Por su origen rural aymara y su nueva experiencia urbana, el residente se siente cabalgando entre dos mundos, con un pie en la cultura aymara y otro en la cultura urbana de corte más universal.

Las discusiones de capítulos anteriores, basadas en las respuestas escueltas a un cuestionario, podrían dejarnos con una imagen inadecuada de muchos matices de la vida diaria del residente aymara en la ciudad. No debemos olvidar que en la problemática ocupacional, económica y social, discutida en los capítulos de los dos volúmenes precedentes, el ropaje concreto en que ésta es vivida por el residente es el de una cultura aymara de la que procede, puesta en contacto directo con una cultura citadina muy distinta y frecuentemente apabullante. Problemas de tipo étnico-cultural son menos mencionados por los residentes que otros más inmediatos como son los económicos. Pero no por ello dejan de estar presentes. El origen “campesino” –es decir una cultura rural aymara– sigue siendo uno de los principales referentes del inmigrado para situarse subjetivamente en una u otra clase social. Muchos se consideran aún de clase baja fundamentalmente porque son de este origen “campesino”. Y los que ya se sienten de clase media, justifican su apreciación por el hecho de que ya no son “campesinos”. En ambos casos la referencia fundamental para su auto-identificación social y de clase es el campo y todo lo que ello implica.

Y la principal implicación de este campo, además de la condición rural agrícola, es sin duda el mundo cultural de tradición andina y aymara, que mantiene un fuerte contraste con el mundo ciudadano inserto de lleno en la cultura dominante latinoamericana. Conflictos económicos como la odisea ocupacional son sin duda la osamenta estructural de la problemática del residente; pero la compleja problemática cultural en que aquellos se insertan es la carne en la que todo el mundo del residente toma cuerpo.

Pese a las peculiaridades específicas y a la indudable importancia de la realidad cultural de los aymaras en la ciudad, no se ha hecho ningún estudio completo y detallado de la misma hasta el día de hoy. Los capítulos que en el presente trabajo dedicamos al tema tampoco cubren esta laguna. No son más que una aproximación al mismo y un mapeo de aspectos que consideramos más dignos de ser tenidos en cuenta cuando realmente llegue a realizarse en profundidad un estudio de esta variante urbana de la cultura aymara.

### 11.1. LOS ORÍGENES DE LA CULTURA AYMARA URBANA<sup>1</sup>

Para una adecuada comprensión de toda esta variante cultural es necesaria una aclaración previa. En realidad no se trata de un fenómeno nuevo, surgido sólo en las últimas décadas como resultado de la masiva migración campesina a la ciudad. Como ya señalamos en otras partes del presente estudio, la coexistencia de La Paz y de *Chukiyawu* dentro de la única estructura urbana se remonta a los orígenes de la ciudad en el siglo XVI y ha persistido durante estos cuatro siglos y medio. Por consiguiente una cierta cultura aymara urbana se ha ido desarrollando durante todo este tiempo, dentro de las variaciones propias de las diversas contexturas demográfica, económica, social y también cultural por las que ha pasado la ciudad en todo este tiempo.

Esta cultura aymara dentro de la ciudad se ha ido alimentando de tres grupos humanos: (a) Los aymaras nacidos y criados ya en la ciudad; (b)

---

<sup>1</sup> Para simplificar hablaremos indistintamente de “cultura” o “variante cultural” urbana. Pero la segunda expresión es la exacta.

Los semi-urbanizados de ciertas zonas limítrofes con la ciudad, muchos de los cuales han sido absorbidos por la misma, especialmente en la expansión del último siglo; y (c) Los aymaras recién inmigrados del campo, donde habían nacido. Estos últimos, entre los que se encuentran nuestros residentes, siguen aportando indudablemente nuevos elementos de una forma permanente. Pero en realidad se encuentran ya con una versión cultural desarrollada durante siglos por los dos grupos anteriores, quienes a su vez ven reforzada su forma de vida por el hecho de que constantemente llegan nuevos aymaras desde el campo. Pero la batuta la llevaron durante siglos los aymaras de origen urbano. Ellos han dictado y siguen dictando las normas prevalentes a las que deberán adaptarse los recién llegados, quizás con sólo ligeros ajustes, que poco a poco pasan a engrosar y modificar parcialmente el conjunto de la cultura urbana aymara.

Esta forma peculiar de vida dentro de la ciudad, así como los grupos que se amoldaban a ella, ha sido llamada con frecuencia el mundo “cholo”, sobre todo en labios de los que se consideran blancos. En toda la región andina este grupo social intermedio ha sido objeto de diversos análisis, muchas veces gratuitos y llenos de prejuicios, y más psicológicos que antropológicos o incluso sociológicos (ver, con todo, Quijano o Van den Berghe). En Bolivia y La Paz es ya clásica la imagen sumamente peyorativa pintada por Arguedas (1909) en su *Pueblo Enfermo*, que en última instancia achaca los males de la sociedad boliviana precisamente a su componente cholo y al carácter difícil que éste tendría casi por condición congénita, al haber heredado “lo peor” de las dos razas. Este *cliché* tiene mucha aceptación hasta el día de hoy.

Tal visión es naturalmente acientífica y no exenta de racismo, como denunció ya en los años 30 y 40 otro autor boliviano, Carlos Medinaceli (1972). Sin entrar aquí en polémicas que no vienen al caso, queremos simplemente rescatar el hecho de que ya en el pasado, a través de este concepto ambiguo y casi siempre peyorativo de “cholo”, se reconocía la existencia de una versión urbana de las culturas andinas; en el caso de La Paz, de la cultura aymara. La palabra “cholo” subraya no sólo el ascenso social con relación al “indio”, sino también y principalmente la persistencia fundamental de muchos elementos culturales de origen andino.

Precisamente la contraposición entre “cholo” y “mestizo” consiste en que en el primer caso se enfatiza la cercanía a lo autóctono, mientras que en el segundo se subraya la adopción de formas criollas no indígenas.<sup>2</sup>

Las cargas afectivas, los prejuicios y el sentido eminentemente subjetivo y variante de la identificación de alguien como “cholo”, no aconsejan utilizar esta categoría para describir la variante cultural que aquí nos interesa. Por eso, en vez de hablar de una variante aymara “chola”, hablaremos de una variante “urbana”. Esta denominación nos parece también preferible a la de “mestiza”, utilizada por Buechler (1980). Esta variante existe ya en los pueblos típicos de vecinos, como ha subrayado recientemente Jean Barstow (1979) en su tesis sobre los vecinos del pueblo de Carabuco, junto al Lago. Pero existe sobre todo en la ciudad misma de La Paz.

Surge así una situación anómala y hasta contradictoria. En otro trabajo sobre la identidad aymara (Albó 1979) hemos subrayado la contraposición fundamental que hacen los aymaras entre *jaqi* y *q'ara*. *Jaqi* significa literalmente “persona”, pero en otro registro semántico se aplica en realidad a las personas aymaras; equivale casi a “indio”, pero sin ninguna de las cargas peyorativas que tiene esta palabra: El aymara sería el ser humano con plenitud de atributos socio-culturales. En cambio *q'ara*, que literalmente significa “pelado”<sup>3</sup>, se aplica a la persona no-aymara, quizás porque en lo profundo se la considera desprovista de una serie de atributos socio-culturales indispensables (Harris 1980, Albó 1982). Sin embargo la variante cultural aymara urbana es vivida por los vecinos de los pueblos *misti* (mestizos), que para los aymaras del campo son *q'aras* reconocidos, y por mucha gente de la ciudad considerados también así. Es decir, culturalmente estos grupos urbanos comparten muchos elementos aymaras de sus

---

2 Esta distinción era más fuerte antes de la Reforma Agraria, y más en el Perú que en Bolivia. Dentro de este último país tiene quizás más sentido en las regiones aymaras que, por ejemplo, en los valles quechuas de Cochabamba. Pero, al menos en Bolivia, no es una distinción que ayude a definir claramente dos grupos humanos. Sólo da matices semánticos distintos. En los usos ordinarios, una misma persona puede ser considerada “chola” o “mestiza”, según el interlocutor y el contexto. Él mismo quizás se considerará *misti* (mestizo desaymarizado), pero los de arriba no le llamarán nunca así, sino simplemente “cholo”.

3 Pero no ‘desnudo’ (naked) como dice Harris (1980). En el aymara actual de La Paz, como en quechua, *q'ara* es ‘pelado, sin pelos o sin lana’, y *q'ala* es ‘desnudo’.

hermanos campesinos. Pero socialmente estos últimos se resisten a considerarles como hermanos y les niegan el apelativo solidario de *jaqi*, o “persona” aymara. A su vez estos aymaras urbanos no dejarán de sentirse en cierta forma *jaqi* y ellos mismos no se sentirán *q’ara*, reservando este apelativo para los “blancos” no-aymaras, que forman el estrato superior urbano.

Esto nos da los límites extremos de lo aymara. En *Chukiyawu* se puede ser *jaqi* pero también *misti* y en cierta forma incluso *q’ara* sin llegar a salirse del mundo aymara y manteniendo siempre una clara diferenciación frente a los otras *q’aras* por antonomasia, los “blancos” dominantes, que forman La Paz, la cara criolla y occidental de la ciudad. Es decir, también la sociedad y cultura aymara está claramente estratificada en términos de estatus social.

Esta variante urbana, pese a incluir también a un sector considerado por los campesinos como *q’ara*, puede legítimamente llamarse “aymara” porque mantiene muchos elementos hasta hoy más vinculados con esta cultura que con la criolla occidental.<sup>4</sup> No se trata sólo de residuos inestables sino también de elementos constituyentes importantes de nuevas fórmulas culturales relativamente consolidadas y estables. Vistos desde la perspectiva del aymara campesino, varios de estos elementos quizás se perciben como impropios de un *jaqi*, por los contrastes que ofrecen. Pero todos los demás observarán la existencia de una indudable y fundamental continuidad entre las dos variantes rural y urbana. Un extranjero que visite Bolivia, especialmente en determinadas celebraciones como el Carnaval de Oruro, la entrada del Gran Poder o Alasitas en La Paz, o la reciente fiesta-peregrinación de Urcupiña en Cochabamba, se sentirá incluso tentado de llamar aymara, quechua o “india” a toda la cultura boliviana en general, porque elementos de este origen penetran muchos aspectos incluso de la cultura nacional dominante. Sin embargo, el boliviano criollo jamás aceptará ser calificado así, y para ello apelará a la gran cantidad de elementos no andinos que, sin duda, conforman el bloque fundamen-

---

4 Aunque muchos de sus elementos son de origen europeo. Por ejemplo, la pollera o la yunta. No queremos entrar aquí en esta cuestión de interés sobre todo histórico. Llamamos aymara a aquello que actualmente es percibido como perteneciente a este grupo cultural, sea cual fuere su origen histórico.

tal de su expresión cultural. Más aún, contrastará su modo de proceder y expresarse con el del campo y el de los sectores populares de la ciudad, porque en ellos sí hay mucho de “autóctono”. También bajo esta perspectiva tiene sentido calificar como “aymara” a estas variantes urbanas.

Lo anterior no quiere decir, con todo, que en la variante urbana no haya un sinfín de elementos no-aymaras. En realidad lo peculiar de estos aymaras *mistis* y *q'aras* es que, sin perder un núcleo aymara compartido fundamentalmente con sus hermanos campesinos, se han ajustado para poder ir incorporando numerosos elementos y maneras propias del grupo dominante. Puestos a cuantificar, es probable incluso que sean más los elementos no-aymaras, sobre todo si consideramos su origen histórico. Pero el núcleo aymara persiste y sigue siendo básico para comprender su constelación cultural en conjunto y como un bloque contrastante frente a la cultura criolla dominante.

¿Y el residente ex-campesino? ¿Cómo entronca en este conjunto? Por lo que hemos explicado más arriba, no puede identificarse la cultura aymara urbana simplemente como las variantes culturales propias y típicas del residente. En realidad, cuando él llega a la ciudad, ya se encuentra con esta cultura peculiar. Más aún, no es él quien la maneja, sino los aymaras nacidos en la ciudad. No hay que olvidar nunca este matiz. Por eso un residente llega a manejar las sutilezas de esta nueva situación recién después de llevar diez, quince o más años en la ciudad. Antes de ello simplemente se encuentra en un proceso de acomodación y transición hacia ella, a partir de su experiencia rural. Como hemos indicado, el esquema aymara-urbano claramente se diferencia de la cultura dominante criolla y, a su vez, se distingue también notoriamente de la variante aymara rural. Pero, en cambio, no existe dentro del mundo aymara una variante que distinga de forma consistente a los residentes del resto de los aymaras urbanos, excepto en la medida gradual y variable en que dichos residentes (sobre todo en los primeros años) siguen manteniendo estilos rurales sin lograr aún el manejo airoso de ciertos matices aymaras urbanos.

Sin embargo estos esfuerzos de adaptación resultan pequeños, comparados con los que hubieran debido hacer en el caso de no existir esta subcultura-colchón, que suaviza enormemente el tránsito y permanencia en la ciudad.

Todo lo que en las páginas siguientes atribuyamos a la cultura peculiar del residente, en contraste a la del campesino, debe entenderse en este contexto más amplio de una cultura aymara urbana que rebasa el mundo restringido del propio residente nacido en el campo.

Desarrollaremos el tema de las peculiaridades de esta cultura aymara urbana y de la participación de los residentes en ella a varios niveles. Primero en el resto de este capítulo presentaremos algunos rasgos que ayuden a entender la identificación cultural del residente en la ciudad. Después en el siguiente capítulo nos concentraremos en analizar en mayor detalle los contrastes que aparecen en uno de los aspectos más ricos del mundo cultural aymara urbano, el de las fiestas. En los dos capítulos siguientes haremos un intento de cuantificar esta ambigua situación bicultural a través de dos indicadores que consideramos especialmente útiles: el comportamiento idiomático y las preferencias en la sintonización de radios. Para estos capítulos contamos con la ayuda de la encuesta base de todo nuestro estudio, con los datos del censo y con otra encuesta adicional de CIPCA. En cambio en el ensayo sólo cualitativo del presente capítulo y el siguiente hemos contado ante todo con discusiones dentro del equipo de CIPCA, especialmente con miembros que son ellos mismos residentes aymaras y viven en carne propia esta problemática<sup>5</sup>, y también con el reciente libro de Buechler (1980) sobre fiestas aymaras.

## 11.2. IDENTIDAD ÉTNICO-CULTURAL

Partiremos de una anécdota. En el curso de las discusiones con el equipo aymara de CIPCA se planteó la posibilidad de introducir o no en la encuesta a residentes una pregunta como la siguiente:

“¿Qué se siente Ud.?  
 ¿Indio?  
 ¿Cholo?  
 ¿Mestizo?  
 ¿Blanco?  
 ¿Nada de eso?»

5 Queremos expresar nuestra gratitud especial por las contribuciones de Florentino e Inocencio Cáceres, Daniel Calle y Saturnino Tola, de los equipos de Radio y Extensión de CIPCA, y de doña Julia vda. de Terceros.

Uno de los participantes comentó que, caso de hacerse ese tipo de pregunta, la respuesta sería un largo silencio y que, al final, la mayoría acabaría respondiendo “mestizo”. Todos los del grupo de discusión convinieron en que los entrevistados en el fondo pensarían que son “indios”, pero pocos darían esta respuesta y casi todos, efectivamente, acabarían contestando “mestizo”.

En realidad tal tipo de pregunta no se ha incluido en nuestras encuestas por esta misma razón. Pero sí figuró hasta hace muy poco en los formularios de registros oficiales, tanto religiosos como civiles, para datos sobre nacimientos, matrimonios u otras estadísticas vitales, y también en diversos censos hasta 1950. Los datos de estos registros y estadísticas nos muestran el alto grado de subjetivismo con que el asunto era tratado, tanto por parte de los empadronadores como por parte de los interrogados.<sup>6</sup>

Lo que aquí nos interesa es la reacción subjetiva del propio residente: su silencio inicial y su respuesta final nos dan una clave importante para entender su identidad cultural. En el fondo se siente plenamente identificado con su condición de *jaqi*, persona aymara. Pero sabe que esto es reinterpretado en la sociedad global como “indio”, término que ya está cargado de ribetes despectivos y estigmas racistas. Por esto ya no quiere reconocer su condición de “indio”. Más aún, piensa quizás que ya no debe aceptarlo, porque ahora ya se ha “refinado” en la ciudad. Tampoco acepta identificarse a sí mismo como “cholo”, por las mismas connotaciones discriminatorias del término. Aunque a primera vista “cholo” podría describir su origen *jaqi* más el «refinamiento» adquirido en la ciudad, el término implica también una mirada despectiva no sólo por parte de los grupos urbanos de más arriba, sino incluso por parte de los demás *jaqi*, que desprecian también al cholo y lo ven como *q'ara* abusador (ver 11.3). Acaba, pues, identificándose a sí mismo con una fórmula ficticia, al autodenominarse “mestizo”, a pesar de que al trasladarse del campo a la ciudad no ha habido ningún trasvase ni cruce biológico con otras razas.

---

6 Benjamín Franco, que aupervisó el censo de 1950, nos informa que en aquella ocasión las normas entregadas a los enumeradores para el llenado de esta pregunta sobre razas encomendaban a los entrevistadores que no formularan explícitamente la pregunta, sino que llenaran el dato por su cuenta en base a indicadores como el idioma y la indumentaria, observados a lo largo de la entrevista. Lo mismo sucedía con frecuencia en el llenado de los formularios del registro.

Con esta ficción de cambio étnico se expresa la ambigüedad de una nueva situación cultural y social, en la que se lucha entre un reconocimiento del origen y una aspiración de ascenso. Además, debido a las cargas raciales con que lo recibe la sociedad dominante, sobre todo cuando ha entrado en contacto permanente con ella en la ciudad, es normal y explicable que este aymara residente pretenda ser una cosa, pero en la práctica haga otra, o que diga lo contrario de lo que siente, para evitarse problemas.

Esta doble identidad puede ser el simple resultado de un mecanismo interno de defensa frente a esta sociedad que desprecia lo “indio”. Pero en el residente de la ciudad implica además por lo regular la existencia de un innegable esfuerzo para zafarse en alguna medida de su realidad estigmatizada, porque le cierra demasiadas puertas en el nuevo ambiente urbano. La implacable presión de la sociedad urbana dominante sobre los recién llegados se traduce en una tendencia constante de éstos a ir adoptando nuevos rasgos propios de la clase media y de la cultura más occidental. Ocasionalmente se da incluso el salto de algunos hacia esta otra variante criolla, sobre todo a partir de la nueva generación nacida ya en la ciudad, criada en sus escuelas y quizás asalariada en sus oficinas y empresas. El residente y más aún sus hijos se encuentran en permanente estado de transición y cambio. Este proceso, junto con la permanente llegada de nuevos ex-campesinos, hace que de generación en generación la cultura aymara urbana tenga una permanente renovación de sus miembros. Es como un estanque, que mantiene siempre un importante cuerpo de agua dentro de unas orillas y un paisaje estables, pero con una permanente renovación de esta agua.

Pero constantemente debemos recordar también la otra cara. Sin negar la importancia de esta tendencia escapista, continúa también la otra tendencia a mantener la identidad aymara. Persiste en el residente toda una estructuración de su personalidad y sus hábitos en base al sistema cultural aymara traído desde el campo. Especialmente en quienes llegaron ya adultos a la ciudad, estos hábitos y esquemas no son fáciles de modificar, aun queriéndolo. Pero además el residente desde el momento de llegar se encuentra de hecho inmerso dentro de la cultura aymara urbana que ya existía, de la que hemos hablado en la sección

precedente. Posiblemente, si un extraño pregunta a un residente dónde ha nacido, éste responderá “en la ciudad”, negando su origen rural. Pero después este mismo residente, al buscar amigos y compañeros, se reunirá de hecho con sus paisanos y con otros residentes, reproduciendo a diario sus habituales formas aymaras de proceder.

Debido a estos mecanismos, son pocos los residentes que, al menos en la primera generación en la ciudad, llegan a abandonar de hecho su condición aymara. Muy pocos alcanzan una transculturación exitosa en que adoptan definitivamente la lengua y las maneras de ser de la ciudad occidental, repudiando por completo su mundo aymara. Y ello no se explica tanto por incapacidad de tener éxito en este deseo, sino porque en el fondo dentro del residente están en pugna dos actitudes contrapuestas: la de ser y vivir a lo aymara y la de escaparse de dicha realidad.

Quizás podríamos añadir que el residente se siente aymara sobre todo al nivel vivencial, pero desearía ser otra cosa al nivel de estatus social y en su actividad más pública y formal. Según Víctor Turner (1969) en cualquier grupo humano hay dos dimensiones que se complementan dialécticamente, a las que él llama *communitas* y *societas*, comunión<sup>7</sup> y sociedad. La primera es la dimensión íntima y solidaria que identifica entre sí a los miembros del grupo. La segunda es la dimensión organizativa y funcional que inter-relaciona los engranajes de la compleja máquina social. Aplicando este esquema a nuestros residentes, todo lo aymara estaría más cercano al polo *communitas* mientras que el otro polo, *societas*, sería el que empuja al residente a buscar mayor prestigio y estatus mediante un permanente acercamiento a todo lo no aymara que le brinda la ciudad.

Aunque contrapuestas en muchos aspectos, las dos actitudes se exigen mutuamente, a la manera que *Chukiyawu* y La Paz también se exigen una a la otra. En realidad el residente y más en general el aymara urbano constituyen bajo muchos aspectos el engranaje concreto entre la ciudad

---

7 Evitamos la palabra “comunidad” por su sentido distinto en la organización social aymara. El tema se inspira en la célebre distinción de Tonnies (1887) entre *Gemeinschaft* y *Gesellschaft*, pero sin suponer una evolución temporal de una a otra.

y el campo y, por lo mismo, su cultura debe participar de los dos mundos. Por eso mismo la variante aymara urbana no es en realidad una “cultura” en el sentido más estricto de la palabra, sino sólo una variante cultural o una subcultura, dentro de un universo más vasto y articulado en el que hay otras variantes y sub-culturas, tales como la criolla, la cosmopolita y hasta la campesina. Más que ninguna otra variante, esta versión aymara urbana muestra que en el país no hay una sociedad dual, con dos mundos paralelos, el occidental y el indígena, sino una única sociedad bien articulada con simples variantes culturales que sirven para subrayar diversos niveles complementarios que de una manera global reflejan la estratificación clasista de esta misma sociedad (Greaves 1973).

Precisamente esta estratificación, y sus símbolos culturales, es una de las principales claves para interpretar la variante urbana de la cultura aymara. La diferenciación del residente frente al aymara del campo no es únicamente el resultado de las obvias adaptaciones al medio urbano distinto del rural. Existe además un afán colectivo de este grupo social de “residentes” por marcar simbólicamente esta diferencia, para recalcar y dramatizar su nuevo estatus frente al grupo original de referencia en las comunidades del campo. Éste es el aspecto que nosotros también subrayaremos al describir en las siguientes secciones algunas de las características de la variante urbana de la cultura aymara.

### 11.3. ALGUNOS RASGOS ETNO-LINGÜÍSTICOS

El idioma es sin duda uno de los indicadores más importantes de la identidad cultural de un grupo humano. Por eso mismo fue seleccionado en nuestro estudio para hacer un análisis más detallado de tipo cuantificado, que presentaremos en el capítulo 13.

Aquí sólo nos interesa fijarnos en algunos rasgos dentro de la manera misma de hablar, incluso en aymara, que subrayan aspectos como los señalados en la sección precedente.

El lingüista aymara Juan de Dios Yapita, junto con otros investigadores de la Universidad de Florida y de INEL, han llamado la atención en di-

ferentes ocasiones sobre la existencia de variantes importantes dentro de la lengua aymara, como el aymara “patronal” y *q'ara*, el aymara de las radios e incluso el aymara “misionero” (ver, por ejemplo, Yapita 1978, Hardman 1982, Briggs 1981). Muchas de estas variantes simplemente reflejan un mal conocimiento de la lengua aymara por parte de quienes la usan a partir de un uso habitual del castellano o incluso de otros idiomas. Otras, reflejan haber aprendido y usado regularmente el idioma aymara, incluso como materno, en un ambiente como el pueblo y la ciudad, en el que se dejan sentir en forma explícita o al menos latente las influencias del castellano. Éstas nos interesan más aquí, porque precisamente a través de ellas se subrayan, a veces de modo muy intencional, las diferencias entre esos aymaros urbanos y los del campo.

Uno de los casos más frecuentes es la pronunciación de préstamos del castellano ya no de acuerdo a la fonología aymara, sino a la castellana. Por ejemplo, se pronuncia /eskwela/ y no /iskuyla/, que sería lo corriente y correcto en el campo. Otras formas más sutiles se refieren a cambios en el contenido semántico de algunas palabras, incluso en intentos de puridad aymara, como en el curioso uso de *kunalaykutixa* para ‘porque’, dentro de construcciones sintácticas inspiradas en el castellano.<sup>8</sup>

Pero además existen dentro de la lengua (incluidos sus préstamos asimilados del castellano) varios recursos lingüísticos que permiten establecer una mayor o menor distancia social entre los interlocutores. Son recursos semejantes a los que existen en castellano al poder seleccionar entre tú/ud., o entre Pepe García/Sr. García/Don José García/Lic. García. Es decir, se refieren a todo un sistema de saludos y fórmulas de trato.

En aymara existe ante todo la distinción fundamental entre *jaqi* (lit. persona) y *q'ara* (lit. pelado) a la que ya nos hemos referido varias veces en este capítulo. Los aymaros son *jaqi*; los demás son *q'ara*. ¿Y el residente? Ya vimos que en cierta forma se resiste a considerarse *jaqi*, sin más, por la referencia que puede hacer esta palabra al término castellano

8 Por ejemplo para decir ‘he venido porque ya es de día’ no se deberla decir, como hacen algunos “refinados”, *jutwa kunalaykutixa uruxiwa* (construcción calcada del castellano), sino *uruxiwa, ukat jutta* (ya es de día, de ahí he venido).

“indio”, del que desea librarse. Pero se resiste igualmente a ser considerado simplemente *q'ara* porque este término está también saturado de connotaciones negativas en labios de sus hermanos aymaras. Es así cómo han ido naciendo otras fórmulas intermedias como el término “mestizo” al que aludimos anteriormente. Pero este término sólo será usado con referencia a los blancos o *q'aras* de la ciudad, porque su aymarización *misti* tiene en el campo las mismas connotaciones negativas de *q'ara*. La fórmula intermedia surgida con relación al propio campo es precisamente la palabra “residente”, usada tanto en castellano como en aymara y que hemos adoptado regularmente a lo largo de este trabajo. En ella no se reniega del origen *jaqi*, pero al mismo tiempo se hace referencia permanente al nuevo estatus que da la residencia en la ciudad. En forma correlativa ha surgido una nueva manera de referirse a los demás *jaqi* que permanecen en el campo, más específicamente en el Altiplano.<sup>9</sup> Se les llamará *patankirinaka* ‘los que viven arriba’, es decir en el Altiplano, o también *campo jaqi* o *pampa jaqi*.

Los términos de saludo experimentan también un cambio sistemático. En la comunidad existen tres maneras de saludarse entre *jaqi*. Si son personas cercanas, familiares, de la misma generación, se llamarán por el nombre o *jilata*, *kullaka*, *kumpari* (hermano, hermana, compadre). Si son de otra generación, *tiyu*, *parinu* (tío, padrino) u otros equivalentes. Y si son algo más distantes, se llamarán *tata*, *mama* (señor, señora), seguido o no del nombre propio. Sólo a los forasteros *q'aras* o *mistis* reservarán otros términos como *wiraqucha* (caballero) o los términos castellanos “señor, señora, don, doña” o “niñitu, niñita” para los patrones. El único puente sería el trato de “padrino, madrina” en el caso de haber establecido parentesco espiritual. Pero incluso en este caso la distancia jerárquica permanecerá clara: un *q'ara* en la práctica nunca llega a ser “compadre”, sino a lo más “padrino” de un *jaqi* (Albó y Mamani 1976).

Pero cuando el *jaqi* llega a ser “residente”, ya no acepta esta misma escala de tratamiento dentro de La Paz. Se siente automáticamente insultado y rebajado si alguien se dirige a él diciendo, por ejemplo, *chuy*

---

9 En éstos y los demás aspectos culturales comentados en este capítulo, Yungas o Colonización funcionan siempre de una manera intermedia, más cercana al aymara urbano.

(¡oye!) *tata*, o *chuy mama*, que habría sido un tratamiento aceptado entre comunarios poco conocidos entre sí. En la ciudad llamar a alguien así equivale a “indio”. Peor aún si el que usa este tratamiento es él mismo un aymara urbano; una chola del mercado, por ejemplo. En peleas entre residentes puede surgir lo mismo, más probablemente en castellano;

–“Vos eres indio, ¡un indio de mierda!

–Y vos, ¿quién eres pues?”

El resultado es que entre residentes, a menos que se trate de parientes cercanos reales o rituales en que se mantienen los mismos términos de parentesco que se usaban en el campo, o que se trate de amigos cercanos que se llaman ya por sus nombres propios, se tendrá el cuidado de usar “don, doña, señor, señora o señorita”, incluso al hablar en aymara. Algunos términos referenciales del grupo intermedio, como *cholo*, *chola*, *chota*, *birlocha* regularmente se evitan, por sus connotaciones peyorativas, tanto si son usados por los de grupos sociales de mayor prestigio, como también en labios de aymaras y campesinos. Se es “indio” o “cholo” para otros, pero rara vez se dice directamente de gente a la que se respeta y reconoce, excepto pasajeramente bajo la influencia de algunas copas.

El término más cariñoso *cholita* sí puede ser aceptable en el trato referencial como equivalente femenino de joven. Ambos se escuchan con frecuencia, por ejemplo, en los ramilletes musicales de las radios aymaras. En ciertos contextos también puede resultar aceptable el término “chola paceña” aplicado a respetables matronas de pollera. Una fórmula más neutra usada con frecuencia en discursos y actos sociales por gente de condición cultural no-aymara es “mujer del pueblo”. Pero los mismos aymaras urbanos no usan esta expresión para identificar a sus mujeres. El término mismo *jaqi* no es objeto de censura. Finalmente, el término “caballero” (menos frecuentemente su equivalente original, *wiraqucha*) se mantiene para subrayar la distancia social de inferior a superior, como ya sucedía en el campo. Una empleada doméstica puede usar también términos como *awilaxa* (mi abuela) para referirse medio despectivamente a su patrona, cuando ella no está presente.

En resumen, en todo el sistema de tratamiento el residente hace un esfuerzo visible por distanciarse del aymara del campo, pero mante-

niendo al mismo tiempo la debida distancia frente a los grupos dominantes dentro de la ciudad.

Otro aspecto lingüístico muestra la tendencia escapista de algunos residentes, aunque ni es típico ni exclusivo sólo de ellos. Es el cambio de apellido. En muchos contextos urbanos llevar un apellido de origen aymara puede ser tan discriminante como la indumentaria y ciertamente más que el color de la piel. El resultado es que desde tiempo atrás existe una fuerte tendencia a cambiar el apellido. Hay varias modalidades. A veces el que realiza el cambio es el mismo interesado, pero más frecuentemente son los padres al registrar a sus hijos. En otras ocasiones la iniciativa la tiene el propio oficial de registro. En el campo no es tampoco raro que la iniciativa esté en los profesares rurales al anotar a nuevos alumnos. En la ciudad hemos escuchado incluso que el Colegio Militar es reacio a aceptar candidatos de apellidos aymaras. No hace mucho en el caso de un alumno muy aventajado pero con uno de estos apellidos, las autoridades de dicho Colegio Militar le exhortaban a seguir la carrera militar, pero le exigían como condición que cambiara su apellido.

Limitándonos a los casos más corrientes en que la iniciativa es del propio aymara, el origen es muchas veces reconstruible por ciertas pautas de transferencia del apellido, en base a traducciones literales que a veces lle-

CUADRO 11.1. DIVERSAS MODIFICACIONES DE APELLIDOS AYMARAS

Apellido Aymara Original			Apellidos Transformados	Observaciones
Forma regular	Origen fonético	Traducción literal		
Aru	aru	palabra	Palabra	Traducción literal
Colque	qulqi	plata	Plata	Traducción literal
Pajsi	phaxsi	luna	Luna	Traducción literal
Mamani	mamani	halcón	Aguilar, Alcón, Halcón	Traducción aproximada y literal
Condori	kunturi	cóndor	Aguilar	Traducción aproximada
Catari	katari	víbora	Condorena Catarina	Aproximación, fonética Aproximación fonética
Coila	quyla (?)	?	Cuela, Cuéllar	Aproximación fonética
Cuti	kuti	cambio	Cúter, Gutiérrez	Aproximación fonética
Choque	ch'uqi;	papa; oro	Chuquimia	Aproximación fonética
Huila	wila	sangre	Velasco	Aproximación fonética
Mollo	mullu	hiel	Möller, Moeller, Muller	Aproximación fonética a apellido alemán
Quispe	qhispi	libre, brillante	Gisbert, Quisbert	Aproximación fonética a apellido catalán
Acho	achu	fruto	Nacho	Aproximación fonética
(Nacho)	cf. achu	--	Menacho	Ultracorrección
(Espinal)	--	--	Espinosa, Espinoza	Ultracorrección

van a nuevos apellidos antes desconocidos o por la semejanza fonética entre el apellido adoptado y el original. El cuadro II.I. muestra algunos casos.

El último ejemplo del cuadro, corriente en residentes de Santiago de Oje, presenta un interés especial porque el apellido original *Espinal*, usado en la comunidad, ya es de origen castellano clarísimo. Sin embargo, incluso en este caso, algunos residentes han sentido la necesidad de “refinarse” mediante una modificación de su apellido. Lo mismo sucede en comunidades en que existe *Nacho* (derivado probablemente de Acho). Ahora algunos ya se pasan de Nacho a Menacho, apellido más conocido entre no aymaras.

Hay unos pocos apellidos de origen aymara, algunos de ellos corrientes hasta hoy en el campo, pero que han sido plenamente aceptados en la alta sociedad boliviana porque correspondían a caciques que se habían asimilado a la sociedad colonial. Por ejemplo, Guarachi (antiguo cacique de Machaca), Guachalla (de Copacabana) y Cusicanqui (¿apellido aymara: *kusi* ‘alegre’, más quechua *kanki* ‘eres’?) cacique de Calacoto, Pacajes).

Aclaremos que ni siquiera el cambio de apellido indica un abandono radical de la cultura aymara original. En la mayoría de las comunidades aymaras persisten masivamente los apellidos aymaras, en contraste con lo que sucede en varios valles quechuas de Bolivia, donde muchos colonos adoptaron apellidos de sus patrones o protectores. Sin embargo existen también comunidades en que se introdujo anteriormente el hábito de cambiar apellidos, pero los que lo hicieron se sienten tan aymaras como los demás. Así mismo algunos de los dirigentes de movimientos con fuerte contenido aymara tienen apellidos castellanos, a veces adquiridos muy recientemente, pero se sienten muy identificadas con la causa aymarista de sus movimientos. En la mayoría de los casos, se cambia el apellido pero se sigue funcionando dentro de la cultura aymara urbana: Los altos dirigentes de la fiesta del Gran Poder, típicamente aymara, se llaman Chuquimia y Aguilar, y en una placa dejada por unos residentes de Turco en la iglesia de su lugar de origen (prov. Sajama, Oruro) hay un gran número de apellidos Moller junto con algunos que persisten en seguir llamándose Mollo; pero ambos participaron por igual en la peregrinación ritual de residentes a su lugar de origen.

#### 11.4. LA INDUMENTARIA

Antiguamente tanto hombres como mujeres distinguían sus orígenes geográficos y también sus diversos rangos y orígenes sociales a través de claros distintivos en su indumentaria. Los dibujos de Guamán Poma en el siglo XVI están llenos de ejemplos. En muchas regiones rurales esto es válido hasta el día de hoy, especialmente cuando se usa el pleno atavío propio de las fiestas. Pero a medida que se va imponiendo la indumentaria confeccionada en serie en las ciudades, estos distintivos se han ido perdiendo. Ello sucede especialmente en zonas rurales más céntricas como los valles de Cochabamba, Yungas o el Altiplano cercano a La Paz. Mucho más aún entre los aymaras residentes, especialmente en los hombres.

Entre las mujeres, con todo, persiste también en la ciudad la dualidad fundamental conocida ordinariamente como mujeres “de vestido” o “de pollera”. Históricamente ambas indumentarias tienen origen español, pero en la realidad social actual el vestido se asocia ordinariamente con el grupo superior, blanco o criollo, mientras que la pollera se vincula automáticamente con lo indio o cholo/mestizo.<sup>10</sup> La indumentaria femenina es, pues, un indicador clave para comprender la identidad socio-cultural del residente.

Pero su interpretación no es tan simple como podría pensarse a primera vista. En realidad incluso la indumentaria femenina está llena de pequeños signos que sutilmente muestran diferenciaciones sociales, tanto dentro del mundo de la pollera como en el del vestido. Puede llegarse a dar el caso de una joven “de vestido” que en realidad manifieste un estatus social y cultural claramente subordinado al de una mujer “de pollera”, debido a determinados símbolos secundarios en la misma pollera que, por supuesto, las colocarán a ambas dentro de la variante urbana de la cultura aymara.

---

<sup>10</sup> En ciertas regiones rurales alejadas la pollera sigue asociada sólo con el grupo intermedio, mientras que la mujer “india” usa otra indumentaria autóctona local como por ejemplo el *ajsi* de Chuquisaca. Todo este tema, así como sus fuertes correlaciones con ciertas variantes sociales en el uso de la lengua quechua ha sido objeto de un análisis detallado, dentro de la región cochabambina, en Albó (1974b).

### **a) Estratificaciones sociales en los usos de la pollera**

Empecemos por las evoluciones dentro del uso de la pollera, que ya era común entre las mujeres aymaras del campo. En síntesis todos los nuevos símbolos adoptados por los residentes (y también muchas mujeres en Yungas y Colonización) van en torno a un símbolo más general: el mayor manejo de dinero.

Hasta hace pocos años uno de los símbolos más distintivos de la residente frente a la campesina era el uso permanente de un mandil encima de la pollera. El mandil señalaba en parte la necesidad de proteger una pollera más fina y de mayor precio. Indicaba también con frecuencia que la mujer que así vestía tenía además alguna profesión aparte de ama de casa, como por ejemplo, comerciante o artesana. Además el mandil tiene siempre unos amplios bolsillos frontales para guardar la plata. Pero últimamente el mandil ha penetrado también masivamente en ciertas regiones del campo, por lo que ya no resulta un distintivo adecuado.

Pero persisten otros signos. Por ejemplo ahora algunas “refinadas” usarán bolso en vez de un atadillo para llevar el dinero. Entre estos signos complementarios sobresalen el uso de joyas y la selección de telas caras para las polleras.

El uso de joyas, especialmente aretes y prendedores, es quizás el más notorio. Actualmente, tanto en el campo como en la ciudad, es ya una costumbre generalizada perforar el pabellón de la oreja de las niñas para que puedan usar aretes cuando sean mayores. Pero en el Altiplano el arete es aún poco frecuente, incluso en fiestas, a menos que se trate de mujeres llegadas desde la ciudad o desde las zonas de Yungas y Colonización, donde corre más plata. En la misma ciudad tampoco es una ley general el uso de aretes en la vida diaria, excepto si se trata de las ostentosas “cholas paceñas”, grandes comerciantes y rentistas, que casi no pueden andar sin joyas.

Pero incluso en circunstancias ordinarias se ve a mujeres de pollera con aretes con relativa frecuencia, siquiera con un botoncito casi imperceptible. Las jóvenes y coquetas sirvientas los usan con más frecuencia

aún, especialmente en su día libre. Se puede incluso afirmar que en la ciudad el uso de aretes es más corriente en las mujeres de pollera que en las de vestido. Y su uso es lo esperado cuando hay fiestas y reuniones ceremoniales, como velorios, invitaciones formales a misa u otros actos sociales semejantes. En estos casos habrá además signos complementarios como la mejor o peor calidad de las joyas, que ayudarán a establecer mejor el estatus de cada señora. Las “cholas paceñas” usan aretes de hasta 8.000 pesos,<sup>11</sup> y algunas antiguas tienen aún los llamados “filigrana” de puro oro. Usan asimismo para su manta prendedores de más de 1.000 pesos y en las manos llevan otros miles en anillos. Son muy sensibles para percibir qué joyas son legítimas y cuáles son imitaciones, como los “ligados” (con sólo baños dorados) cuyo valor es de sólo 2.000 a 3.000 pesos. La gama va descendiendo hasta las joyas de quincalla como los “faluchos” de sólo 150 pesos o los aretes de “fantasía” de sólo 30 a 40 pesos.

Otros detalles cumplen una función comparable a la de estas joyas: Últimamente es cada vez más frecuente ver señoras de pollera luciendo con igual ostentación un reloj de pulsera. Incluso el uso de oro en los arreglos de la dentadura se convierte en un signo de estatus. Los dentistas de barrios populares hacen más uso del oro en sus arreglos que los de otros barrios en zonas residenciales de La Paz.<sup>12</sup>

En la selección de telas hay también toda una gama. Las polleras sencillas que se usan en el campo cuestan unos 500 a 700 pesos. Pero en la ciudad, especialmente para las fiestas, la indumentaria para las señoras implica costos muy superiores. La pollera cuesta de 2.500 hasta 5.000 y 7.000 pesos. La manta ordinaria cuesta unos 500 pesos, pero una residente usa mantas bordadas de hasta 1.000 pesos; las cholas paceñas un medio chal que cuesta 2.000 y algunas de ellas llevan doble manta: una de pecho y otro medio chal o chal entero encima. En fiestas pueden

11 Todos los precios se refieren a 1981, cuando el cambio oficial era \$bs. 25 = \$US 1 y el cambio libre estaba en torno a \$bs. 30 a 35 = \$US 1. Con las devaluaciones ocurridas desde 1982 los precios han variado notablemente.

12 En Yungas, donde el consumo abundante de frutas pero escaso de dentífrico favorece las caries, es ya casi un rito entre las jovencitas ir al dentista antes de casarse y mostrar así en la boda una reluciente dentadura con incrustaciones de oro (CIPCA 1976, 1977).

usar también mantas de vicuña con un valor de hasta 15.000 pesos.<sup>13</sup> El típico sombrero de estilo *derby*, propio de la chola paceña, tampoco es uniforme. Uno ordinario cuesta 500 pesos, pero los *borsalino*, que se dicen importados de Italia, llegan a costar hasta 1.800. Las residentes no llegan casi nunca a tanta ostentación; pero hacen todo el esfuerzo a su alcance para acercarse a estos estándares urbanos de mayor estatus, propios de la cultura aymara.

El costo de esta indumentaria como símbolo de estatus tiene una expresión cumbre en las bodas, donde la novia de pollera procura cambiar de ropa con la máxima frecuencia, “cada cinco minutos”, para ir mostrando todo su ajuar. En las fiestas son también típicas las llamadas *patak pullira* o ‘cien polleras’, es decir, las cholos que se ponen numerosas polleras, una encima de otra, para que al dar vueltas en los bailes luzcan todas como una flor que se abre. En la fiesta del Gran Poder hemos llegada a contar más de veinte polleras. Nuevamente, este esquema es típico también de fiestas en el campo, pero en la ciudad se cuida esmeradamente mostrar el mayor estatus por la calidad y cantidad de las polleras. Lo mismo hacen los residentes cuando retornan a sus comunidades de origen con motivo de las fiestas locales. Las pollererías o tiendas de polleras, que tanto abundan en la zona comercial/aymara de la ciudad, tienen su máxima actividad precisamente en torno a las fiestas, vendiendo o al menos alquilando estas polleras de lujo.

Algunos residentes afirman que, además de la indumentaria, hay un cambio notable en la misma tez, especialmente de las mujeres. Según ellos las aymaras residentes serían claramente más “blancas” y las campesinas más “morenas”. Hay un factor que sin duda influye: En el campo los aymaras viven casi todo el día al aire libre, expuestos al sol, al frío y al viento. Sus rostros quedan así más curtidos. Las mejillas de los jovencitos y jovencitas quedan marcadas por la *p’aspa* o piel reseca

---

13 La introducción de la manta, ahora común, es relativamente reciente. Antes sólo se usaba rebozo; entonces las cholos paceñas usaban rebozo con ribete ancho, mientras que los de las campesinas tenían ribete angosto. Las primeras mantas llegaron del extranjero y al principio eran de uso exclusivo de las cholos paceñas. Recién hacia 1925 algunas campesinas residentes se lanzaron a usar manta. Las cholos paceñas llamaban burlescamente a dichas campesinas las “*machak* (=nuevas) cholitas del centenario”. Este rápido recuento ilustra la constante evolución y modas también dentro de la cultura aymara urbana.

y agrietada por el frío. Pero todo ello ya no sucede tanto en la ciudad, ni siquiera en El Alto, porque la vida urbana transcurre mucho más en interiores. Pero además en la ciudad hay mayor acceso a cosméticos. Es notable la frecuencia con que algunas radios aymaras emiten publicidad de artículos populares como la Crema Lechuga o la Crema Nivea. Una tanda publicitaria de esta última repetía machaconamente en aymara *janq'uru tukuyi* 'convierte en blanco, blanquea'. Las empleadas domésticas, casi todas solteras, se sienten especialmente atraídas a probar alguno de estos productos. Muchas veces simplemente hurgan y utilizan cosméticos de las "señoras" en las casas en que trabajan.

## b) El cambio de pollera a vestido

Pese a estas estratificaciones dentro de la pollera, hay un buen número de residentes que prefieren dejar la pollera y pasarse al vestido. Tres factores son especialmente importantes para decidirse a dar este salto: la edad, la presión social y, sobre todo, la economía.

La edad temprana facilita enormemente el cambio, en combinación con los otros dos factores. Actualmente muchas hijas de "cholas paceñas", e incluso hijas de residentes nacidas ya en la ciudad o llegadas a edad muy temprana, adoptan muy rápidamente el vestido en vez de la pollera. En cambio, en las que han llegado adolescentes, quizás para incorporarse al servicio doméstico, son aún muchas las que mantienen la pollera. Finalmente, si han llegado ya casadas, las que hacen el cambio son mucho más escasas. A medida que se es mayor, cualquier cambio en hábitos ya adquiridos se hace más cuesta arriba, a pesar de presiones ambientales en favor del cambio.

La presión social sin duda empuja a pasarse al vestido, pero no con la misma fuerza que en otros lugares, como por ejemplo en Lima. En esta capital una campesina de la Sierra que llegue a la ciudad para trabajar, casi necesariamente tiene que cambiar su indumentaria, o se quedará sin conseguir trabajo, ni siquiera como empleada doméstica.<sup>14</sup> La pre-

---

<sup>14</sup> Emilia Torrico, que ha trabajado muchos años entre empleadas domésticas tanto en Lima como en La Paz, nos ha señalado esta diferencia.

sión social no llega a estos extremos en La Paz. Entre las empleadas domésticas, por ejemplo, el uso de pollera es hasta esperado, excepto en algunas casas de alto estatus en Calacoto, donde los dueños exigen uniforme a la “servidumbre”. La máxima presión social para el cambio de indumentaria proviene de los establecimientos educativos, donde los profesores tienen casi una obsesión para exigir a las niñas que vengan de vestido y se “civilicen”.<sup>15</sup> Mucho más fuerte será la presión en los colegios y la normal. La pollera sólo aparecerá en algún colegio nocturno y aún allí es probable que al cabo de pocos meses ceda su lugar también al vestido. Prácticamente nunca se ve alguna chica de pollera en otros niveles superiores y, si alguna vez sucede, por lo excepcional, suscita una gran atención. En 1980, por ejemplo, una cholita se presentó así en el examen de ingreso a la universidad: ¡Todos los periódicos sacaron su foto!

Entre las clásicas “cholas paceñas” de cierto estatus reconocido desde antiguo en la ciudad ha surgido una doble presión social para pasarse también al vestido, si no ellas, al menos sus hijas. La primera, más semejante a la mencionada anteriormente, es la profesionización de sus hijos. Algunos de ellos, que han llegado a tener carrera universitaria, han desarrollado nuevas relaciones con el mundo no-aymara, con los *q’aras* propiamente dichos, y han ido adquiriendo las maneras propias de la ciudad occidentalizada. Se avergüenzan entonces de que sus nuevas amistades puedan descubrir que su madre es de pollera y la presionan para el cambio.

La segunda forma de presión proviene del lado contrario: La presencia masiva de residentes ex-campesinas en la ciudad. El resultado es que en oficinas, transporte público y otros lugares de fuerte interacción social, mucha gente, especialmente la no-aymara, ya no logra captar la sutil distinción entre una mujer campesina, una residente ex-campesina y una señora de pollera de cierta posición social dentro de la ciudad. Entonces estas últimas se sienten tratadas “como indias”, al igual que las anteriores, y ya no con la cierta deferencia que era reconocida antiguamente a la “chola paceña”. Entonces, el paso al vestido evita estas confusiones.

---

15 Esta obsesión no existe en las escuelas del campo, aunque allí tampoco es raro que supervisores llegados de la ciudad llamen la atención a las chicas de cursos superiores por seguir usando la pollera.

Se podría preguntar si no existe una presión de sentido contrario para mantener la pollera, al menos en ciertos ambientes. La respuesta es positiva. Este tipo de contra-presión explica sin lugar a dudas la persistencia de la dualidad vestido/pollera en la ciudad hasta el día de hoy. La presión puede ser de dos tipos: Uno para aumentar estatus y otro por considerarlo simplemente lo correcto en determinados oficios.

El primer tipo de presión se da más fácilmente en las profesiones de mayor lucro, dentro del mundo aymara urbano; por ejemplo, grandes comerciantes o transportistas. Buechler (1980: 199-216) narra con lujo de detalles las peripecias de una boda entre la hija de unos carniceros aymaras nacidos ya en la ciudad (de estatus elevado por su origen y profesión) y el hijo de un residente que había nacido en el campo pero había logrado ascender mucho en la ciudad. Este último quería precisamente sellar su nuevo estatus por medio de la boda. Los carniceros, por su parte, decidieron que su hija se casara de pollera, porque de esta forma se podía mostrar mejor su mayor riqueza frente a la familia del novio. Esto ocurría en 1965. En 1981 puede decirse que el esquema sigue válido. En octubre de este año se corrió un nuevo tipo de competencia automovilística sólo para damas, de Oruro a La Paz. Entre las 19 inscritas, se presentaron tres cholitas, esposas de camioneros, que coparon el primero, segundo y quinto puestos. La campeona, llamada Agustina Aguilar de Mamani, oriunda de Sica Sica, corrió la carrera y al llegar a la meta posó ante los fotógrafos ataviada con su casco de protección, pero también con una ampulosa y costosa pollera floreada del estilo de moda "chinchilla", que le llegaba casi a los pies (su copilota, en cambio, iba de overall). Tal indumentaria no le impidió desarrollar una velocidad promedio de 155 km/h, seguida de cerca por la otra cholita, con ropa semejante, y dejando ambas muy atrás a otras damas con apellidos de alta sociedad. Su manera de vestir no dejó de provocar rechazos visibles de algunas mujeres que habían acudido a la entrega de premios. Este segundo ejemplo nos muestra que el esquema puede incluso penetrar audazmente en un coto que hubiera parecido vedado unos pocos años antes. Con todo, en términos generales, este esquema va perdiendo fuerza debido ante todo a su alto costo.

El segundo tipo de presión pierde también fuerza, pero tiene aún alguna entre el servicio doméstico y en comercios. En la vida diaria algunas mujeres prefieren usar polleras sencillas en vez de vestido para atender sus puestos de venta al aire libre, sobre todo si se trata de alimentos. Estas mujeres manifiestan experimentar menos vergüenza al vender en estos puestos, si se mantienen de pollera. Son ya una institución en la ciudad los llamados “sandwich de chola”. Pero —a diferencia de lo que sucede entre chicheras de Cochabamba— no parece aquí que la indumentaria ayude a aumentar el volumen de ventas.<sup>16</sup> Incluso en estos ambientes es cada vez más corriente ver simultáneamente a mujeres de pollera y algunas de vestido, y más corriente aún ver a la madre de pollera acompañada de su hija ya de vestido. El único ambiente en el que la presión social para usar sólo pollera sigue fuerte es el campo mismo. Es corriente allí que jovencitas que en la ciudad ya habían adoptado el vestido, al retornar al campo se pongan de nuevo pollera “porque, si no, la comunidad mucho nos mira”. Ello sucede incluso con algunas que han ido a la normal para estudiar en el magisterio.

Pero la razón fundamental por la que la presión por mantener la pollera disminuye y la de adoptar el vestido ha aumentado en los últimos años, no es social sino económica. Las ropas confeccionadas de tipo convencional son cada vez más baratas que las polleras, en gran parte porque consumen mucha menos tela. Una faldita cuesta en 1981 de 200 a 300 pesos, es decir la mitad de una pollera sencilla; un pantalón para chica cuesta de 120 a 250; por eso ha surgido ahora una sub-variedad dentro de la categoría “de vestido”, conocida como “de pantalón” y considerada de menor estatus.

Vinculado con este factor económico está el hecho de que muchas de las jovencitas residentes llegadas para engrosar el servicio doméstico reciben a veces el regalo de ropas usadas en las casas en que trabajan. Con esta ventaja se animan más fácilmente a dar el salto al vestido y, una vez dado, ya seguirán comprando esta clase de ropa.

---

16 En el pueblo de Punata, en Cochabamba, pudimos observar una familia con varios maestros rurales e incluso un profesor en la normal. Una de las hijas iba de vestido, porque estudiaba en la normal. La otra mantenía la pollera porque así ganaba más plata vendiendo chicha. Incluso la exportaba a Oruro. En realidad ella era el puntal económico de toda la familia.

En estas circunstancias es probable que el mercado de polleras con el tiempo se vaya circunscribiendo cada vez más, dentro de la ciudad, al sector ceremonial de fiestas, sector que ya tiene una vida muy floreciente y sin signos de decadencia a través de los bordados y trajes especiales para los grupos de baile típicos de estas fiestas tanto en la ciudad como en el campo. Si persisten estos contrastes de precios, y teniendo en cuenta que el campesino depende cada vez más de la compra de artículos manufacturados especialmente en el ramo de la ropa, es predecible que también en el campo se acabará por imponer el “vestido” o el “pantalón” de las mujeres. Desde hace tiempo los hombres compran toda su ropa, excepto ponchos y la bayeta de trabajo. Las polleras del campo, o al menos las telas para confeccionarlas actualmente son también compradas en tiendas o en ferias.<sup>17</sup> Aparte de la mayor presión social para mantener la indumentaria tradicional en el campo, una de las razones para la mayor resistencia de la pollera en el campo podría ser el hecho de que hasta hoy la mayor parte de la ropa de las niñas sigue siendo confeccionada en la casa. Sus polleritas se hacen muchas veces de sobras de la tela de las mayores. Por todo ello la ventaja económica de comprar vestidos se nota menos precisamente en la época de la vida en que sería más fácil adoptar nuevos hábitos.

### c) Estratificación social en el uso del vestido

Supuestos los factores anteriores, especialmente el económico, ya no es válido pensar que el paso de pollera a vestido implique también automáticamente el paso de una cultura aymara a otra “castellana”, ni en el idioma ni en otros aspectos culturales. Quizás por eso mismo, también dentro del uso del vestido han surgido determinados matices que ayudan a detectar a las mujeres que siguen actuando como aymaras.

---

<sup>17</sup> Actualmente, incluso en sectores rurales alejados, buena parte de la ropa nueva para fiestas es comprada. Ello vale incluso para indumentarias muy típicas de determinadas regiones. En varios *ayllus* del Norte de Potosí, por ejemplo, parte de la ropa con diseños típicos de cada *ayllu* es confeccionada por mujeres de Lllallagua, a veces esposas de mineros. Y los sombreros que distinguen a los hombres de cada lugar son confeccionados en Cliza. Todo ello se vende después en las ferias anuales que acompañan las fiestas de cada lugar, casi siempre en la época de abundancia después de la cosecha.

Quizás el rasgo más típico es el continuado uso del *awayu* (manta multicolor y de usos múltiples), especialmente para seguir cargando a las *wawitas* en la espalda, en franco contraste con el uso de los no aymaras de la ciudad, que siempre llevan a sus hijitos en brazos.

Este uso típicamente andino puede verse incluso en empleadas domésticas –de pollera o de vestido– que a veces llevan de esta forma a los hijitos de sus “señoras”. Pero, fuera de estos casos anecdóticos, la persistencia del uso del *q’ipi* (bulto de *awayu* en la espalda) para llevar a las *wawas* es general en las mujeres de pollera y bastante corriente en muchas residentes pasadas ya al vestido. En realidad no se trata sólo de una persistencia tradicionalista de ciertos hábitos culturales, sino de una cuestión de funcionalidad. Las mujeres de residentes no suelen salir fuera de la casa sólo para pasear, sino para hacer encargos, que casi siempre exigen el uso libre de sus manos para manejar bultos. Por otra parte, pocas de ellas pueden permitirse el lujo de tener ellas mismas una empleada doméstica. Por todo ello, deben ir a cualquier parte cargando la *wawa* y al mismo tiempo manejando bultos. Por eso no es raro que chicas que de solteras parecían totalmente pasadas a la indumentaria occidental, una vez casadas y con *wawa*, hagan reaparecer su *awayu* para cargar la *wawa* en la espalda. Sólo las raras veces que salgan a pasear (quizás para ir a un cine de la barriada o descansar un rato mientras su marido participa en una liga de fútbol de residentes), estas madres jóvenes se animarán a llevar al hijito en brazos. Pero, fuera de estos casos, adoptar esta forma occidental es una manera indirecta de decir que se tiene empleada para hacer los recados, lujo que sólo pueden permitirse algunos profesores, comerciantes o pequeños patronos artesanos.

El otro distintivo es el arreglo del cabello. Las aymaras de vestido suelen llevar el cabello suelto o ajustado por atrás como una cola. Éstos son los típicos sustitutos de las dos trenzas que necesariamente acompañan un conjunto de pollera. También aquí hay una razón funcional: Pocas residentes podrán permitirse el lujo de ir regularmente a la peluquería para un enderezo regular del cabello. La trenza, por otra parte, estaba demasiado identificada con la condición de “india” o “chola”. Solución, el cabello suelto o simplemente ajustado atrás.

### d) ¿Y la indumentaria masculina?

En los hombres no existen símbolos tan marcados en la indumentaria para subrayar su carácter de residentes con relación al resto de la ciudad o del campo. Sin embargo, sí existen ciertos matices que ayudan a distinguirlos, especialmente con relación a los paisanos que siguen en el campo.

Un tiempo atrás el uso de anteojos de sol, cuando llegaban a la fiesta en su comunidad podía ser una manera de subrayar su condición de residentes. Pero este uso ahora ya es indistinto.

Ahora el residente se deja notar por detalles como el planchado de su pantalón y saco, que sólo rara vez ocurre entre campesinos. O en el uso de chamarra o de sombrero notoriamente nuevo: En el campo el sombrero es de uso casi obligado y constante bajo el sol; en la ciudad, en cambio, se prescinde con frecuencia de él de modo que su uso es más formal, para “vestir”. Pero, sobre todo, el campesino sigue cargando su bulto o *q'ipi*, mientras que el residente hará todo lo posible para usar maletín.<sup>18</sup>

Ya fuera de la misma indumentaria, el reloj es también un frecuente distintivo. Pero quizás es aún más significativo del varón residente llegando a su comunidad, el uso conspicuo del periódico. No es raro en los colectivos que van al campo ver a alguien con un periódico no necesariamente de la misma fecha, ni tampoco evidentemente para ser leído. El periódico estará claramente a la vista. Su función en gran parte será subrayar que su dueño es alguien de la ciudad, no un simple campesino.

## 11.5. CONCLUSIÓN

Los cambios experimentados por los residentes en su identificación tienen todos como común denominador un notable esfuerzo para diferen-

---

<sup>18</sup> Muchos dirigentes campesinos usan un maletín barato tipo “James Bond” para hacer sus trámites en la ciudad. Pero con frecuencia este maletín es uno de los objetos amarrados en el *q'ipi* o bulto cargado a la espalda.

ciarse de los campesinos y, en lo posible, de acercarse al mundo urbano. Pero no son tampoco un pleno rechazo de lo aymara. El hecho de encontrar, al llegar a la ciudad, una cultura aymara urbana ya establecida facilita más bien el surgimiento de ciertas fórmulas intermedias que, dentro de sus características de cambio, permiten cierta estabilidad.

No es evidente que el conjunto de residentes tenga plena conciencia y deseo de mantenerse en esta fase intermedia por tiempo indefinido. Pero en los hechos la gran mayoría sigue en esta situación.

Sólo una minoría, de la que aquí no hemos hablado, pero a la que ya hemos descrito en otro trabajo bajo el nombre de la “Inteligentsia aymara” (Albó 1979), llega a adquirir una plena conciencia de su condición aymara. En su inmensa mayoría se trata precisamente de residentes de origen altiplánico pero establecidos ya en la ciudad. Y ellos dan mucha importancia a conjugar simultáneamente su ascenso profesional, hasta con carreras universitarias, con su continuada identidad como aymaras, aun cuando lleguen a adoptar el castellano como el idioma de sus hijos.

Concluiremos este capítulo con otra anécdota, que nos muestra una vez más la ambigüedad de la identificación cultural del residente, la subjetividad de sus componentes raciales y, también, la persistencia de una base cultural aymara, de la que va adquiriendo conciencia. Un residente que vive en El Alto nos comentó que al ir a registrar a su primer hijo en la oficina del notario, éste sin más lo anotó como “mestizo”. Al acudir al mismo notario para su segundo hijo, lo anotó como “blanco”. Al tercer hijo volvió a registrarlo como “mestizo”. Esta vez el padre de los niños hizo caer en la cuenta al notario de sus inconsecuencias. El notario sugirió entonces que lo mejor sería no anotar nada (política adoptada ahora por los mismos formularios, que omiten ya la pregunta sobre raza). El residente pensó entonces un momento e hizo otra contrapropuesta: Sugirió al funcionario del registro civil que reinscribiera a sus tres hijos como “aymaras”.

# DOCE

## FIESTAS Y RITOS AYMARAS EN LA CIUDAD

Ningún aspecto cultural está tan lleno de simbolismos explícitos e implícitos como el vasto campo de lo ritual y ceremonial, dentro del que ocupan una posición importante las fiestas, por la intensa interacción social que generan.

Las fiestas ocupan también un lugar sumamente importante en toda la cultura aymara urbana. Afortunadamente, en este aspecto concreto contamos ya con un detallado estudio realizado por Hans Buechler (1980), en el que se comparan sistemáticamente el conjunto de fiestas y celebraciones de una comunidad aymara en el campo, Compi, junto al Lago Titicaca en la provincia Omasuyos, y el sistema paralelo en los ambientes aymaras de la ciudad de La Paz. Compi, como nuestra comunidad de Santiago de Ojje, también en el Lago, tiene un alto número de residentes en la ciudad, y Buechler se refiere con frecuencia<sup>19</sup> al rol particular que juegan estos residentes tanto en las celebraciones de la comunidad como en las de la ciudad.

---

19 Paradójicamente Buechler, en vez de mantener la terminología localmente aceptada, llama *residentes* a los que han permanecido en su lugar de origen, y *migrantes* a los que se han hecho “residentes”, al trasladarse a la ciudad.

Este autor indica que existe una indudable continuidad y mutua inteligibilidad en la estructura básica de las fiestas tanto en el campo como en la ciudad. Pero al mismo tiempo subraya acertadamente que esto es sólo el marco o lenguaje central compartido por ambos grupos sociales, dentro del cual –como en cualquier lenguaje– se pueden transmitir diversos mensajes, a través de la adopción de determinadas variantes e incluso a través de la violación consciente de ciertas reglas o expectativas.

Supuesto que la fiesta es un momento especialmente denso para el intercambio de información entre los diversos actores y grupos participantes, y que es también una instancia en que la cantidad de participantes llega a un punto máximo, uno de los tipos de mensajes más frecuentes transmitidos por medio de estas variantes es precisamente el diverso rol y estatus que tiene cada uno de los grupos dentro del conjunto. El mensaje explícito de cualquier fiesta es el sentido de comunión entre todos los participantes (la *communitas* de Turner, 1969). Pero además, a través de numerosos símbolos explícitos o de manipulaciones más latentes, se subrayan las diferencias sociales entre los participantes. En nuestro caso existen numerosos detalles que dramatizan los contrastes entre diversos grupos sociales aymaras: campesinos, residentes, vecinos de pueblo o nacidos en la ciudad.

## 12.1. EL SENTIDO FUNDAMENTAL DE LAS FIESTAS

### a) En el campo

En cualquier comunidad típica y tradicional del campo las fiestas cumplen sobre todo una doble función: Reforzar determinados esquemas y vínculos sociales y reforzar un sistema de creencias.

Con la primera función se sellan nuevos estatus dentro del avance individual en el ciclo vital, o dentro del camino que va recorriendo cada familia en el conjunto de la comunidad. Se ratifican también lazos especiales entre familias y de toda la comunidad o zona como una unidad, contrapuesta tal vez agresivamente a alguna otra zona o comunidad. En todo este proceso los avances y diferenciaciones de estatus entre solte-

ros y casados o entre familias recién constituidas y los pasados que ya han cumplido con todos los cargos comunitarios se hace de una manera armónica en la que se enfatiza que todos van cumpliendo con servicios difíciles pero que benefician a todos y que restablecen un cierto balance entre todos. Estos ascensos de estatus quedan sellados precisamente a través de la generosidad del celebrante hacia todos los que le acompañan, y su esfuerzo extraordinario queda también facilitado por las numerosas contribuciones de reciprocidad (*ayni*) de otros comunarios para con este pasante. El signo prevalente es, pues, el de crecimiento individual dentro de una colectividad que subraya el servicio y la igualdad.

Con la segunda función –el refuerzo de ciertas creencias– se garantiza la consecución de determinados bienes colectivos necesarios pero que superan las posibilidades ordinarias humanas: buenas cosechas, salud, abundancia, control sobre catástrofes naturales, etc. Ello se logra manteniendo las debidas relaciones y etiqueta ceremonial con los seres superiores que sí tienen poder sobre estos fenómenos. Indirectamente, al tributar estos actos y ritos de impetración en medio de celebraciones festivas y llenas de expresiones de tipo psicológico, los celebrantes y sus acompañantes logran también un relajamiento frente a las angustias de la vida diaria producidas por hechos tan imprevisibles e incontrolables como la enfermedad o la helada.

Finalmente, la combinación de estas dos funciones principales logra dar una dimensión sacral a todo el esfuerzo para sellar las relaciones sociales que forman la base fundamental de la comunidad rural aymara.

Ni siquiera en el campo las fiestas y celebraciones son algo estático o que se repite por igual, de una manera cíclica año a año. El constante cambio y evolución de las fiestas muestra más bien la permanente vitalidad de la comunidad aymara así como su creciente inter-relación con la sociedad nacional. Fenómenos de tipo político, como la Reforma Agraria de 1953, y otros de tipo ideológico, como los afanes proselitistas o moralizadores de protestantes y nuevos católicos, han introducido importantes cambios en las fiestas rurales. Pero además hay otra influencia de tipo más intrínseco a la misma sociedad aymara actual: el rol innovador que juegan los residentes

en estas mismas fiestas, estableciendo un puente entre las versiones rural y urbana de esta cultura andina.

### **b) En Chukiyawu**

El esquema externo de las fiestas aymaras en la ciudad muestra una fuerte semejanza con las del campo, pero también numerosas variantes a través de las que se transmiten significados distintos y que, en conjunto, dan otras funcionalidades a todo el sistema de celebraciones.

De las dos funciones fundamentales señaladas más arriba, la primera, o fortalecimiento de determinadas relaciones sociales, pasa a un primer plano, pero ya no para subrayar el crecimiento dentro de una colectividad que enfatiza el servicio e igualdad, sino para enfatizar un crecimiento competitivo en una sociedad mucho más diferenciada que premia y reconoce a los que más logran sobresalir en esta competencia. La afirmación de cualquier mayor estatus y prestigio pasa entonces al primer plano dentro de esta función social de las fiestas. Ya no se subrayan los vínculos, sino sobre todo las diferencias.

Por otra parte la segunda función, es decir el refuerzo de creencias para lograr beneficios en aspectos humanamente poco controlables, queda relegada a un segundo término y cada vez se reduce más a la esfera de ritos particulares (que también existían en el campo). En cambio en las fiestas va ocurriendo una creciente secularización o folklorización.

Hay numerosas formas para subrayar las diferencias de estatus, elemento característico de la mayor parte de las fiestas urbanas. En todas ellas se dramatiza en última instancia el mayor acceso a la plata y, por tanto, el éxito logrado por algunos para abrirse camino en la ciudad. He aquí algunas de las señales más típicas, visibles en todas las fiestas que impliquen abundante interacción social:

- La ropa, de disfraces o simplemente de fiesta. Ya hemos analizado este tema en el capítulo anterior.
- La abundancia y la calidad de la comida y bebida. Como en el campo, la cerveza sigue siendo la bebida clásica. Pero en la ciudad corre en mayor abundancia. El alcohol puro, típico también en las fiestas

del frío Altiplano, en la ciudad da lugar más bien a los “coctelitos”, *tujsitus* y otros preparados más sofisticados, servidos en bandejas y vasitos especiales.

- El alquiler de locales de fiesta.
- El alquiler de bandas y orquestas.
- El acompañamiento, al que se traslada pomposamente en taxis y micros alquilados para la ocasión o proporcionados por alguno de los participantes. Es también típico de muchas fiestas aymaras urbanas el llamado “cargamento”. Es decir, taxis profusamente adornados con *awayos* finos, objetos de platería, muñecas y, casi siempre, algún *kirkincho* o armadillo, que recuerda la importancia clásica de esta forma de acompañamiento en el Carnaval de Oruro.

Éstas y otras formas de gasto conspicuo han dado lugar en la ciudad a grupos florecientes de artesanos y bordadores especializados en la confección y el alquiler de estos artículos. El campesino aymara es también consumidor habitual de esos artículos en sus propias fiestas. Pero hay una clara estratificación en el tipo y costo de los objetos utilizados en uno u otro extremo social de esta cultura aymara.

Buechler (1980: cap. 6 y apéndice C) ha hecho algunos análisis cuidadosos del costo de fiestas similares en la comunidad rural de Compi y en la ciudad durante la década de los 60. Hay que recordar que en Compi la influencia urbana a través de sus numerosos residentes es mayor que en otras muchas comunidades rurales. Sin embargo las diferencias siguen siendo notables. El “cabeza” comunario de la fiesta de San Pedro de Compi gastó, por ejemplo, 54 botellas de cerveza; en cambio el “cabeza” residente de la misma fiesta gastó 400. Y un preste de la fiesta de Santiago en La Paz llegó a gastar 1.600 botellas. Los bailarines de las tropas de Compi gastaban por el alquiler de sus trajes de 4 a 17 dólares; en cambio en una serie de fiestas de mercado en La Paz los bailarines, que adquirirían casi un estatus de cabecillas, llegaron a gastar por la misma época de 117 a 250 dólares. Finalmente el promedio de gasto del principal pasante de la fiesta de Compi fue de 167 dólares, mientras que en el mismo grupo de comerciantes de la ciudad el costo promedio fue de 304 dólares. Pero, además, si se tiene en cuenta que en una fiesta de La Paz hay mayor variedad de participantes (recordemos el caso de los

bailarines casi cabecillas), el conjunto de gastos en una fiesta aymara urbana es notablemente mayor. Buechler resume su análisis, que incluye muchos otros matices aquí no señalados, de la siguiente forma:

“La cantidad gastada significa cosas diferentes en Compi y en La Paz. En Compi, de acuerdo a la desviación de una determinada norma, se generará información según la cual un (presterío) será juzgado como adecuado, inadecuado o pretencioso. En contraste en La Paz el nivel de gastos queda determinado por la sucesión de pasantes, en que cada uno procura evitar que los sucesores gasten menos que él... Los residentes que retornan (a la comunidad) usan el costo como el medio para generar un mayor reconocimiento, en un intento de socavar el acento tradicional de las fiestas, puesto en la corrección más que en la competencia”. (1980: 236)<sup>20</sup>.

Junto con el gasto, la otra manera principal de subrayar el contraste con el campo en las fiestas aymaras urbanas es la adopción de nuevos estilos. Estos se expresan en mil detalles, pero uno de los más notorios es en el tipo de bailes, de música y de instrumentos. En el campo, por ejemplo, es típico que la petición de mano acabe con el clásico *irpas-tay* (lit.: ‘me la voy a llevar’) tocado al son de pinquillo por los amigos del novio. Pero en La Paz, ya se usa banda y música “nueva olera”. Lo mismo en el techado de una nueva casa. En el campo va acompañado también de pinquilladas; pero en la ciudad ya se está haciendo tradición tocar al son de una banda o una orquesta la nueva cumbia boliviana andinizada “Casita del pobre”. Cuando los residentes acuden con sus tropas especiales a realzar la fiesta de su comunidad, tendrán cuidado en no formar conjuntos “campesinos” como, por ejemplo, la *quena quena*. Ellos en cambio bailarán *kullawadas* si son jóvenes o morenadas si ya son mayores.

Debe entenderse en este contexto lo que se conoce por música “moderna” o “nueva olera” en esos ambientes urbanos aymaras. Son nuevas versiones y variantes, pero que siguen moviéndose dentro de lo andino. El caso más típico es el de las *kullawadas*, puestas de moda en los últimos años y dentro de las que cada año surgen nuevas variantes es-

20 En ésta y las demás citas de Buechler la traducción es nuestra. Agradecemos a este colega sus comentarios a una versión previa del presente capítulo.

tilísticas. Ahora se esté introduciendo también el llamado *t'inqu*, nor-tepotosino. Pero la música internacional entra de una manera mucho más cautelosa y selectiva en este mundo de los residentes y los aymaras urbanos. Si en una fiesta se toca por ejemplo un bolero, decae inmediatamente la participación en el baile y muchos se quedan simplemente sentados. Sólo las cumbias han adquirido carta de ciudadanía en este ambiente aymara urbano, y ello ha sido gracias a la proliferación de nuevas variantes menos tropicalizadas y más andinizadas, introducidas por las orquestas populares de *Chukiyawu*.

Finalmente en los instrumentos utilizados hay una estratificación clara, desde los instrumentos de caña relegados al campo (y a las peñas folklóricas de La Paz, la cara occidental), pasando por las bandas con instrumentas metálicos de viento, típicos durante años de la cultura popular boliviana y latinoamericana, hasta llegar a las “orquestas” de tipo más sofisticado, contratadas ahora en muchas fiestas urbanas.

Las fiestas aymaras se caracterizan, incluso dentro de la tradición andina, por la gran abundancia y profusión de disfraces en los grupos o tropas. Ello da lugar a muchas posibilidades simbólicas de mostrar tanto un estatus mayor como nuevos estilos innovadores. Estas posibilidades se muestran en detalles como los siguientes: el número de danzantes con trajes uniformados impecables que se logran reunir en una tropa; la ubicación privilegiada dentro de los primeros puestos de cada tropa; las “figuras” o disfraces únicos que van en ubicaciones especiales. Las innovaciones estilísticas pueden ser uniformes para todos los danzantes de una tropa o sólo en la forma de una nueva figura. Por ejemplo, en la fiesta del Gran Poder, de la que hablaremos en mayor detalle después, la presencia de una fastuosa tropa de baile de los matarifes –Morenos Siempre Vacunos del Gran Poder– es notoria porque en su típico traje de morenos, con altísimos penachos, tienen incrustadas unas vaquillas en las hombreras y usan también matracas especiales en forma de toritos u otras innovaciones que pueden cambiar de año a año. Otro ejemplo, al nivel de figuras, es la aparición en los últimos años, de cosmonautas en medio de tropas de morenada.

Además del énfasis en el estatus, en las fiestas aymaras urbanas hay otro cambio intrínseco resultante de la gran diferencia de organización

social existente entre el campo y la ciudad. Me refiero a los diversos niveles y formas de participación. En las comunidades rurales participan todos de una u otra manera. Incluso en las celebraciones familiares todos por lo menos se enteran y, a medida que se va avanzando en el ciclo vital desde el nacimiento hasta la muerte, la participación activa va siendo más amplia. Y en las fiestas comunales casi todos (excepto los evangelistas que se auto-excluyen por motivos religiosos) participan de una u otra forma: como pasantes rotativos a diversos niveles, como colaboradores de los pasantes mediante un meticuloso sistema de *aynis* (servicios de reciprocidad), como bailarines, comensales, participantes en la misa o, por lo menos, como activos observadores y evaluadores.

La participación en las fiestas aymaras urbanas es distinta. Los participantes activos en cada fiesta son más en cifras absolutas y se distribuyen cargos o contribuciones de una manera más compleja. Los danzantes, por ejemplo, pueden pagar ellos mismos una cuota para asegurar el alquiler de una banda, sin necesidad de un pasante especial. O habrá un sinfín de “padrinos” para pequeños detalles del conjunto. Pero si tenemos en cuenta la población total aymara en una determinada área de la ciudad, esta participación activa es más selectiva y voluntaria. Sólo una minoría llegará a ser pasante y habrá mayores posibilidades para escaparse si uno no lo desea, excepto para las personalidades más prominentes de un barrio o, entre los miembros de un gremio o lugar de trabajo relativamente cerrado, cuando celebra su propia fiesta. Al mismo tiempo la participación es de tipo más difuso, sin una clara delimitación por lugar de residencia, dado que éste no siempre coincide con la red de parentesco, de amistades o de trabajo.

Un aspecto merece ser mencionado dentro de estas modificaciones en el nivel de participación: El nuevo rol que desempeñan las mujeres. En el campo, cuando se nombra para un cargo comunal o ceremonial, se nombra en realidad a la familia, que es al mismo tiempo la unidad encargada de una *sayaña* o terreno. En muchas de las actuaciones ceremoniales, especialmente en las festivas, marido y mujer actúan juntos. Pero al mismo tiempo tiene fuerza la diferenciación de roles por sexo: Las mujeres forman un corro junto a la cocina y los hombres

actúan más públicamente. Sólo los hombres tocan instrumentos musicales y las mujeres sólo participan en algunos bailes.

Este esquema sigue siendo el prevalente también en la ciudad, pero de una forma menos absoluta. Hay muchos más tipos y grupos de baile en que se alternan jóvenes de ambos sexos y algunas prominentes cholas danzan también solas como figuras. Es además normal que los prestes o pasantes sean a veces mujeres, por título propio. Buechler (1980: 309-310) ha notado además que en el tipo de ayudas (*aynis*) del campo predomina la línea masculina, pero esta característica desaparece en la ciudad.

La raíz de todas estas modificaciones es el nuevo rol económico que desempeñan muchas mujeres aymaras en el ambiente urbano. En la sociedad rural tradicional el hombre tiene el rol público y tiene el trabajo más fuerte dentro de la economía natural agraria. La mujer está más confinada al hogar y a ayudas sólo secundarias en la principal actividad económica. Pero en la ciudad ya no sucede lo mismo. Precisamente algunas de aquellas actividades hogareñas se convierten ahora en la principal fuente de ingresos: A partir de las pequeñas compras para el hogar, típicas de la campesina, quien ya en el campo suele manejar y administrar las pocas entradas de dinero, algunas mujeres residentes pasan a ser comerciantes. Otras montan sus negocios de comidas, mejorados a veces con las experiencias adquiridas en el servicio doméstico. No es raro entonces ver en este ambiente urbano, tanto entre residentes como sobre todo en aymaras nacidos ya en la ciudad, a mujeres muy dominantes, algunas de las cuales llegan incluso a golpear regularmente a sus esposos medio inútiles, invirtiendo cierta relación agresiva típica. Las fiestas dan también una plataforma para poder subrayar esta nueva función de la mujer en la ciudad.

Todos estos contrastes de tipo genérico entre las fiestas aymaras del campo y las de *Chukiyawu* están presentes en la mayor parte de las celebraciones en que intervienen residentes. Pero dentro de la gran complejidad que presentan estas fiestas hay además una serie de variantes y matices, de acuerdo a las características de cada tipo de celebración. En las siguientes páginas señalaremos algunos de los aspectos más significativos.

## 12.2. LAS FIESTAS DEL CICLO VITAL Y FAMILIAR

En cualquier cultura y sociedad ocurren dos ciclos principales de fiestas y celebraciones: El vital, desde el nacimiento hasta la muerte; y el anual, de principio a fin de cada año. Ambos ciclos vienen jalonados por momentos más intensos en que se enfatizan determinadas vivencias, se lubrican determinados momentos de crisis, o se ratifican y asimilan determinados cambios de estado y de estatus. Estos momentos más intensos suelen coincidir con las fiestas. Así sucede también dentro de la cultura aymara tanto en su cara rural como en la urbana, que aquí nos interesa.

Empecemos por el ciclo vital, cuyas fiestas vienen a ser ritos de paso, para sellar y sacralizar determinados cambios de estatus y de rol social a medida que va avanzando la edad y madurez de cada individuo. Este tipo de fiestas son celebradas fundamentalmente por la unidad inmediata a que pertenece el individuo que va madurando, es decir su familia. En realidad participan las diversas familias que se inter-relacionan, y cuyos vínculos de compromiso mutuo y alianzas se van solidificando sobre todo a través de estas fiestas. Por eso son también estos ritos de paso los momentos en que se establecen nuevos parentescos rituales, es decir, relaciones de afinidad, padrinzago y compadrazgo entre diversas familias más allegadas.

De una manera general, en la ciudad los ritos de paso, con las fiestas que los acompañan, por una parte simplifican sus etapas cronológicas; pero por otra parte adquieren una mayor importancia, como resultado indirecto de la mayor complejidad social del ambiente urbano. En el campo cada comunidad es un núcleo formado por un número limitado de familias conocidas entre sí y ligadas por numerosas actividades compartidas a lo largo de todo el año. Las fiestas anuales comunitarias dan allí la oportunidad de ratificar muchos de los vínculos y roles específicos que regulan estas actividades. Pero en la ciudad este tipo de relaciones interpersonales ya no vienen moldeadas dentro de una matriz comunitaria comparable, pese a ciertas semejanzas entre barrios o villas y la típica comunidad rural. Por eso los ritos de paso se convierten en la principal ocasión para garantizar este tipo de relaciones. Escuchemos a Buechler (1980: 188):

“Los ritos de paso son para muchos paceños las únicas ocasiones en que pueden actuar como padrinos y adquieren, por tanto, una importancia especial para explorar vínculos sociales. Su equivalencia y relación con los presteríos se manifiesta además en el hecho de que a veces una gran boda puede convertirse en el sustituto de un presterío... Los ritos de paso son particularmente importantes para los inmigrantes (“residentes”), pues son ellos quienes tienen menos posibilidades de llegar a asumir un cargo de preste... Por consiguiente estos ritos de paso proporcionan el único escenario ritual en que dichos inmigrantes llegan a ser el punto focal... Finalmente, tanto para los inmigrantes como para los que han nacido en la ciudad, ciertos ritos de paso, como las *ruthuchas* y las bodas, brindan ocasiones para sondear y reafirmar vínculos con individuos de mayor status a los que se haya escogido como compadres”.

### a) Ritos de infancia

En la ciudad aymara, como en el campo, los ritos de infancia tienen una doble vertiente: una ligada al culto oficial católico (bautismo y confirmación) y otra más típicamente andina, la *ruthucha* o corte de cabello. La confirmación es un rito menos generalizado y va unido muchas veces a la necesidad sólo ocasional de proteger la frágil salud de algunos hijos. Pero el bautismo es la entrada en la sociedad por la puesta de nombre y la adquisición de un primer protector y modelo, el padrino, llamado *suti awki* ‘padre del nombre’. Y la *ruthucha* es la consolidación de esta entrada mediante el primer acceso a la propiedad individual. Ya en el campo es posible que el padrino de ambas ceremonias sea el mismo (e incluso el mismo padrino de boda, en el caso del primer hijo). Pero en la ciudad, además, puede ser que ambas ceremonias se unifiquen en una única fiesta o, incluso, que se haga coincidir con el primer cumpleaños. Por lo demás, el carácter muy familiar e íntimo de estas primeras fiestas del ciclo vital no estimula aún que haya variantes simbólicas importantes en la forma de celebración urbana, fuera de las impuestas por el mero hecho de contar con los nuevos recursos de la ciudad. También puede ser que la influencia de la cara occidental de La Paz empuje a algunos residentes a omitir la *ruthucha* andina, o a introducir nuevas celebraciones casi desconocidas en el campo, como la primera comunión (estimulada en algunas escuelas urbanas) o incluso la llegada de los quince años. Pero estas innovaciones no puede decirse que sean muy corrientes.

## b) Matrimonio

Mucho más significativa es la fiesta de la boda. En la ciudad es mucho más fácil cambiar de estado bajo el anonimato de un concubinato o una simple ceremonia civil, y son incluso más viables los hogares matriarcales en los que se ha roto el vínculo estable con el esposo/padre. Ya no siempre existe la presión social que exige una gran celebración visible para toda la comunidad, ni tampoco la necesidad práctica de dejar bien definida la relación estable de la nueva familia con un determinado pedazo de tierra. Por todo ello, no es raro encontrar residentes que se refugian en estas fórmulas anónimas, y así evitan también hacer gastos extraordinarios que afectarían gravemente su economía inestable.

Pero por otra parte, a medida que un residente solidifica su asentamiento económico y social en la ciudad, una boda más o menos fastuosa (del residente o, más probablemente, de sus hijos) es una de las maneras que está más al alcance para mostrar a los demás su nuevo estatus y para establecer vínculos formales con determinadas familias del ambiente urbano.

Otros trabajos (Carter 1977, Albó y Mamani 1976) han mostrado la complejidad del sistema matrimonial aymara rural tradicional, en el que a través de diversas etapas se va consolidando la formación de una nueva unidad familiar y de propiedad agrícola, así como la unión entre las dos familias de que proviene la pareja. En La Paz la nueva relación entre las dos familias sigue siendo importante, pero ya no existe aquella mediación necesaria de un nuevo ajuste en la tenencia de la tierra, sino que cada nueva pareja tiene muchas otras alternativas para asegurar su sobrevivencia. Como consecuencia, no se siente ya en La Paz la necesidad de una larga secuencia de ritos matrimoniales. Sigue habiendo la petición de mano (*sart'aña* 'apalabrarse') consistente en varias (normalmente tres) visitas formales que acaban con la *irpaqaña* ('llevarse' el novio a la novia). Pero —a diferencia de lo que sucede con frecuencia en el campo— estas ceremonias, si se llevan a cabo, ya suelen estar conectadas con una boda casi inmediata, y muchas veces la convivencia de los novios se posterga para después de la boda, para que 'la novia salga de blanco' (cf. Buechler 1980: 204).

Dentro de esta reducción urbana de las etapas constituyentes del ritual matrimonial, se explica también que sea precisamente en el campo donde adquiere mayor realce un rito aparentemente muy moderno secular y urbano: el retorno del servicio militar. Es que en el Altiplano el año en el cuartel actualmente funciona también como un rito de paso, por el que el joven se habilita para casarse. Su retorno garantiza además una cierta decisión de establecerse en la comunidad en vez de emigrar. Por ello se hace idóneo para aceptar esposa y ser aceptado por ella, recibir tierras y constituirse así en un nuevo *jaqi* o 'persona' en la comunidad.

### c) Nueva casa

En el campo la construcción de una nueva casa es casi una parte integrante de todo el ritual matrimonial, pues la mayoría de las nuevas parejas (excepto el último hijo, que se queda en casa de sus padres) deben levantar su casita en el terreno que se les asignó al casarse, una vez cumplidos los años de servicio en casa de los padres de cada cónyuge. En la ciudad, en cambio, la construcción de la nueva casa ya no es un rito constituyente del proceso matrimonial. A lo largo de los años muchos residentes acaban teniendo su propia casita (ver I: cap. 5.5) construida quizás por ellos mismos en un pequeño lote de la periferia urbana o, a veces, en una zona negra. Los que llegan a realizar este sueño en algún momento avanzado de su ciclo vital celebran con esta ocasión un rito/fiesta especial.

También en la ciudad se le llama *achuqalla* o *tiwti*. Pero el esquema es notablemente distinto: Al empezar la construcción, en la ciudad no suele hacerse ya la *wilancha* u ofrenda inicial de sangre a la *Pacha Mama* (Madre Tierra)<sup>21</sup> para los cimientos, sino sólo una *ch'alla* (libación) con alcohol o cerveza. Más adelante, durante la construcción, tampoco hay la misma intensidad de ayuda recíproca o *aynis* que había en el campo y, llegado el momento del techado final y la fiesta que lo acompaña, que es la *achuqalla* propiamente dicha, el simbolismo fundamental ya no es el de una competencia entre los parientes de uno y otro cónyuge (ver Albó y Mamani 1976, Platt 1976). En la ciudad el simbolismo se centra

21 Literalmente, Señora del Tiempo y el Espacio. Ver Albó (1982).

sobre todo en la abundancia, expresada por ejemplo en las canastitas colgadas por todo el edificio, y –como todas las fiestas urbanas– en el mayor estatus logrado por el celebrante, expresado en la calidad de la música, la buena comida y abundantes tragos, y los cohетillos.

Entre los residentes, tan importante o más que la inauguración de una casa propia es la inauguración de un taller propio de trabajo o de algún instrumento importante de trabajo, como podría ser un taxi o un micro. Vimos en capítulos anteriores que llegar a tener el propio taller, tienda, carro u otro medio de subsistencia es una de las principales aspiraciones de todo residente y el signo de su éxito en la ciudad. Por eso tal clase de logro vendrá señalado con una celebración comparable a la de la inauguración de la nueva casa, llamada regularmente *ch'alla*. Como es sabido este nombre se refiere originalmente a cualquier libación para la *Pacha Mama*, y es uno de los componentes obligados de casi cualquier rito andino. Pero en el contexto al que aquí nos referimos, pasa a ser el nombre de toda fiesta de inauguración de algo. Incluso la inauguración de una nueva casa, en ciertos residentes más urbanizados, ya no se la conoce con sus nombres aymaras específicos, sino con el más genérico de *ch'alla*.

La mayor importancia que tiene el factor estatus en todas las fiestas aymaras urbanas y, en concreto, en la inauguración de una nueva casa, puede observarse también en el hecho de que cierto número de residentes invierten los ahorros conseguidos durante sus largos años de trabajo en la ciudad en el mejoramiento y hasta construcción de una nueva casa en el lugar de origen. Se da como razón la eventual posibilidad de un retiro en el campo durante la vejez. Pero sin duda es también un factor importante en esta decisión la necesidad de lucirla ahí donde todos se darán más fácilmente cuenta de los logros del residente. En la ciudad, pequeñas construcciones nuevas pasan inadvertidas. No son más que simples viviendas funcionales, una al lado de la otra. Pero en la pequeña comunidad rural todos se dan cuenta si un residente construye una nueva vivienda, con nuevos detalles de prestigio, como un segundo piso, un revoque, ventanas o cieloraso. Estas viviendas están a veces vacías la mayor parte del tiempo, pero son un importante centro de acción social en el día de fiesta. Y, aunque vacías, ahí están paradas, día a día, como mudo testimonio de lo que ha logrado hacer aquel paisano que vive en La Paz.

Hay otras varias oportunidades dentro del ciclo vital en que se podrían analizar cambios como los aquí mencionados. Por ejemplo, los cumpleaños o los velorios. Las *fiesta misas*, ligadas a veces a alguno de estos acontecimientos o celebradas otras veces simplemente en honor de algún santo que se venera en el altar doméstico, son también un tipo de celebraciones al nivel familiar, que adquieren mayor importancia en la ciudad, donde el acceso a curas y a iglesias es algo que está más al alcance de la mano.

Pero basten las pinceladas aquí recogidas para comprender el reajuste funcional de muchas fiestas del ciclo vital, como consecuencia del paso a la ciudad. En todas ellas hay además otros cambios de tipo genérico para cualquier forma de celebración. Ya hemos mencionado alguno de estos aspectos, como la indumentaria. Otros aspectos los señalaremos al final de esta sección sobre fiestas.

### 12.3. EL CICLO ANUAL

Pasemos ya al otro ciclo con rotación anual. Dentro de él hay tres grupos de fiestas cuyas características son relativamente distintas:

- a) Las fiestas generalizadas que representan momentos claves dentro del ciclo anual, como Todosantos, Alasitas, Carnaval y Espíritu. Éstas son las que más propiamente jalonan un ciclo anual tanto en el campo como en la ciudad.
- b) Las fiestas patronales propias de un sector de la población: un barrio, un gremio, un lugar de trabajo. Éstas se repiten también con una periodicidad anual, pero su ubicación en el calendario es distinta para cada barrio o grupo, dependiendo no tanto de una etapa concreta dentro del ciclo anual, sino de la fecha más o menos arbitraria en que ocurre la celebración del santo en el calendario.
- c) Las fiestas-peregrinación, nueva modalidad nacida en el ambiente urbano. Pueden ser propias de residentes, que “peregrinan” a sus lugares de origen, de ciertas profesiones móviles, especialmente los choferes, o de particulares. Aunque la fiesta motivo de peregrinación se repita anualmente, la participación de las mismas personas no sigue necesariamente el mismo ritmo.

### a) Fiestas anuales de carácter general

Este tipo de fiestas es el que mejor reproduce en el ámbito urbano lo que en el campo representaban los ritos agrícolas escalonados desde la roturación hasta la cosecha de cada año. Pero en la ciudad ha desaparecido la correspondencia con un ciclo anual de la naturaleza, cuyas oscilaciones periódicas no resultan significativas para las actividades urbanas.

En ellas no existe tanto el prurito por mostrar ascensos de estatus ni hay tampoco pasantes. Son más bien celebraciones de tipo familiar, pero celebradas virtualmente por todas o casi todas las familias. Por esta razón en ellas se nota menos el afán de contrastar simbólicamente la celebración urbana frente a la rural. Si hay diferencias, éstas se deben simplemente a las adaptaciones obvias al contexto urbano.

Las dos fiestas más importantes son Todosantos y Carnaval, que son también las dos fiestas cumbres en el ciclo anual rural. La primera en el campo representa lo que podría llamarse el Año Nuevo Andino<sup>22</sup>, con una celebración de la muerte y del retorno a la vida, precisamente en el momento en que empieza la principal siembra anual y la estación de lluvias. Carnaval, en cambio, señala el principio de una segunda fase anual, caracterizada por mayor alegría y actividad ceremonial, como resultado de la cosecha y de la abundancia. La primera parte era, en cambio, más sobria y se dedicaba a la actividad expectante en las chacras.

En la versión citadina de estas dos fiestas se ha perdido este sentido correspondiente a un doble ritmo de la actividad anual. Pero sigue la importancia de ambas celebraciones. Tanto La Paz como *Chukiyawu* celebran estos dos momentos del año, pero sólo en *Chukiyawu* tienen esta importancia única (superior, por ejemplo, a la Navidad y Año Nuevo). Ahí se celebra también de manera distinta, mucho más aymara. En Todosantos, por ejemplo, los puntos clave son –como en el campo– las mesas preparadas en la casa y los grandes arcos construidos en las tumbas de

---

22 Según Mauricio Mamani, en comunicación personal, en el campo aymara sigue llamándose “año nuevo” al principio de agosto: sería tal vez porque es el momento en que, acabada la cosecha, se intensifica la preparación de terrenos para la siembra. Todosantos sería entonces sólo un nuevo hito importante dentro de la fase inicial del año.

los seres queridos muertos en los últimos tres años, para recibirlos adecuadamente, junto con la comida que se les ofrece y con la que se invita de paso a todos los acompañantes. Y en Carnaval, aunque se introducen también los bailes urbanos y el juego con agua, clásicos en el Carnaval de la ciudad, lo más importante entre los residentes son las numerosas *ch'allas* o libaciones/bendiciones de los elementos más importantes del hogar y el trabajo, llevadas a cabo en un ambiente familiar festivo.

Otra celebración importante dentro de este tipo de fiestas es Espíritu (la víspera del domingo móvil de Pentecostés), que en el campo es conocido como el día de la papa y de los productos agrícolas en general (Mamani, 1982). En esta oportunidad en cada hogar, a veces incluso en la puerta de calle, se prepara una pequeña mesita con fuego para hacer *q'uwachas* (sahumerios) al Espíritu –identificado o al menos relacionado con la *Pachamama*– rogándole su bendición para el buen éxito del taller o negocio. En esta fiesta de Espíritu hay una clara diferencia entre la costumbre de *Chukiyawu* y la de La Paz, en la que la celebración pasa fácilmente desapercibida, excepto en el ámbito reducido de la liturgia eclesial.

Hay, en cambio, otras fiestas de claro origen aymara que sí han invadido toda la ciudad. La más típica es, en enero, la feria de *Alasitas*, palabra aymara que significa ‘cómprame’. En ella la gente, tanto aymara como criolla, expresa sus deseos de abundancia comprando pequeños objetos en miniatura que representan lo deseado. Estos objetos pueden ser casitas, camiones y otras mil cosas menos obvias como por ejemplo un título universitario. En esos días circula moneda ficticia en miniatura tanto nacional como también dólares. La abundancia esperada se atribuye al *Eqeqa* (*Iqiqu*), divinidad de origen aymara y hasta tiwanacota (Ponce, 1969) a quien se representa sobrecargado con toda clase de objetos. Esta divinidad es poco mencionada en el campo, pero actualmente se ha llegado a convertir en un símbolo identificador de la ciudad de La Paz. En realidad en la mayoría de las fiestas de tipo urbano popular andino, también en otras ciudades y pueblos del país, el último día, conocido también como “Calvario”, suele tener como acto central una feria de *Alasitas* con características semejantes a las indicadas. Es una fiesta típicamente urbana, pero que ya ha entrado en muchos sitios

del campo por influencia de los residentes. En estas versiones rurales el procedimiento es semejante, pero allí muchas veces se simboliza los objetos deseados no con imitaciones-miniatura de elaboración urbana, sino por medio de piedras o de pequeños lotecitos y casitas hechos igualmente de piedras.<sup>23</sup>

En el otro extremo, fiestas de origen occidental como el ciclo festivo de Navidad y Año Nuevo no han llegado a adquirir gran importancia entre los aymaras urbanos. Sin duda se celebran. Pero no llegan a tener ni en mucho la importancia de Todosantos o Carnaval, a pesar de que son las fiestas más importantes en la cara “moderna” de La Paz.<sup>24</sup>

## b) Fiestas patronales anuales

Son las fiestas equivalentes a las de cada pueblo o comunidad en el día de su santo patrón. En el campo se concentran mucho en la época seca, el tiempo de abundancia que sigue a las cosechas. A veces se cambia incluso la fecha litúrgica para facilitar la celebración dentro de dicho período. En la ciudad también hay una mayor concentración en esta época, pero no tan pronunciada. Pero la principal diferencia es que en este tipo de fiestas, más que en ningún otro, sobresalen los contrastes generales que hemos señalado al principio de este capítulo (12.1). Ahí más que nunca se siente la necesidad de mostrar el nuevo estatus y ahí también resaltan especialmente los nuevos estilos y funcionalidades propias del ambiente urbano.

---

23 Este simbolismo de las piedras ha pasado a primer plano en una fiesta de origen nada antiguo y que ha adquirido un auge inmenso en los últimos veinte años, desde la creación del polo de desarrollo de Santa Cruz: Es la fiesta-peregrinación de Urcupiña, en el valle de Cochabamba, a la que acuden más de cien mil personas y miles de camiones de diversas partes del país. Gente de toda condición social arranca con martillo y cincel pedacitos de roca del cerro, a los que se atribuye cierto valor monetario y se los lleva como prenda de que la Virgen de Urcupiña a lo largo del año concederá el equivalente en auténtico dinero. En Albó (1982) se insinúan algunas ideas sobre el significado de esta nueva expresión religiosa andina urbana; pero su reciente emergencia aún no ha recibido el análisis detallado que merece.

24 Otra fiesta de origen español, San Juan, la noche del 23-24 de junio, sí es muy celebrada a través de las típicas fogatas, tanto en la ciudad como en el campo. Pero en los Andes del hemisferio Sur estas fogatas son reinterpretadas: Hay que prender fuego porque San Juan es “el día más frío del año”. Recuérdese que en este hemisferio la fiesta ocurre en las inmediaciones del solsticio de invierno.

Hay dos tipos principales de fiestas patronales: las de barrio y las de gremios. Las primeras son más difusas. En las segundas subsisten algunas de las características rurales, como una cierta obligatoriedad de pasar cargo dentro de un proceso general de ascenso y escalafón.

Algunas fiestas de barrio tienen una gran notoriedad. En primer lugar están las fiestas dentro de la ladera Oeste, donde se concentra la mayor parte de aymaras y residentes. Por ejemplo, la fiesta de Rosario en la zona comercial o la de Santiago en Munaypata. Una de estas fiestas, la del Gran Poder, en mayo (Corpus - Trinidad) ha adquirido un realce extraordinario en menos de una década, rebasando en mucho los límites de su barrio. En los últimos años más de 50 conjuntos, varios de ellos con más de 100 participantes, desfilan en una fastuosa entrada que, tras recorrer las principales calles de la ladera Oeste, acaba en pleno Prado en el corazón de la capital. El Gran Poder ha adquirido en la práctica el rol de ser la fiesta patronal de todo *Chukiyawu*, que con su entrada hasta el centro de La Paz parece querer retomar ritualmente la capital.

Pero existen también fiestas fundamentalmente aymaras incluso en algunos barrios residenciales de clase media-alta, como Sopocachi y Obrajes. Buechler (1980) nos da la clave para entender este fenómeno: Éstos son barrios en que hasta hace relativamente poco había una densa población campesina ligada tradicionalmente a la ciudad especialmente por la venta de leche. Es decir, eran aymaras, campesinos, pero florecientes económicamente gracias a estos lazos económicos con la ciudad. En esas zonas se han ido desarrollando subsiguientemente fiestas especialmente elaboradas, caracterizadas precisamente por la abundancia de prestes y de grupos de baile. Siguen siendo fundamentalmente fiestas aymaras, pese a su actual ubicación en los ambientes pazeños más cosmopolitas. En una de ellas, la de Sopocachi, persiste una dualidad interesante: tiene anualmente un preste de la “cholada” y otro de la “indiada”, cuyo boato se presume debe ser algo distinto.

Otras fiestas patronales están más ligadas a determinados gremios ocupacionales o determinados establecimientos y centros de trabajo. Las más importantes entre ellas son quizás las fiestas de los tambos y mercados, por la identificación muy precisa que tiene tanto el local de

celebración (el propio tambo) como también la profesión de los celebrantes. Además los comerciantes forman uno de los grupos en que las diferenciaciones y estratificaciones estimulan más una necesidad ritual de mostrar los ascensos dentro de un escalafón. Pero hay también otro tipo de fiestas gremiales, por ejemplo para carniceros, bordadores, panaderos, canillitas (voceadores de periódicos) o también para los que trabajan en una determinada fábrica. Algunos de ellos llegan incluso a desarrollar estilos propios para subrayar su solidaridad de grupo.

En ambos tipos de fiestas patronales los pasantes pueden ser nacidos ya en la ciudad o residentes llegados del campo. Según el barrio o la ocupación, predominan unos u otros. En El Alto Sur, por ejemplo, la mayoría de los pasantes son residentes. En cambio, en la zona comercial predominan los nacidos en la ciudad. Incluso los residentes sólo llegan a ser pasantes después de una temporada relativamente larga en la ciudad, y su edad en el momento de cumplir un cargo es por lo general superior a la de otros pasantes nacidos en la ciudad que tengan el cargo equivalente.<sup>25</sup>

### c) Peregrinaciones

El aymara rural se mueve mucho de un lugar a otro. Pero, al menos en el Altiplano y los Yungas de La Paz, no ha desarrollado un esquema de peregrinaciones a determinados centros ceremoniales, en contraste con lo que sucede en otras muchas partes del mundo andino.<sup>26</sup> Ni siquiera el santuario nacional de Copacabana, situado en un antiguo

---

25 Buechler (1980: 296) sacó las siguientes estadísticas: Los prestes nacidos en la ciudad solían tener de 25 a 30 años, pero los prestes residentes nacidos en el campo tenían ya de 30 a 35. Los cabecillas nacidos en la ciudad tenían de 20 a 25 años; los residentes, en cambio, 25 a 35 años. Los residentes pasantes en la ciudad ya llevaban ahí 14 años o más. A partir de este tiempo de estancia un 45% de sus entrevistados (mayormente de Compi) por lo menos habían bailado en alguna fiesta urbana.

26 Por ejemplo, la fiesta de *Qoyllur Rit'i* (Gow 1974) y otras en la región del río Vilcanota, cerca del Cuzco (Sallnow 1974). En Bolivia muchas de las fiestas del valle quechua de Cochabamba adquieren también el carácter de peregrinación: Urcupiña es la más importante (ver nota 23). Pero hay muchas más, como Melga, Santa "Velacruz" (Albó 1974a), Surumi, ya en el Norte de Potosí, etc. En la región aymara-quechua del Norte de Potosí y Este de Oruro hay también los "doce milagros", que son una serie de santuarios (no necesariamente doce) a los que acuden tanto vecinos de pueblos, mayormente comerciantes, como los campesinos de estas regiones

centro ceremonial anterior a la Colonia,<sup>27</sup> es para el aymara actual del Altiplano un foco de atracción ni un motivo regular de peregrinación religiosa masiva.

Sin embargo, al trasladarse a la ciudad, el residente ha dado sistemáticamente un sentido de peregrinación ceremonial al retorno potencialmente anual a su lugar de origen con motivo de la fiesta patronal. Muchas de las tropas de baile que, con este motivo, forman los residentes de tal o cual lugar llevan explícitamente el nombre de “Peregrinos de...” o “... en peregrinación a...” De esta forma el retorno a la comunidad de nacimiento adquiere incluso un carácter sagrado.

Para muchos residentes esta fiesta en el lugar de origen sigue siendo la celebración patronal más importante, por encima de las del barrio en que vive o el lugar y gremio en que trabaja (si es que éstos tienen su fiesta). La preparación de la fiesta está en el origen de muchas de las agrupaciones urbanas de residentes. Los grupos de baile se organizan desde mucho tiempo atrás y muchas veces para ciclos de varios años. Durante muchos meses los futuros miembros de una tropa se reúnen cada domingo para hacer sus “ensayos”, alistar su ropa y hacer otros preparativos.

Los residentes pueden actuar también como pasantes en las fiestas de su comunidad, especialmente si aún tienen terrenos allí (usufructuados tal vez por algún familiar) o si mantienen relaciones comerciales con sus paisanos.<sup>28</sup> Cuando así ocurre, la preparación del presterío es otra ocasión para numerosas reuniones entre residentes, en las que pueden discutirse, por ejemplo, la implementación de algún regalo u obra en la comunidad como recuerdo para la posteridad. En nuestro estudio detallado de los residentes de Santiago de Ojje (Sandoval *et al.* 1978) vimos que,

---

en las que sigue muy vigente el esquema de cambio estacional de domicilio para cultivo y trueques de productos de diversas ecologías (ver Platt 1976 y Harris 1978a, b).

27 Hasta hoy Copacabana tiene comunidades con nombres como Chachapoyas y Hurin Cuzco. Su Isla del Sol, originalmente *Titi Qaqa* (roca del felino) fue uno de los principales santuarios andinos. Tiwanaku había sido probablemente otro centro ceremonial que atraía peregrinaciones.

28 En este punto discrepamos de Buechler (1980: 305) quien, en base a sus datos de Compi, generaliza que los que han emigrado de la comunidad a La Paz nunca actúan como prestes.

además de la fiesta patronal, la Semana Santa es también una ocasión especial para una peregrinación masiva a la comunidad. Esta ocasión sirve incluso para la renovación de las autoridades del centro de residentes.

La importancia que adquiere esta peregrinación al lugar de origen no es una simple muestra de cariño solidario o de nostalgia. Para los residentes es ante toda la oportunidad en que mejor pueden sellar ritualmente su nueva posición y estatus social. Pocos son los residentes que llegarán a cumplir con algún presterío importante en la ciudad. A lo más podrán celebrar con fastuosidad algún rito de paso, como una boda o la *ch'alla* de un taller. Pero además el resto de la ciudad no les hace demasiado caso. En cambio los que más pueden percibir el ascenso logrado son precisamente los comunarios en el lugar de origen. Por eso esta peregrinación masiva a la comunidad es la gran ocasión. Varias veces los campesinos nos han comentado que los residentes llegan a la fiesta “hechos unos *q'aras*”, o “como si fueran vecinos”. Pero esta superación provocativa de lo “correcto” es cabalmente la manera para mostrar el ascenso logrado.

Las maneras para lograr este contraste y así autoafirmarse simbólicamente son las mismas a que nos hemos referido en páginas anteriores: la indumentaria, los estilos de baile, un mayor gasto, etc. Lo más corriente es que los residentes formen sus tropas exclusivas de baile, con vestidos nuevos, con *kullawadas* o morenadas en vez de los bailes tradicionales del lugar, etc. En lugares con mucho intercambio de los propios comunarios con la ciudad, pueden surgir también grupos mixtos. Buechler (1980) señala en este punto particular una evolución en Compi. En 1965 los residentes formaban sólo tropas aparte. Diez años más tarde había también tropas con residentes y gente del lugar. Pero se mantenía cierta selección: en una de estas tropas los participantes locales eran estudiantes del Colegio de Secundaria; en la otra era un grupo de vendedoras de cebolla, que viajaba con frecuencia a la ciudad. Este autor señala también que en dichos conjuntos mixtos los residentes mantenían posiciones privilegiadas como jefes de fila o “figuras” con sus trajes especiales.

Buechler observó también ciertas violaciones sistemáticas a las normas rituales en un caso en que el preste era un ex-residente que había retor-

nado a vivir en la comunidad de Compi: Incluyó una “entrada” de todos los conjuntos, como en la ciudad; omitió en cambio la recepción conjunta con los otros prestes, quizás para evitar perder prestigio al no poder mostrar la misma cantidad de *aynis* locales; puso toda la bebida, mucho más abundante de lo ordinario, en un lugar bien visible al que todos pudieran acudir a discreción, en vez de irlo ofreciendo de vez en cuando. Este autor relata también que algunos danzantes residentes rechazaban la comida ofrecida por los prestes del lugar y sólo aceptaban, en cambio, la de sus cabecillas, también residentes, preparada de forma más “urbana”.

Prestes o grupos de danzantes residentes dejan muchas veces algún recuerdo permanente en la comunidad. Por ejemplo un banco en la capilla o un nuevo manto para la virgen o santo patrón, o algo más utilitario en la escuela o posta, o a veces una simple placa recordando su venida. En estos casos nunca falta la inscripción “A devoción de .....”.

Finalmente en varias fiestas patronales rurales los residentes han estimulado la emergencia de un nuevo rito típico de las fiestas aymaras urbanas: los ‘calvarios’ en el día final de la fiesta, en que hay *alasitas* o compra-venta de miniaturas, como prendas de que durante el año se conseguirá aquello mismo que se desea: casa, carro, etc. En esta oportunidad se siguen esquemas semejantes a los que ya hemos indicado al hablar de la gran feria de *Alasitas* en la ciudad de La Paz (ver 12.3a).

El retorno ritual al lugar de origen con motivo de la fiesta patronal de cada año es sin duda el caso principal de peregrinación. Pero no el único. Indicaremos brevemente otros dos casos: Copacabana y las peregrinaciones de los transportistas.

Dijimos que, para los campesinos aymaras, Copacabana no es un centro especial de peregrinación. Pero los residentes sí han adoptado rápidamente esta nueva modalidad propia de la cultura urbana (aymara o no). A diferencia del caso anterior, estas idas rituales a Copacabana ya no son algo masivo y grupal, sino la iniciativa particular de cada familia y en cualquier momento del año. La situación fronteriza de este santuario junto al Perú, añade un estímulo comercial y utilitario a esta devoción.

Las peregrinaciones de los transportistas presentan otros puntos de interés y están más arraigadas en las antiguas tradiciones andinas.

Su origen está en el ancestral culto a las *apachetas* (*apaña*, aymara, o *apay*, quechua: 'llevar').<sup>29</sup> Así se llaman algunos pasos de cordillera y cambios de vertiente, en los que habría un ser protector del viajero o quizás más precisamente una presencia más intensa de *achachilas* (abuelos personificados en los cerros). Esta presencia queda señalada por un promontorio de piedras. El viajero al pasar por estas *apachetas* realiza varios ritos: le ofrenda la coca que está mascando, así como paja, piedritas, alcohol o alguna cosa propia; camina en silencio y, sacándose el sombrero, reza (incluso en voz alta) sobre el motivo del viaje, etc. Una vez cruzada la *apacheta*, los caminantes se vuelven a poner el sombrero, empiezan a mascar coca nueva y, si están entre varios, se saludan unos a otros como si recién entonces se encontraran (Allen 1972: 59).

Los choferes y transportistas, muchos de los cuales son de origen aymara, han asumido desde hace tiempo esta creencia y rito como propio. En las principales cumbres cruzadas por carreteras nunca falta un pequeño oratorio o 'calvario', desde un montoncito de piedras hasta alguna capillita a un santo. Bajo apariencias a veces más occidentales, sigue allí muy presente la idea del paso de una *apacheta*. Cuando un camionero cruza por el lugar, muchas veces tiene ya lista su botellita de alcohol para *ch'allar* a la *apacheta*. Estos calvarios siempre muestran restos de serpentina, botellas rotas u otras ofrendas.

Con el aumento del transporte, se ha dado un paso más: La celebración de fiestas especiales de transportistas que siguen una determinada ruta en la principal *apacheta* del trayecto. Además, en el caso de la ciudad de La Paz, hay varias fiestas-peregrinación en lugares especiales de sus rutas de acceso. A ellas acuden también numerosos taxis, colectivos y vehículos de la ciudad. Hay por ejemplo una gran concentración de carros en la *Waraq'u Apacheta* a unos 20 km de La Paz sobre el camino asfaltado a Oruro. Incluso alguna fiesta patronal, como la de Laja, tam-

---

29 No es claro el origen aymara de la palabra. El reciente diccionario aymara de Cotari *et al.* (1978) cita más bien al Inca Garcilaso, según el cual el término vendría del quechua *apachijta* 'es del que envía'.

bién a unos 20 km sobre el camino a Desaguadero y el Perú, ha tomado así un matiz de peregrinación especialmente para choferes, que acuden masivamente a su calvario en el cerro de Chijipata.

Para los choferes tiene también una importancia única la peregrinación a Copacabana para *ch'allar* un nuevo vehículo. En la ruta a este santuario se ven constantemente vehículos de todo tipo llenos de mistura, serpentinatas, pequeños objetos hechos de totora, globos y otros adornos, retornando de esta obligada *ch'alla* inaugural. Muchos choferes se sentirán inseguros en el volante, de no contar con esta protección impetrada a través de una peregrinación.<sup>30</sup>

#### 12.4. RITOS Y CREENCIAS AYMARAS URBANAS

Cuando un campesino aymara llega a la ciudad sus adaptaciones al medio urbano serán progresivas, de lo más superficial a lo más íntimo. Cambiará más rápidamente su indumentaria y hasta su forma de hablar, que sus creencias. Pero al mismo tiempo, al insertarse en nuevas estructuras económicas y sociales, éstas irán minando poco a poco también el sistema de creencias y, en general, la estructura mental e ideológica que el migrante había traído consigo desde el campo. Sus creencias se irán ajustando al sistema de valores y a las nuevas necesidades que encuentra en la ciudad. Más exactamente, se irán acomodando al sistema que se encuentra vigente en los ambientes populares de clase baja y media baja en los que se incorpora.

La raíz del cambio de creencias está en el cambio de un sistema agrícola tradicional y marginal a un sistema urbano, en el que ocupa también una posición marginal. En el campo la relación primaria del aymara, y de toda la comunidad y sociedad agraria en que éste se ubica, es con la naturaleza. En la ciudad, en cambio, pasa ya a un primer plano la relación con la sociedad. En el campo la gran pugna del aymara es con una

---

30 La peregrinación al santuario ya mencionado de Urcupiña, en Cochabamba (lit.: *urcupiña* 'ya estamos en el cerro'), es también un lugar de concentración masiva de choferes, especialmente de camioneros de la ruta de Cochabamba a Santa Cruz, cuya apertura al público en 1954 tiene mucho que ver con el auge adquirido últimamente por el santuario. Ver nota 23.

naturaleza que da vida pero es al mismo tiempo hostil e imprevisible. Por eso se la diviniza: La *Pacha Mama* o Madre Tierra da fertilidad a esta naturaleza. Pero también se hace madrastra amenazante, si no se la tiene en cuenta. Y los *achachilas*, abuelos o antepasados, son los cerros que cobijan a la comunidad y que pueden mandarle lluvia o granizo, rayos y heladas o buen tiempo. En cambio en la ciudad el gran desafío ya no es con la naturaleza sino con una sociedad igualmente hostil, pero en la que hay que irse adentrando, por los pocos resquicios que los mecanismos sociales urbanos dejan entreabiertos. Esta situación contrastante explica por qué en el campo las creencias ocupan un lugar privilegiado, mientras que en la ciudad prevalece la preocupación por el estatus y el avance social, incluso en la esfera religiosa. Tanto en el Altiplano como en *Chukiyawu* se mantiene un esquema formal religioso semejante, pero con diferentes significados y con un claro cambio de foco.

Una descripción detallada de las creencias aymaras es aquí imposible. Es además una tarea sumamente difícil, incluso en el campo donde se mantienen en forma más consistente, debido a la secular coexistencia sincrética de dos sistemas, el andino y el europeo, con un permanente cruce de sentidos, reinterpretaciones y complementaciones mutuas. A todo ello se añade en las últimas décadas el intenso bombardeo de que ha sido objeto el campesino altiplánico por parte de un sin número de grupos evangelistas y últimamente también por nuevas corrientes católicas, como el movimiento de catequistas. Pueden así surgir combinaciones como la identificación de la *Pacha Mama* y la Virgen –clásica desde hace siglos– y otras más novedosas como embrujar al enemigo dejando la Biblia en su chacra.

Dadas estas limitaciones de espacio y la complejidad misma del tema, aquí no tenemos más pretensión que mostrar la persistencia y adaptación de ciertas creencias andinas en *Chukiyawu*, la cara aymara de la ciudad. Damos por supuesta la coexistencia y el paso creciente hacia otras creencias más criollas y urbanas, como las devociones a determinados santos, ritos de indudable sabor español para con ellos, la conversión a nuevas sectas importadas de Estados Unidos, o también la secularización y politización ideológica. Pero el punto que aquí nos interesa mostrar es que, además, las creencias tradicionales aymaras

siguen fuertes y funcionales, aunque sufren una modificación sistemática con relación a las formas y sentidos que tenían en el campo.

Al hablar de las fiestas habíamos indicado que en la ciudad su dimensión de creencia religiosa perdía ímpetu, mientras que la función social, y en concreto la simbolización del estatus, lo ganaba. Hablamos también de una secularización parcial, aunque no completa ni mucho menos. Todo esto está muy en consonancia con lo que aquí hemos señalado como raíz del cambio de foco en las creencias del campesino y el ciudadano, y es uno de los contrastes más importantes entre un ambiente y el otro. Sin embargo, al describir en mayor detalle cada tipo de fiesta, hemos visto numerosos ejemplos de persistencia de creencias típicamente aymaras en el desarrollo mismo de cada celebración. Por ejemplo, los ritos de *alasitas*, la importancia persistente de las *apachetas* para uno de los grupos ocupacionales más castellanizados, los choferes y, sobre todo, las *ch'allas* que salpican cualquier fiesta y rito.

Las creencias andinas tradicionales son aún más visibles en aquellas fiestas en que las posibilidades de subrayar diferencias de estatus son menores. En especial, pueden observarse con mucho detalle en las fiestas que hemos llamado de tipo generalizado dentro del ciclo anual, como por ejemplo Todosantos, con sus numerosos y elaborados ritos para los muertos, las fogatas en la víspera del Espíritu y hasta la parte ritual familiar del Carnaval.

Mucho más visibles son estas creencias si penetramos la esfera de lo íntimo personal y familiar. Muchos residentes no reconocerán públicamente que siguen realizando determinados ritos y que siguen manteniendo una fe viva en aquellos seres superiores con los que estaban ya tan familiarizados en el campo. Reconocerlo sería un nuevo motivo de discriminación y desprecio, como sucede con todo lo “indio”. Pero la creencia está allí, firme y vigorosa.

También al nivel individual se opera una mayor simplificación y uniformación de los ritos y creencias, con relación al campo. Una serie de casos y finalidades que en el campo requerían procedimientos diversificados, en la ciudad se absuelven simplemente con una *ch'alla*. Lo

hemos visto, por ejemplo, con relación a la construcción de una nueva casa, que en el campo requería *wilanchas* (sacrificios y ofrendas de sangre) muy elaboradas.<sup>31</sup>

Las *ch'allas*, más o menos sofisticadas según el caso o los individuos, son efectivamente la forma más difundida de rito andino en la ciudad. Una encuesta realizada por CODEX (1975) en diversas zonas populares de la ciudad (incluido el barrio menos popular de San Pedro) dio como resultado que un 56% de los consultados reconoció que *ch'allar* “era necesario”. Limitándose a los encuestados de origen rural, los porcentajes oscilaban desde un 58% en la zona comercial hasta un 80% en El Alto. Estas cifras deben considerarse como mínimas, bastante por debajo de las reales, debido a la tendencia ya mencionada a ocultar en público estas creencias y prácticas. Es significativo que en esta misma encuesta en la mayoría de las zonas los residentes muestran porcentajes más elevados de aceptación de la *ch'alla*, cuando ya han estudiado secundaria o más. Es decir, cuando se sienten más seguros de sí mismos y tienen menos vergüenza de decir lo que realmente piensan.

En la ciudad las *ch'allas* privadas más corrientes se hacen al dinero, para que no falte y se multiplique. En estas *ch'allas* se sigue invocando a la *Pacha Mama*, que en el campo representa la fertilidad de la naturaleza. Pero se invoca también a *Illa Mama*. El término *illa* significa el “espíritu” de algo que se necesita.<sup>32</sup> En el campo se aplica sobre todo al ganado y el *yatiri* la llama con campanilla, claveles blancos, agua, etc. para que venga “con sus rebaños” a engrosar los que ya están en el corral. En la ciudad, se llama en cambio a *Illa Mama* con *ch'allas* para

---

31 En su modelo teórico para explicar los cambios operados en las fiestas del campo y de la ciudad, Buechler (1980) acude con frecuencia a la clásica distinción del sociolingüista inglés Basil Bernstein (1974) entre un código elaborado (usado según Buechler en la compleja sociedad urbana) y otro restringido (usado en la rural). Los ejemplos mencionados en el texto muestran que en ciertas esferas la elaboración puede ser mucho mayor en la sociedad rural, aparentemente más simple. Sin embargo, incluso entonces la mayor “elaboración” urbana consistiría según Buechler en el hecho de que en la ciudad se puede escoger entre muchas más alternativas (por ej. una *ch'alla*, una *wilancha*, una bendición con curas o una simple relación contractual con una empresa constructora).

32 En el diccionario de Bertonio de 1612 *illa* se define como “cualquier cosa que uno guarda para provisión de su casa, como chuño, maíz, plata y aun joyas, etc.”

que venga a engrosar el dinero.<sup>33</sup> Por influencia quizás de la subcultura minera, hay residentes que en estas *ch'allas* al dinero invocan al *tiyu* o tío, dueño de las vetas de metal en las minas y vinculado con todo el mundo de “diablos” que, incluso en la tradición europea, siempre han estado muy relacionados con la multiplicación del dinero. Es decir, en la ciudad la gran preocupación, expresada a través de una u otra creencia, es conseguir ayuda sobrenatural para garantizar el acceso a este bien tan necesario como escurridizo llamado dinero. Más aún, en el campo el dinero –menos esencial en una economía de autoconsumo– sigue más vinculado a las divinidades menos benignas del mundo de abajo (*manqha pacha*). En la ciudad esta relación se mantiene, pero además se añade como nueva mediación benéfica la invocación a otros seres del mundo más cercano (*aka pacha*), tales como la *Pacha Mama* e *Illa Mama*. Es que en la ciudad un instrumento tan esencial para sobrevivir, como es el dinero, ya no puede ser exclusivamente un don de los “diablos”. Más bien es, en forma creciente, una “bendición”.<sup>34</sup>

Como hemos visto al hablar de las fiestas y los ritos de paso, hay también *ch'allas* para todos los objetos importantes de la vivienda y del trabajo con ocasión del Carnaval, y al inaugurar muchas viviendas, talleres o vehículos. Los albañiles hacen siempre *ch'allas* en sus construcciones para no tener accidentes. Los días martes y viernes, y más aún durante el mes de agosto, que es el “mes de la ritualidad andina” (Mamani, 1982) y que está vinculado también al “diablo”,<sup>35</sup> generador de tesoros,

33 El término *phaxsi mama* ‘madre luna’ para referirse simbólicamente a la plata o dinero, usado corrientemente en el campo, quizás por la semejanza metafórica entre la luna plateada y las monedas, no se oye tanto en la ciudad.

34 Toda esta temática del dinero en la cultura aymara urbana ha sido desarrollada en mayor detalle en Albó (1962). Para otras interpretaciones, a ratos controvertibles, del rol del “diablo” en una cultura andina ya monetarizada, remitimos a Taussig (1980).

Sobre las expresiones rituales de un paso a una economía más monetarizada, también puede ser significativa la evolución ocurrida en Cochabamba en la última década. Antes una de las fiestas-peregrinación más concurrida era la de Santa Velacruz, centrada en el tema de la fertilidad y rica en simbolismos de trueque (Albó 1974a). Pero ahora la mayor concentración en mucho es en Urcupiña, especializada en el préstamo y la multiplicación del dinero, simbolizado a su vez en los pedazos de roca arrancados a la “virgen” del lugar.

35 No entraremos aquí en el complejo tema de las transferencias de sentido entre el “diablo” europeo cristiano y ciertos seres andinos considerados casi automáticamente como diablos por los grupos dominantes. Bástenos señalar que los términos aymaras más utilizados en este

es frecuente que en talleres, comercios o lugares de venta de comidas se realicen *ch'allas* y también sahumerios o *q'uwachas* (*q'uwa*: 'menta silvestre' usada junto con incienso y copal en estas ceremonias). En los hogares son corrientes también las *ch'allas* o *q'uwachas* con invocaciones al *Kuntur Mamani*, espíritu protector de las viviendas, tanto en el campo como en la ciudad.

Otra área de frecuentes ritos vinculados con creencias andinas es el de la salud. La ciudad ofrece muchos más servicios médicos que el campo. Podría esperarse, pues, que este mayor acceso a las técnicas modernas de la medicina hiciera desaparecer muchos de estos ritos. Pero no parece ser así. La ya mencionada encuesta de CODEX (1975) incluyó preguntas sobre el tipo de medicamentos utilizados. Sobre el total, aymara y no aymara, un 69% indicó el uso de medicamentos farmacéuticos y un número casi igual (67%) indicó el uso de "medicamentos caseros"; prácticamente dos de tres encuestados indicaron usar ambos tipos de remedios. Sólo un 14% especificó que usaba "*milluchadas*" o medicación hecha por *yatiris* a través de frotamientos con *millu*. Finalmente otro 14% no respondió.<sup>36</sup> Estas cifras son nuevamente datos mínimos. Más aún, según opinan los residentes aymaras consultados para este capítulo, en realidad "medicinas caseras" son prácticamente lo mismo que *milluchadas*, en el sentido de que tienen un origen semejante en las creencias aymaras relacionadas con la salud.

¿Por qué las curaciones de tipo aymara persisten tanto en la ciudad? En primer lugar, porque los riesgos de enfermedad no disminuyen mucho en la ciudad. Pese a las deficiencias de la dieta rural, es probable que la dieta ordinaria (no festiva) de la población urbana periférica, entre la que se cuentan nuestros residentes, sea aún peor que la del campo. Las

---

contexto son *anchanchu*, *saxra* (orig. = viejito flaco), el término quechua-aymara *supaya* y el minero *tiyu*. Todos ellos tienen un valor ambiguo. Pueden hacer daño, pero también generan riqueza. Remitimos a Taylor (1979) para un análisis de la evolución semántica del principal de estos términos, *supay* o *supaya*. Ver también el capítulo de Wachtel (1976) dedicado a la diablada de Oruro.

36 Lamentablemente la manera que se presentan las tabulaciones por zonas y lugar de origen, sobre el total de respuestas y no sobre el total de entrevistados (podían dar más de una respuesta), no permite hacer aquí análisis más detallados.

defensas frente a las enfermedades serán, pues, igualmente bajas. En segundo lugar, aunque existan servicios médicos, ni éstos ni las costosas medicinas que recetan están muy al alcance de los residentes. Si se acude a médicos particulares, éstos son muy caros. Si se acude a dispensarios públicos, las largas colas, el sistema de atención y otras demoras burocráticas desaniman también a muchos presuntos pacientes. Por todo ello, el residente prueba muchas veces sus curanderos, rezadores y medicinas caseras antes de acudir a la farmacia. Acudirá a la medicina convencional sólo en el caso de que lo primero no dé resultado y la condición del paciente se agrave. Y finalmente, si los médicos tampoco logran buenos resultados, es muy probable que salgan a la superficie todas sus creencias y ritos tradicionales relacionados con la salud. Por todo ello se explica que en cada manzano de *Chukiyawu* se encuentren varios *yatiris* o curanderos. Médicos modernos, en cambio, sólo los hay en alguna que otra calle.



# TRECE

## CABALGANDO ENTRE DOS LENGUAS

### 13.1. EL IDIOMA COMO INDICADOR CULTURAL

La cultura es una realidad tan compleja que no siempre existe un indicador único suficientemente confiable para determinar si alguien pertenece a un grupo cultural o a otro; menos aún para señalar adecuadamente si se pertenece a una variante cultural o a otra.

Para una situación como la de La Paz/*Chukiyawu*, los dos indicadores más típicos en el pasado fueron la indumentaria y el idioma. En cuanto a la indumentaria se refiere, ya señalamos la evolución que se está operando en la clásica distinción vestido/pollera que, por otra parte, sólo atañe a las mujeres.

Queda el idioma. Tampoco es éste un indicador unívoco. La adopción del castellano no va necesariamente acompañada del abandono de otros aspectos culturales importantes, por ejemplo en el ámbito de celebraciones y hasta de creencias que hemos discutido en el capítulo anterior.

Sin embargo, el idioma es quizás el indicador más cercano a lo que se pretende y es más fácil de medir que otros rasgos más sutiles como, por ejemplo, el mundo de las creencias. A fin de cuentas para casi cualquier

actividad la gente tiene que comunicarse y para ello debe escoger necesariamente un determinado idioma. De esta forma el idioma viene a ser un sintetizador de casi todas las dimensiones culturales. Cada uno expresa sus sentimientos en un idioma u otro; transmite información a interlocutores precisos en un idioma más que en otro; en su trabajo, en sus compra-ventas, en sus fiestas o en sus ritos utiliza el castellano, el aymara, o los dos. Por lo tanto, hay una mayor posibilidad de cuantificar la selección idiomática en determinados contextos.

Este tipo de análisis sociolingüístico puede hacerse a muchos niveles. El nivel más fácil y más obvio, que aquí adoptaremos, es el de la selección de idioma. Si se adopta el idioma aymara habrá una mayor lealtad idiomática y por ende cultural; si se excluye dicho idioma, habrá un mayor rechazo; si se adoptan tanto el aymara como el castellano –que es la situación más corriente– se mantendrá cierta lealtad pero abierta. Se estará cabalgando entre dos mundos. Pero no debemos olvidar que existen además otros niveles más sutiles y más significativos de análisis. Uno puede pasarse al castellano, pero no lograr dominar el castellano normativo o estándar, sino expresarse sólo en el castellano popular, con lo que se identificará automáticamente e incluso contra su voluntad con la clase baja o media baja. Y viceversa, uno puede hablar en aymara, pero tal vez sólo logra expresarse en el aymara *q'ara*, que lo identificará sistemáticamente con estratos superiores y muchas veces explotadores. Selección idiomática y destrezas en un idioma no son lo mismo. En el capítulo 11 vimos algunos ejemplos de estos niveles dialectales dentro del uso del idioma aymara. Pero hacer un análisis cuantificado, a estos niveles de detalle, supondría un estudio sociolingüístico y un refinamiento metodológico que están fuera de nuestros objetivos.

Incluso dentro del nivel más sencillo de la selección de idioma hay que tener en cuenta ciertas variables y matices que no hacen tan fácil ni obvia la interpretación.

En primer lugar pueden persistir muchas peculiaridades culturales incluso después de haberse abandonado la lengua propia de una cultura, y pese al dicho corriente de que el alma de un pueblo es su lengua. Si lo miramos estrictamente, casi toda la región que actualmente habla

quechua en Bolivia es un ejemplo de lo que acabamos de decir. Estos pueblos son de ancestro principalmente aymara y en última instancia provienen de numerosas etnias (y lenguas) locales. El quechua se introdujo sólo parcialmente entre ellos durante la breve dominación inca y fue recién la acción misionera española la que consolidó en dichas regiones el quechua que actualmente hablan (ver Bouysse-Cassagne 1976, 1980). Asimismo existen hasta hoy diversos enclaves uru, que mantienen muchas de sus peculiaridades culturales a pesar de haberse pasado al aymara desde varias generaciones atrás. Lo mismo, pues, puede suceder con aymaras que en un nuevo contexto educativo y urbano se pasen a la lengua castellana por las presiones del ambiente dominante.

Una siguiente dificultad interpretativa son las cargas emotivas que acompañan al idioma, especialmente en una situación de dominación y discriminación como la existente en las relaciones entre blancos e indios (entre *jaqi* y *q'ara*, en la perspectiva aymara). En las manifestaciones frente a extraños (como los empadronadores o encuestadores), se tenderá a ocultar la adhesión al idioma de bajo prestigio y se enfatizará, en cambio, el paso al idioma del grupo dominante, en nuestro caso el castellano. Éste es el llamado “efecto de prestigio” que debe tenerse constantemente en cuenta en la interpretación de datos idiomáticos de censos y también de muchas encuestas.<sup>37</sup>

En tercer lugar, la opción por uno u otro idioma es algo que varía de acuerdo a las características particulares de cada situación social. Uno puede seleccionar el aymara en el hogar, pero hablar sólo castellano en su trabajo en la fábrica, o bien necesitar el aymara para explicar la elaboración del *ch'uñu*, pero ser incapaz de expresarse en esta lengua para explicar la mecánica de un tractor o discutir de política.

Nuevamente, analizar con un detalle cuantificado todas estas complejidades hubiera requerido un estudio específico que no estaba a nuestro alcance.

---

37 En un análisis del censo de Cochabamba de 1945, gracias al cruce entre las preguntas lingüísticas y las de origen étnico, fue posible llegar a cuantificar este efecto del prestigio. En los barrios más populares de la ciudad había un número considerable de no-blancos que, sin embargo, negaban saber quechua. (Albó 1974b 62-64).

Teniendo en cuenta estas complejidades y limitaciones, aquí enfocaremos el análisis de las destrezas y opciones idiomáticas de la siguiente forma:

En la siguiente sección daremos cuenta brevemente, a través de diversos ejemplos no cuantificados, de las variaciones situacionales que se presentan al residente para seleccionar un idioma u otro. Esto nos ofrecerá un telón de fondo para las estadísticas que seguirán.

En el resto del capítulo presentaremos una serie de datos estadísticos sobre los idiomas que los residentes afirman saber y usar. Estos datos provienen de una doble fuente, el censo de 1976 y nuestra encuesta a residentes realizada pocos meses después. En conjunto, estas dos fuentes ofrecen el siguiente tipo de información:

- a) Idiomas que se dicen saber (censo)
- b) Idioma que se dice hablar habitualmente en la familia (censo)
- c) Idioma(s) que se prefieren para charlar con amigos en la ciudad (encuesta a residentes)
- d) Idioma(s) con los paisanos en su comunidad (encuesta a residentes)
- e) Idioma(s) con los hijos en La Paz (submuestra Ojje, dentro de la misma encuesta a residentes).

Finalmente, en el capítulo siguiente, analizaremos en detalle una situación concreta que involucra la selección de idioma pero también otros muchos factores sociales y culturales. Se trata de la selección de emisoras al sintonizar la radio.

### **13.2. EL IDIOMA DE DIVERSAS SITUACIONES SOCIALES**

Los factores que deben tenerse en cuenta en cada situación social son principalmente el tipo de interlocutores, la significación social del lugar o escenario en que se utiliza un determinado idioma, el tema sobre el que se habla y el canal utilizado (por ejemplo una charla, una transmisión por radio, una carta, la prensa, etc.).

Empecemos por el último aspecto. En toda comunicación idiomática mediatizada por la escritura, se impone casi necesariamente el castella-

no, como resultado del monolingüismo castellano exigido por el sistema escolar oficial. Los aymaras no saben escribir en su idioma, con sólo la excepción de una exigua minoría vinculada a círculos lingüísticos o a la producción de escritos religiosos.

Sin embargo, los esfuerzos de este grupo que sí escribe aymara son importantes, más aún por ir tan contra corriente. Podemos incluso afirmar que al nivel público han encontrado mucho más eco que en los ambientes quechuas del país, pese a que este último idioma es hablado por mucha más población. En este esfuerzo hay que reconocer ante todo la gran labor desplegada por un residente aymara originario de Compi, Juan de Dios Yapita, egresado de lingüística en la Universidad de Florida. Yapita, en colaboración con investigadores de dicha universidad, ha producido los mejores materiales actuales sobre la lengua (Hardman, Vásquez, Yapita *et al.* 1975; Hardman ed. 1931) y despliega una intensa actividad, tanto a nivel de producción (por ejemplo, Yapita 1974, 1977, 1981) como al de fomento popular del habla y la escritura aymara, mediante constantes cursillos –muchos de ellos para aymara hablantes– hojitas y volantes, festivales, recitales, etc. De esta forma ha surgido el Instituto de Lengua y Cultura Aymara (ILCA) y también obras de otros aymaras, como el completísimo análisis de alfabetos realizado por un profesor rural de Jesús de Machaca, Félix Layme (1978), quien está además elaborando un diccionario aymara para aymaras. Hay que reconocer también la labor que en estos aspectos realiza el Instituto Nacional de Estudios Lingüísticos, INEL, con participación de varios residentes; los locutores aymaristas; los traductores de CALA (Comité de Alfabetización y Literatura Aymara), vinculado con iglesias protestantes; los profesores de aymara (ver por ejemplo Daniel Cotari *et. al.* 1978); y otras iniciativas citadas en una reseña de Briggs (1979) sobre producción aymara contemporánea. Todo este movimiento, en parte liderizado por residentes, muestra que la causa por una producción escrita en aymara no está perdida. Pero hay que reconocer que por el momento el anti-aymarismo de hecho de todo el sistema escolar es un fuerte obstáculo para que este movimiento llegue a tener un seguimiento masivo entre la población cada vez más mayoritaria de aymaras alfabetizados, entre la que está también la mayoría de los residentes.

Por consiguiente, nuestra discusión se limitará al uso de canales orales. En todos ellos –desde conversaciones casuales hasta la radio y los discos– se da la presencia del aymara junto al castellano, pero no de una manera uniforme. En este capítulo nuestra discusión se limitará a los usos más directos del habla, dejando para el próximo todo lo relativo a otros usos indirectos a través de los medios de comunicación social.

Las situaciones más espontáneas e íntimas son aquellas dentro de las cuales transcurren las actividades diarias del círculo familiar y de amigos. En ellas es más probable que se mantenga el idioma aymara, con o sin el uso complementario del castellano. En el seno de la familia, con todo, entrará en juego otro factor, el generacional. Puede ser que incluso dentro del hogar los más viejos mantengan un mayor uso del aymara, pero que la nueva generación ya se haya pasado al castellano porque éste es su idioma ordinario en el círculo de amigos urbanos o, también, porque los padres quieren estimular el cambio idiomático en sus hijos (ver 13.4c).

Otro conjunto de situaciones incluye aquellas de uso igualmente diario, pero para actividades más convencionales. La intimidad del trato ya no es allí una característica. Prevalece más bien cierto sentido transaccional en el que se mantienen distancias con los interlocutores. Casos típicos podrían ser los mercados y lugares de compra venta, la convivencia en el transporte público e incluso el lugar de trabajo (fábrica, construcción, etc.) cuando éste no es una empresa de tipo familiar o cuasi-familiar. En todas estas circunstancias, en la medida en que el interlocutor sea alguien desconocido o distante, aumentará la tendencia a expresarse en castellano “por si acaso”. Pasarse muy rápidamente al aymara ante un desconocido podría ser interpretado como insulto o desprecio. Hay, con todo, ciertos matices. Por ejemplo, en el mercado una residente compradora podrá dirigirse ya en aymara a una vendedora de pollera, aunque sea desconocida. En micros de zonas populares el chofer a veces también se dirige en aymara a ciertos pasajeros.<sup>38</sup> En todos estos casos, a medida que se vaya ganando familiari-

---

38 Esto último parece ser más frecuente ahora que unos años atrás, no sólo por haber más inmigrantes recientes desde el campo, sino también porque la lengua aymara ha ido mejorando algo su imagen y prestigio.

dad con determinadas personas, es ya más probable el paso al aymara. Por ejemplo entre una vendedora y una casera habitual, o entre dos o varios compañeros regulares de trabajo.

Un tercer tipo de situaciones es el de reuniones y actividades sociales más allá del círculo familiar. Éstas pueden ser fiestas, celebraciones, asambleas, etc. En todas ellas la tónica más corriente es empezar usando el castellano, y poco a poco, a medida que el ambiente se va relajando, irse pasando al aymara. Se empieza subrayando lo formal, la distancia social y las diferencias de roles –la *societas*– y se acaba enfatizando lo familiar y solidario –la *communitas* (Turner 1969; ver II.2).

Pero, dentro de esta tendencia, existen reuniones más formales que otras. La tendencia señalada es más fuerte en fiestas y actividades sociales con gente de toda edad y en las que circula comida y bebida. Con todo, si son fiestas que sólo convocan a jóvenes, por ejemplo ensayos de tropas de baile o campeonatos de fútbol, es más fácil que se mantenga el uso de castellano hasta el final.

En las asambleas o reuniones-trabajo de los barrios, convocadas por las juntas vecinales, lo más frecuente es también empezar en castellano y acabar en aymara, aunque hay diferencias según el barrio. En algunos (por ejemplo en El Alto) puede usarse el aymara desde el principio, incluso en las convocatorias hechas desde altoparlantes. En otros en cambio (por ejemplo, en Villa Fátima), se mantiene el castellano todo el tiempo. Es también frecuente en este tipo de reuniones que la parte formal de la asamblea sea en castellano, pero que los asistentes hagan sus comentarios marginales en aymara. Muchas veces el que precipita el paso al aymara es alguien que pide la palabra: Empieza diciendo “Les pido disculpas...” y sigue en el idioma en que se expresa mejor. A partir de entonces ya es más probable que los demás también se animen.

Hay otro tipo de asambleas en que la imposición del castellano es más fuerte. Un caso son las reuniones de padres de familia convocadas por los profesores de una escuela o colegio. Otro, igualmente típico, son las asambleas en las fábricas. En ambos casos el uso del aymara se limitará probablemente a comentarios laterales entre algunos asistentes.

En el caso de la escuela, la necesidad del castellano surge evidentemente del sistema educativo dominante. Pero es algo generalmente aceptado por los residentes, que han hecho suya la ideología dominante y consideran la falta de dominio del idioma castellano como una de las causas principales de “su atraso”. Más aún, una de las razones aducidas con frecuencia por los padres para hablar a sus hijos pequeños en castellano incluso en el hogar es “para que no sufran en la escuela”. Pero detrás de esta formulación está también, sin duda, la aspiración a que su hijo se exprese perfectamente en castellano, de modo que después no tenga trabas de ningún orden para insertarse plenamente en el mundo urbano.

Con este telón de fondo sobre las variaciones propias de cada situación, interpretaremos mejor los datos estadísticos del resto del capítulo.

### 13.3. LOS DATOS DEL CENSO DE 1976

Empecemos por los dos primeros aspectos, resumidos en el cuadro 13.1. En dicho cuadro se presenta en forma contrastante la situación lingüística en las regiones rurales aymaras del departamento de La Paz, de las que proceden los residentes, y la situación lingüística de quienes nacieron ya en la ciudad capital de La Paz, en la que se desean integrar estos mismos residentes.

Como era de esperar, las capacidades y actitudes lingüísticas de estos inmigrantes ex-campesinos están como un sandwich en un punto intermedio entre las otras dos situaciones extremas en el lugar de origen y el de llegada.

Esta situación transicional se nota sobre todo al analizar los idiomas que se saben, y muy especialmente los que saben las mujeres.

Entre los nacidos en la ciudad los que sólo saben castellano son ya una mayoría, aunque quizás más tenue de lo que se podría haber esperado: Apenas son algo más de la mitad. En el campo, en cambio, la inmensa mayoría sabe aymara y, entre las mujeres, la mitad reconoce no saber

**CUADRO 13.1. IDIOMA DE LOS RESIDENTES (DEL CAMPO Y DE PUEBLOS)  
COMPARADO CON EL DEL SECTOR RURAL DEL DEPARTAMENTO  
Y EL DE LOS NACIDOS EN LA CIUDAD DE LA PAZ**

(Fuente: Censo de 1976)

	Idioma habitual en la familia <sup>a</sup>		Idiomas que saben						total miles	
	Ay	C	Hombres			Mujeres			H	M
			S61o	Ay - C	S61o	S61o	Ay - C	S61o		
Población rural <sup>a</sup> del Dpto.	79.2	20.8	27.1	65.1	7.5	50.4	42.9	6.4	(355.6)	(365.4)
Población urbana <sup>b</sup> RESIDENTES (nacidos en el resto del Dpto.)	22.7	77.3	4.4	84.5	11.1	15.1	73.8	11.1	(78.5)	(76.1)
Nacidos en la ciudad	17.4	82.6	3.5	40.9	55.7	6.7	40.7	52.6	(171.4)	(180.3)

Notas a. S61o de las áreas aymaras; de 5 o más años.

b. Se omiten a los inmigrantes de otros departamentos y de las áreas quechuas de La Paz. Incluye a los residentes provenientes tanto del campo como de los pueblos y ciudades provinciales.

c. Según dato del jefe de familia. S61o aquellos incluidos en la PEA.

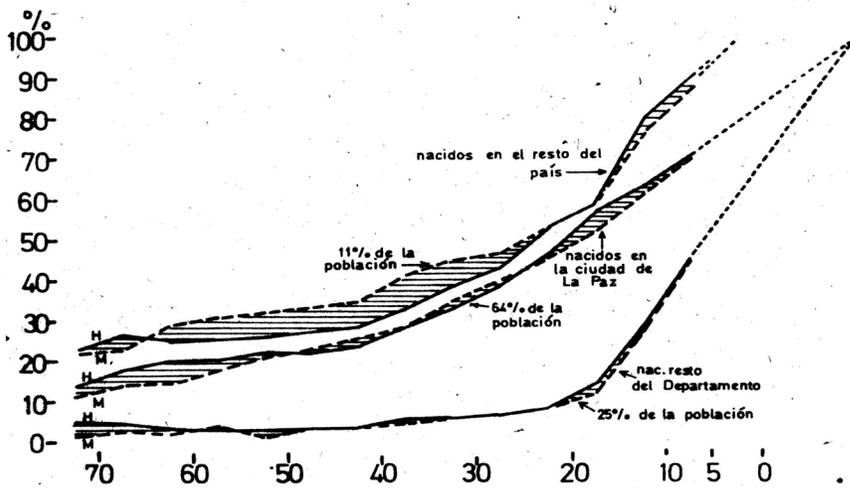
nada de castellano. En un punto intermedio entre estos dos extremos están los residentes, cuya inmensa mayoría es bilingüe, capaz de expresarse y dialogar, siquiera en forma rudimentaria, en ambos mundos culturales.

En los tres ambientes –campo, residentes, nacidos en la ciudad– los hombres tienen una mayor destreza en castellano que las mujeres, como era de suponer dado su mayor acceso a la escuela, al cuartel y a actividades que requieren el manejo de la lengua dominante.

Sin embargo es muy tenue la diferencia por sexos cuando se trata de ignorancia formal de la lengua aymara. La ligera presencia de monolingües castellanos en el campo no se refiere probablemente a aymaras sino a funcionarios y profesores forasteros que cumplen sus servicios en el campo y a unos pocos vecinos y mineros más desconectados de su medio ambiente aymara. En cambio el 11% de hombres y mujeres residentes que no saben aymara sí nacieron fuera de La Paz, en el resto del departamento, incluidos sus núcleos urbanos y minas.<sup>39</sup> Es interesante notar que en este grupo los hombres no se han castellanizado más que las mujeres. La transición definitiva al castellano es más probable que

39 Recuérdese que en estos datos del censo en “población rural del departamento” se incluye a todos los nacidos en comunidades, pueblos o minas con menos de 2.000 habitantes nucleados, tanto en el Altiplano como en los Valles y minas. En los inmigrantes a la ciudad procedentes del “resto del departamento” se incluye a los nacidos en todos estos lugares y también a los nacidos en los pocos centros urbanos con más de 2.000 habitantes fuera de la ciudad de La Paz. El Altiplano representa aproximadamente el 75% de la población rural del departamento y dentro de él los “vecinos” de pueblos son aproximadamente el 7%.

**GRÁFICO 13.1. EVOLUCIÓN LINGÜÍSTICA  
DE LA CIUDAD DE LA PAZ POR EDAD Y SEXO:  
PORCENTAJE QUE SÓLO HABLA CASTELLANO, SEGÚN LUGAR DE NACIMIENTO**  
% que sólo habla castellano

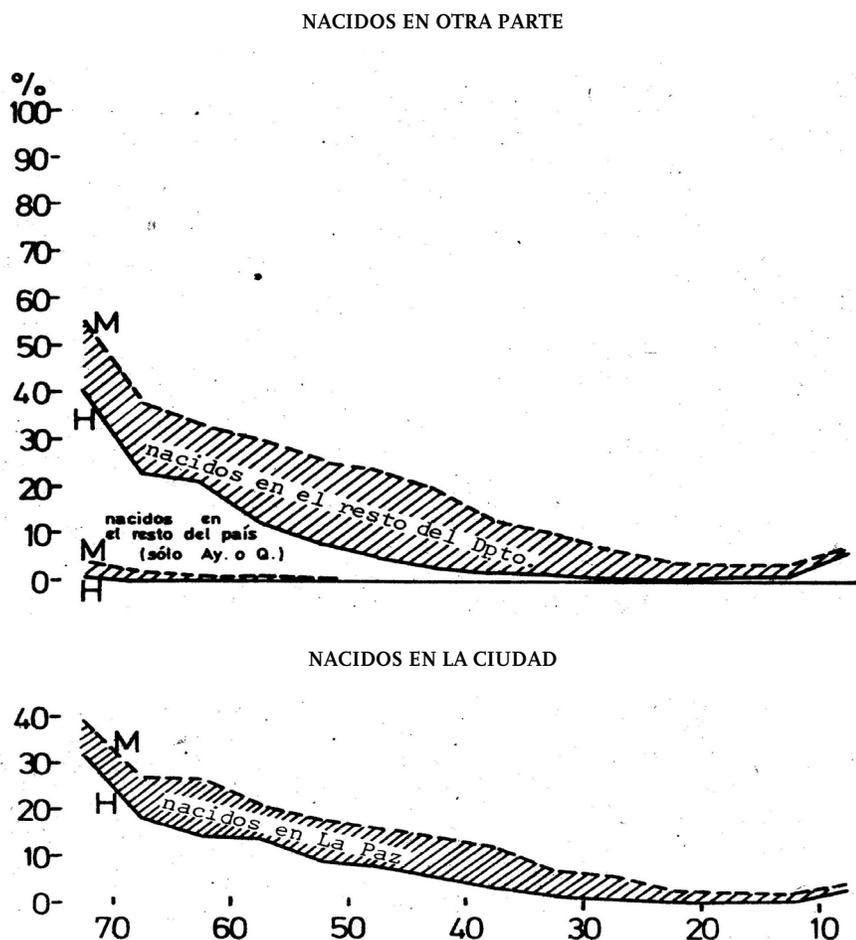


suceda recién en las generaciones que ya nacieron en la ciudad y cuyos antepasados pueden tener mil procedencias diversas. A la larga el ambiente urbano apenas permite sobrevivir si no se sabe el castellano (y todas las formas de vida que ello implica) y empuja a muchos de los que ya han nacido en este ambiente a ignorar incluso otras formas culturales alternativas.

El gráfico 13.1 muestra cómo la transición a sólo el castellano es algo que ha ido aumentando en el correr de los años como resultado en gran parte de las mayores posibilidades de acceso a una educación castellanizante. En los nacidos en la ciudad esta transición fue aumentando sistemáticamente desde muchos años atrás. En cambio en los residentes nacidos en el resto del departamento la tendencia sólo se está notando

Remitimos a *Lengua y Sociedad en Bolivia 1976* (Albó 1980), para un análisis más detallado de la situación lingüística de la ciudad de La Paz y en las regiones rurales del departamento en el momento del censo.

**GRÁFICO 13.2. EVOLUCIÓN LINGÜÍSTICA DE LA CIUDAD DE LA PAZ POR EDAD Y SEXO: PORCENTAJE QUE SÓLO HABLA AYMARA O QUECHUA**



en forma creciente para ambos sexos en aquellos que en el momento del censo tenían menos de 20 años.

El siguiente gráfico 13.2 muestra, en cambio, cómo la tendencia a aprender castellano en la ciudad había ido aumentando sistemáticamente desde mucho antes. Incluso en el correr de los años se ha ido estrechando la brecha entre los hombres (más bilingües) y las mujeres (más monolingües aymaras).

Al pasar de las destrezas idiomáticas a las opciones preferenciales de idioma dentro de la familia, la primera parte del cuadro 13.1 nos señala un cambio muy brusco y notable al comparar la actitud del campesino que sigue en el campo y la de quienes ya viven en la ciudad. Casi tres de cada cuatro afirman haberse pasado del aymara al castellano como idioma habitual dentro de la familia. El hecho de que el censo no haya contemplado una categoría intermedia bilingüe infla sin duda indebidamente esta proporción de familias residentes pasadas al castellano. Es probable que en muchas de ellas se mantenga más aymara en las charlas entre adultos y, en cambio, se favorezca más la transición al castellano en las conversaciones que involucran a los hijos, la nueva generación criada ya y posiblemente nacida en la ciudad. Datos posteriores en este mismo capítulo nos confirmarán esta matización. Sin embargo es indudable que en conjunto la ciudad ha creado en los residentes una fuerte apertura y hasta aspiración al idioma de los grupos dominantes en la ciudad. Mantienen quizás una identidad aymara en otras formas de vida y en el reconocimiento de su origen pasado, pero muchos de ellos proyectan ya sus aspiraciones y las de sus hijos hacia una nueva identidad citadina y castellana. Nótese que en este punto es ya muy tenue la diferencia entre las opciones indicadas por los residentes y las de quienes nacieron ya en la ciudad.

### 13.4. CAMBIOS IDIOMÁTICOS SEGÚN LOS INTERLOCUTORES

Pero aquí no se acaba la figura. Nuestra encuesta buscó una mayor matización que el censo, primero al introducir una categoría intermedia bilingüe dentro de las posibles opciones, y segundo al distinguir tres tipos distintos de interlocutores: los amigos en la ciudad, los paisanos en la comunidad y los hijos dentro de la familia.

El idioma seleccionado para conversar con amigos en la ciudad es quizás el indicador que mejor refleja el medio cultural diario del residente en su ambiente urbano concreto. Lo refleja mejor incluso que el idioma dentro de la familia, donde puede haber la interferencia de factores generacionales como la presencia o no de ancianos (más aymaristas) o de hijos nacidos ya en la ciudad (más castellanizados). En cambio el grupo

de amigos de un residente, sean o no residentes ellos mismos, refleja mejor el contexto cultural dentro del que de hecho se desenvuelve y dentro del que busca sus momentos de esparcimiento. Estos amigos pueden ser familiares, compañeros de trabajo, paisanos o simplemente vecinos dentro del barrio. Pero son el grupo concreto dentro del que el residente se realiza mejor y más normalmente.

En cambio los otros dos grupos de interlocutores representan más bien dos límites dentro de la flexibilidad bicultural ordinaria del residente: Los paisanos en la comunidad representan el límite máximo de lealtad a su cultura aymara tradicional. Si incluso con sus paisanos en la comunidad el residente adopta el castellano como norma general, quiere decir que realmente está procurando al máximo un cambio de identidad cultural. En el otro extremo está el idioma seleccionado para hablar con sus hijos en La Paz. Aquí es donde se proyectan mejor las aspiraciones del residente, incluso más allá de las posibilidades reales de que él mismo se siente capaz, dentro del nuevo ambiente urbano.<sup>40</sup>

### **a) Con los amigos en La Paz**

Empecemos por la situación que podríamos llamar más “normal” de los residentes: Su trato con los amigos, quienquiera que sean. El cuadro 13.2 nos presenta la distribución básica, de acuerdo a la edad y al sexo. La figura que presenta dicho cuadro refleja probablemente la realidad bicultural del residente excampesino mejor que las cifras censales sobre lengua habitual en la familia. Se da ciertamente un salto hacia el castellano: Uno de cada tres hombres y una de cada seis mujeres afirma hablar ya sólo en castellano con sus amistades habituales. Pero éste ya no es el mismo salto brusco de que nos hablaban los datos censales, sino una transición más gradual y por lo mismo más probable.

Nótese que en este punto ya casi no hay evolución entre los hombres más jóvenes y los más viejos. En ambos casos el grupo que se pasa

---

<sup>40</sup> Damos por supuesto que la flexibilidad hacia el castellano llegará a un punto máximo, con un uso prácticamente único del idioma dominante, cuando los interlocutores son de esta extracción y cuando la situación social refleja más esta presión oficial dominante, por ejemplo en la escuela o en una oficina pública.

**CUADRO 13.2. IDIOMA QUE USAN LOS RESIDENTES CON SUS AMIGOS EN LA PAZ, POR EDAD Y SEXO. NIVEL DE PROBLEMAS SEGÚN IDIOMA Y SEXO**

Edad	H o m b r e s				M u j e r e s			
	Ay	A + C	C	(n)	Ay	A + C	C	(n)
Menos de 30	1.6	64.9	33.5	(436)	2.8	73.2	23.9	(213)
30 + años	5.6	61.8	32.7	(557)	20.2	68.3	11.5	(183)
TOTAL %	3.8	63.1	33.0	100	10.9	71.0	18.2	100
N	(38)	(627)	(328)	(993)	(43)	(281)	(72)	(396)
-----								
% sin problemas en la ciudad	7.9	10.8	18.7		2.8	7.4	14.5	

plenamente al castellano se mantiene en torno al 33% con diferencias insignificantes. Las mujeres más jóvenes, en cambio, sí muestran un acelerado paso al castellano con relación a las de más edad (del 11,5 al 24%, es decir el doble). Pero ello es más explicable supuesto que se mantenían en un nivel de castellanización aún más bajo y desequilibrado con relación a los hombres, pese a compartir frecuentemente el mismo tipo de unidades familiares.

¿Y los demás? Tampoco se afincan con fuerza al aymara. En el grupo más joven son ya prácticamente nulos los hombres y mujeres que sólo charlan en aymara con sus amigos. Más aún, ha habido una drástica reducción de estos aymaristas puros urbanos con relación a la generación anterior, sobre todo en el caso de las mujeres, que antes eran siete veces más. Cada vez más lo que prevalece en mucho en estas relaciones sociales de los residentes es el bilingüismo aymara/castellano, es decir el biculturalismo. El residente y la residente son quienes se mueven con mayor holgura en los dos mundos, el del campo aymara y el de la ciudad castellana. Y esta soltura se manifiesta también en sus relaciones habituales de amistad.

El factor que explica esta evolución sólo parcial hacia una creciente estabilización en un esquema bilingüe y bicultural es sobre todo la edad actual de los residentes. La edad de llegada a la ciudad (ver cuadro 13.3) no influye tanto, en contra de lo que se hubiera podido esperar, excepto en los grupos que han llegado relativamente mayores, después de los 30 años de edad y con hábitos lingüísticos/culturales ya muy formados, Pero sor-

**CUADRO 13.3. IDIOMA HABLADO EN LA PAZ CON LOS HIJOS,  
SEGÚN EDAD DE LLEGADA Y SEXO**

Edad de llegada	Hombres				Mujeres			
	Ay	A + C	C	(n)	Ay	A + C	C	(n)
0 - 9 años	1.4	68.6	30.0	(70)	4.0	72.0	24.0	(25)
10 - 19 años	1.7	66.9	31.3	(417)	4.6	78.5	16.9	(219)
20 - 29 años	4.9	53.2	41.9	(286)	16.8	59.4	23.8	(101)
30 - 39 años	5.3	69.5	25.3	(95)	32.0	60.0	8.0	(25)
40 + años	23.3	63.3	13.3	(30)	54.5	45.5	-	(11)
TOTAL <sup>a</sup> %	3.8	63.1	33.0	100	10.9	71.0	18.2	100
(n)	(38)	(627)	(328)	(993)	(43)	(281)	(72)	(396)

Nota a. Incluye los que no indicaron la edad de llegada a La Paz.

presivamente en ambos sexos se han pasado definitivamente al castellano no los más jóvenes sino aquellos que llegaron después de los 20 años, probablemente cuando recién estaban formando una nueva familia.

El hecho de llevar más tiempo viviendo en La Paz tampoco aumenta la opción por el castellano. Pero en este punto puede ser que se compensen y neutralicen mutuamente dos factores: Los que llegaron antes tuvieron menos facilidades educativas para aprender el castellano, pero el roce de años con la ciudad les ha posibilitado este acceso al idioma dominante en una proporción comparable a la de los recién llegados que sí tuvieron facilidades educativas.

Esta última interpretación nos recuerda que en realidad el factor importante no es tanto la edad en sí misma, sino más precisamente el tipo de nuevas facilidades que tienen las sucesivas generaciones, gracias a que viven en tiempos más modernos. Entre estas facilidades la más significativa es, evidentemente, la educación que, en nuestro caso concreto, es además tremendamente castellanizante y estigmatiza todo lo que haga referencia a las culturas autóctonas (ver Albó 1981). No es, pues, de extrañar que a mayor impacto educativo aumente también notablemente el número de los que sólo escogen el castellano para hablar con los amigos de la ciudad. Éstos son muy escasos (5%) entre los analfabetos, pero llegan hasta un máximo del 38% en la minoría que ha alcanzado

la educación secundaria. Pero estos últimos son relativamente pocos y por tanto en forma global las mejores posibilidades educativas en los nuevos jóvenes sólo llegan a mostrar un ritmo de creciente aumento del bilingüismo.<sup>41</sup>

En la parte final del cuadro 13.2 se ha incluido un dato adicional para ver la relación entre la lealtad al idioma y cultura de origen y los problemas encontrados en el ambiente urbano. Es cierto que el número que afirma no tener ya problemas en la ciudad aumenta a medida que los residentes se pasan al castellano. Sin embargo incluso entre los que abandonaron totalmente el aymara, siguen siendo una gran mayoría (más del 80%) los que afirman tener problemas. Hay también una evolución en el tipo de problemas percibidos. Los que siguen optando por hablar sólo en aymara con los amigos perciben como su problema principal de adaptación a la ciudad precisamente el idioma: 42% de los hombres y 46% de las mujeres. Éste sigue siendo aún el problema principal de las mujeres que alternan castellano y quechua, aunque en forma muy disminuida (26%); pero a medida que se avanza en el uso del castellano, el énfasis pasa también a otros tipos de problemas, en forma más diversificada, sobre todo al de la vivienda y profesionalización en el caso de los hombres, y el de poca ganancia en el de las mujeres.

## **b) Con los paisanos en la comunidad**

Veamos ahora los límites de flexibilidad dentro de este potencial bilingüe y bicultural del residente. Los datos están presentados en el cuadro 13.4 y en cierta forma también en los que siguen en el resto del capítulo. Para mostrar mejor el contraste, resumiremos aquí el argumento central del cuadro mencionado. El residente cambia de la siguiente forma sus opciones lingüístico-culturales de acuerdo al interlocutor que tenga delante:

---

41 Esta misma intensificación del bilingüismo ocurre en quienes han pasado más años en la escuela, incluso con relación al idioma seleccionado para tratar con paisanos en la comunidad: Sólo un 19% de analfabetos hace esfuerzos de usar los dos idiomas en la comunidad. Pero el porcentaje llega al 51% en el caso de quienes han llegado a secundaria. Unos y otros evitan, con todo, romper culturalmente con sus paisanos pasándose ostensivamente a sólo el idioma castellano.

**CUADRO 13.4. IDIOMA UTILIZADO POR LOS RESIDENTES CON LOS PAISANOS EN LA COMUNIDAD O CON LOS HIJOS, SEGÚN EL IDIOMA PREFERIDO PARA HABLAR CON LOS AMIGOS EN LA PAZ**

Con los amigos en La Paz	Total <sup>b</sup> %	En la comunidad			Con los hijos <sup>a</sup>		
		Ay	A - C	C	Ay	A - C	C
Sólo aymara	7.4	100.0	100.0	-	46.2	46.2	(1)
Aymara y castellano	67.2	54.8	45.2	-	(1)	49.4	50.0
Sólo castellano	25.4	62.9	26.6	10.5	(1)	12.0	84.0
TOTAL <sup>b</sup> %		62.4	35.1	2.5	4.7	42.2	53.1
		(n = 1358)			(n = 196)		

Notas a. Sólo Santiago de Ojje.

b. Los porcentajes totales han sido ajustados asumiendo un mismo número de hombres y mujeres.

	Aym.	A-C	Cast.
• Con paisanos en el campo (límite inferior)	62	35	3
• Con amigos en La Paz (situación normal)	7	67	25
• Con hijos en La Paz (límite superior)	5	42	53

Analicemos primero el límite inferior, es decir el rol cultural que asume el residente cuando retorna a su comunidad de nacimiento, con los paisanos que siguieron allí.

Es un dicho corriente en el campo, cuando un residente retorna y empieza a hablar en puro castellano, que éste ya no quiere reconocer a su padre, que ha renegado de su sangre. Los datos proporcionados por los propios residentes muestran que este tipo de rompimiento total es poco frecuente o, al menos, poco reconocido por ellos mismos. Sólo lo toma un 2,5%, todos ellos pertenecientes al grupo que en La Paz habla únicamente en castellano con sus amigos.

La actitud prevalente en mucho es la totalmente contraria, es decir, la plena lealtad a la lengua y maneras aymaras del lugar de origen. Pero es interesante que hay un grupo relativamente importante, aproximadamente un tercio, que también en el campo –donde se impone abrumadoramente el uso habitual del aymara– intenta jugar su rol urbano de intermediario cultural, mezclando un poco ambas lenguas. En el fondo

ésta es una manera de ratificar el nuevo estatus adquirido por su condición de residente, evitando al mismo tiempo romper con las maneras comunales. No reniega de su sangre, pero deja claro que ya es de mayor rango e influencia. Es significativo que esta actitud se da aún con mayor fuerza precisamente en aquellos residentes que en la ciudad mantienen una postura intermedia bilingüe. En cambio los que en la ciudad ya se han pasado plenamente al castellano sienten menos esta necesidad de usar el idioma de prestigio con sus paisanos en la comunidad. ¿Será porque ya sienten suficientemente consolidado su nuevo estatus?

### **c) Con los hijos en la ciudad**

Veamos ahora el límite superior, es decir, la opción lingüístico/cultural adoptada frente a los hijos que van creciendo en la ciudad.<sup>42</sup> Ahí sí es evidente una tendencia más fuerte hacia el castellano, incluso en el grupo que mantiene un esquema bicultural en sus relaciones con los amigos. Es que a fin de cuentas la presión de la estructura dominante urbana acaba por imponerse.

Esta presión puede influir directamente sobre los mismos padres que desean otro futuro para sus hijos o también, de una forma más sutil, a través de los mismos hijos. Es sabido que el principal modelo de conducta de los niños es el grupo de compañeros en la escuela y el juego. Ahora bien en la ciudad cada vez más los hijos de residentes se mueven entre compañeros de habla y cultura castellana. No hay en la ciudad una discriminación institucional que aisle a los hijos de migrantes aymaras en escuelas sólo para ellos y hay, por el contrario, una fuerte tendencia por parte de los padres a hacer todo lo posible para llevar a sus hijos a las escuelas consideradas “mejores”, es decir a las más céntricas: al pueblo más que a la comunidad; a la ciudad más que al campo; al centro de la ciudad más que a los barrios periféricos. El resultado es que estos chicos tienden cada vez más espontáneamente a hablar castellano debido a presiones ambientales como las señaladas.

---

<sup>42</sup> Lamentablemente para este punto sólo contamos con las respuestas dadas por los residentes de Santiago de Ojje, en su mayor parte artesanos. De todos modos es muy plausible que las tendencias que aparecen en la submuestra Ojje sean igualmente válidas para residentes de otras provincias altiplánicas.

El análisis de este límite superior nos hace recordar que la situación sociolingüística y cultural del aymara (y más aún del quechua) es notablemente distinta de la de las llamadas nacionalidades europeas (flamenco, catalán, etc.), donde los hablantes de esas lenguas nacionales tienen estatus social y económico elevado, y donde las diferencias culturales entre los grupos en pugna son más simbólicas que reales y quedan menos ligadas a una pugna por superar los niveles ínfimos de una sociedad clasista.

La tendencia señalada muestra que, si no siguiera el permanente flujo de nuevos inmigrantes a la ciudad, sería probable la desaparición del idioma aymara en la ciudad de La Paz después de unas pocas generaciones, aunque persistirían otros elementos de la que hemos llamado variante urbana de la cultura aymara.

Pero en realidad esta hipótesis de que se acabarían las migraciones masivas desde el campo es irreal. Flujos constantes de nuevos migrantes siguen encargándose de que la lengua y las formas aymaras vayan renovándose en la ciudad. Más aún, precisamente por esta permanente renovación, para muchos nacidos en la ciudad que viven en ambientes comparables a los de los nuevos inmigrantes, la lengua y cultura aymara siguen siendo funcionales siempre dentro de una versión urbana mejor acoplada a un enfoque de tipo flexible, anfibio entre dos culturas. Recordemos lo que indicamos al principio del capítulo: Entre los nacidos ya en la ciudad, aunque el castellano se impone, esto sucede en proporciones menores a las que se hubiera podido esperar y, ciertamente, en proporciones mucho mayores a las que se encuentran en otras capitales del continente, incluso dentro de la región andina.<sup>43</sup>

---

43 Sobre Lima, por ejemplo, contamos con un detallado estudio socio-lingüístico de dos barrios nuevos o “pueblos jóvenes” en que hay una mayor intensidad de habla quechua. En ellos el 45% son inmigrantes del interior. Pero incluso en estos barrios el 59% sólo sabía castellano, sólo un 1% hablaba habitualmente en lengua nativa y el 32% hablaba regularmente tanto castellano como quechua (incluyendo un 1% aymara) (Myers 1973). Para contrastar, en el Alto Norte, un barrio de características comparables dentro de la ciudad de La Paz, sólo el 18% son monolingües castellanos y en un barrio fabril con menos inmigración (Vino Tinto) los monolingües castellanos alcanzan sólo el 42%. (Ocampo 1981), siendo la mayoría bilingües aymara/castellano.

**CUADRO 13.5. SELECCIÓN IDIOMÁTICA PARA DIVERSOS TIPOS DE INTERLOCUTORES, SEGÚN SEXO Y PROVINCIA DE ORIGEN**

**A. Con paisanos en la Comunidad**

Provincia <sup>a</sup>	Hombres				Mujeres			
	Aym	A + C	Cast.		Aym	A + C	Cast.	
Omasuyos <sup>a</sup>	65.8	33.8	.4		76.0	24.0		
M. Kapac (Ojje)	62.6	36.8	.6		93.6	6.0		
Ingavi	37.2	61.9	.7		49.7	48.3	2.0	
Pacajes	29.6	42.0	28.4		64.0	32.0	4.0	
Aroma <sup>a</sup>	76.8	18.1	5.2		82.9	12.2	4.9	
TOTAL %	55.3	41.1	3.6	100	69.5	29.0	1.5	100
(n)	(538)	(400)	(35)	(973)	(273)	(114)	(6)	(394)

**B. Con amigos en La Paz**

Provincia <sup>b</sup>				(n)				(n)
Omasuyos <sup>b</sup>	2.2	83.2	14.7	(275)	3.0	90.0	7.0	(100)
M. Kapac (Ojje)	3.1	71.0	25.9	(163)	11.5	85.9	2.6	(78)
Ingavi	3.3	67.8	28.9	(301)	9.7	64.9	25.3	(154)
Pacajes	4.0	35.6	60.4	(163)	17.2	51.7	31.0	(29)
Aroma	8.0	31.9	60.1	(163)	30.0	32.5	37.5	(41)
TOTAL %	3.4	63.4	32.8	100	11.0	71.1	18.0	100
(n)	(38)	(634)	(328)	(1000)	(44)	(285)	(72)	(401)

**C. Con los hijos**

(Sólo Ojje)	2.4	50.0	47.6	(126)	7.1	34.3	58.6	(70)
-------------	-----	------	------	-------	-----	------	------	------

Notas a. Pr: 85 en Omasuyos, y 99-100 en Ojje, Ingavi, Pacajes. La diferencia por sexo no es estadísticamente significativa en Aroma.

b. Pr: 86 en Omasuyos. En las demás provincias: 98 a 100.

### 13.5. VARIANTES SEGÚN EL LUGAR DE ORIGEN (VER CUADRO 13.5)

Las tendencias señaladas hasta aquí se repiten sistemáticamente en todos los residentes de todas las provincias y de diversas ocupaciones. Pero los ritmos varían según estos dos factores.

En cuanto al primer factor, cuya importancia muestra el cuadro 13.5, los residentes de dos provincias concretas, Pacajes y Aroma, muestran un nivel de castellanización superior al resto.

En el primer caso este nivel mayor puede estar vinculado con la antigua tradición migratoria de Pacajes tanto a La Paz como a Chile

y a la mayor tendencia de estos inmigrantes a vincularse con ocupaciones de tipo “urbano”, como empleados públicos. Es notable que la mayor parte de los que se pasan a sólo castellano, incluso en su trato con los paisanos en su comunidad, son precisamente hombres provenientes de Pacajes. Pero además, al analizar en mayor detalle quiénes concretamente dentro de dicha provincia usan el castellano con sus paisanos, resulta que ello sucede principalmente entre los empleados públicos (73% sólo usan castellano) y los fabriles (60%), ocupaciones ambas de clara orientación urbana y de rompimiento con la previa condición rural.

La situación de los residentes de Aroma presenta características distintas. Ésta es una provincia de tradición migratoria mucho más reciente. Además de los artesanos, predominan comerciantes transportistas. Lo singular de los residentes de esta provincia, en cuanto al punto que aquí nos ocupa, es que en la ciudad de La Paz tienden al castellano en niveles comparables a los de los pacajeños. Pero cuando retornan a la comunidad, se aferran al aymara en proporciones superiores a las de cualquier otro grupo de residentes. Un análisis por ocupación muestra que ésta no es la explicación de este comportamiento dual. En todos los grupos ocupacionales se muestra una clara preferencia para el uso exclusivo del aymara en la comunidad, con sólo una pequeña disminución en el caso de los empleados públicos y profesores. Pero incluso éstos en ningún caso muestran la tendencia que hemos visto en Pacajes.

Aunque no podemos probarlo, pensamos que esta lealtad cultural de los residentes de Aroma en el campo puede reflejar en algún modo la tradición histórica de la provincia, que ya en el siglo XVI-II fue la cuna de Tupaj Katari, símbolo máximo de la resistencia aymara, y un siglo más tarde vio nacer al Willka Zárate protagonista en 1898 del movimiento indígena más importante del país con anterioridad a la Reforma Agraria (Condarco 1965). Finalmente en la última década la provincia Aroma ha sido también el foco principal en el que ha surgido el nuevo y polifacético Movimiento Tupaj Katari, que ha transformado el panorama de la política campesina no sólo en el Altiplano sino también en todo el conjunto

del país.<sup>44</sup> En este último caso muchos de los dirigentes habían pasado por años previos como residentes en La Paz y algunos de ellos incluso se habían vinculado con ocupaciones e instituciones públicas que exigían un pleno dominio del castellano y un fácil desenvolvimiento en la cultura citadina.

Los residentes de las dos provincias lacustres, Omasuyos y Manco Kapac, son los que muestran un grado menor de castellanización y un máximo bilingüismo en la ciudad, junto con un aymarismo relativamente alto en sus comunidades. En esto último puede influir la alta densidad demográfica en las comunidades, que asegura la persistencia de mucha interacción social tradicional en los lugares de origen.

Finalmente los residentes de Ingavi –en concreto de comunidades de Viacha y Machaca– muestran una actitud intermedia entre los extremos mencionados, con un énfasis especial de castellanización por parte de las mujeres de estas regiones, al compararlas son las demás. No sabemos a qué atribuirlo.

### **13.6. VARIANTES SEGÚN EL BARRIO DE RESIDENCIA (VER CUADRO 13.6)**

Frente a esta influencia del lugar de origen, el hecho de vivir en uno u otro barrio dentro de la ciudad no parece influir tanto, especialmente en el caso de los varones. En esto simplemente se observa un paulatino aumento en el uso del castellano a medida que se desciende a barrios mejores. Pero los barrios más castellanizados no son los residenciales, como podría esperarse, sino la zona comercial (45% sólo castellano con amigos), donde el residente tiene mayores posibilidades de prosperar como comerciante o artesano-patrón. Los pocos residentes varones que viven en barrios residenciales tienen allí oficios ínfimos, como porteros u hortelanos. No es, pues,

---

44 Ver Albó (1979), Iriarte y equipo CIPCA (1980), Le Bot (1982). Actualmente Víctor Hugo Cárdenas, Silvia Rivera, Javier Hurtado y nosotros mismos estamos realizando estudios más detallados del Tupaj Katarismo.

**CUADRO 13.6. IDIOMA USADO CON LOS AMIGOS,  
POR BARRIO DE RESIDENCIA, SEGÚN EL SEXO**

Barrio	Hombres				Mujeres			
	Ay %	A + C %	Cast. %	(n)	Ay %	A + C %	Cast. %	(n)
Residencial	6.7	56.7	36.7	(30)	2.8	57.7	39.4	(71)
Fabril	-	65.7	34.3	(35)	7.7	61.5	30.8	(13)
Comercial	2.1	52.5	45.4	(141)	11.9	61.9	26.2	(42)
Perif. N-E-S	5.4	62.0	32.6	(92)	11.4	71.4	17.1	(35)
Ladera Oeste	4.3	62.0	33.6	(440)	11.8	78.4	9.8	(153)
Alto N	2.9	72.1	25.0	(104)	2.9	79.4	17.6	(34)
Alto S	4.3	75.0	20.7	(140)	23.3	72.1	4.7	(43)
TOTAL <sup>a</sup>	3.8	63.6	32.6	100	10.4	71.5	18.2	100
(n)	(38)	(630)	(323)	(991)	(41)	(283)	(72)	(396)

tan sorprendente que sea precisamente allí donde se dé una mayor polarización: un grupo importante pasado a sólo el uso del castellano y otro grupito, mayor que en cualquier otra zona, que sigue usando sólo aymara con su reducido grupo de amigos.

El caso de las mujeres presenta la misma tendencia general, pero con variantes significativas. Aunque quizás son esposas de los patronos establecidos en la zona comercial, las mujeres de dicho barrio mantienen más su lealtad idiomático-cultural. Son precisamente ellas las que tienen más probabilidades de seguir usando pollera, en sus variedades caras e innovadoras, para resaltar su estatus. En cambio las mujeres que sí hacen un salto significativo al castellano en el trato con sus amigas y amigos son las sirvientas, jovencitas y establecidas en las zonas residenciales.

El Alto, especialmente su zona Sur, en que se están asentando los residentes más recientes y dedicados a ocupaciones de menor estatus social y económico, es también el área urbana en que la lengua aymara se mantiene con mayor fuerza, sobre todo en el caso de las mujeres: En El Alto Sur una de cada cuatro mujeres sigue hablando exclusivamente en aymara con sus amistades, y sólo una de cada veinte se ha pasado definitivamente al castellano.

### 13.7. OCUPACIÓN Y LENGUA (VER CUADROS 13.7 Y 13.8).

El análisis de las peculiaridades de los residentes de Pacajes nos ha introducido ya en el otro tema: la influencia de la ocupación hacia una mayor o menor lealtad cultural, medida a través de la lealtad lingüística. Para el desarrollo de este aspecto contamos de nuevo con un doble paquete de información: el proveniente del censo y el de nuestra encuesta específica a residentes. Dado que las categorías ocupacionales y lingüísticas de una y otra fuente no son plenamente comparables (ver 7.3.), aquí las analizaremos por separado.

Los datos correspondientes al censo han sido presentados en el cuadro 13.7, en el que se contrasta el comportamiento lingüístico de cada ocupación, según se trate de nacidos en la ciudad de La Paz o nacidos en el resto del departamento. Recuérdese que esta última categoría es más amplia que la de nuestro estudio al incluir a veci-

**CUADRO 13.7. IDIOMA Y OCUPACIÓN EN LA CIUDAD DE LA PAZ POR SEXO, SEGÚN LUGAR DE NACIMIENTO EN LA MISMA CIUDAD O EN EL RESTO DEL DEPARTAMENTO (SÓLO ÁREA AYMARA)**

Rango de más a menos ay- mara Habitual	Ocupación	Idioma Habitual en Familia		Idiomas que sabe <sup>c</sup>							
				Hombres		Mujeres					
		Ay	C	Ay	A - C	C	(miles) <sup>d</sup>	Ay	A - C	C	(miles) <sup>d</sup>
a) Nacidos en La Paz											
1	Agricultores	85	15	93	65	2	(7.8)	58	41	1	(3.4)
2	Artesanos II <sup>a</sup>	18	82	3	74	24	(3.5)	3	72	23	(.9)
3	Peones	16	84	3	78	18	(2.9)	8	59	31	(.4)
4	Sin especificar	13	87	5	54	39	(3.8)	9	46	43	(1.2)
5	Artesanos I <sup>a</sup>	12	88	1	74	23	(19.7)	6	65	29	(2.8)
6	Comerciantes	10	89	1	61	36	(4.2)	5	76	17	(7.4)
7	Servicios	8	92	1	61	34	(5.1)	3	71	24	(6.6)
8	Transportistas	7	93		18	80	(4.9)				-
9	Profesionales	2	98		37	59	(5.6)		29	67	(3.4)
10	Gerentes	1	98		35	62	(1.2)	1	38	58	(.3)
11	Oficinistas	1	99		39	58	(8.7)		15	83	(5.3)
	TOTAL	17	82	5	62	30	(67.4)	5	53	35	(31.7)
b) Nac. resto Dpto.											
1	Agricultores	57	42	22	72	4	(2.4)	51	48		(.5)
2	Peones	28	72	6	88	4	(5.5)	26	67	5	(.4)
3	Sin especificar	27	72	12	79	8	(2.9)	25	60	9	(.7)
4	Artesanos II <sup>a</sup>	26	74	6	89	4	(5.8)	10	81	6	(.5)
5	Comerciantes	22	77	3	89	6	(4.4)	14	81	4	(6.9)
6	Artesanos I <sup>a</sup>	22	78	3	92	4	(24.7)	18	72	8	(1.5)
7	Servicios	18	82	2	89	6	(7.1)	6	82	6	(12.5)
8	Gerentes <sup>b</sup>	12	87	2	80	14	(.4)	12	77	9	(.2)
9	Transportistas	8	92		93	6	(3.7)				-
10	Oficinistas	6	94		81	15	(3.7)		38	50	(.5)
11	Profesionales	4	95		80	16	(1.9)	1	58	31	(.6)
	TOTAL	23	73	4	88	6	(62.5)	10	78	7	(24.3)

Notas a. Grupo I incluye indumentaria, vivienda y mecánica. Grupo II incluye alimentación, curtiembre, ladrillos, etc.

b. Incluye algunos comerciantes por cuenta propia, sobre todo mujeres.

c. Los porcentajes horizontales en cada línea del recuadro a veces no suman 100, por otras minorías no incluidas y redondeos.

d. Incluye las minorías quechuas y otras cuyos porcentajes no se han especificado.

**CUADRO 13.8. IDIOMAS USADOS CON AMIGOS EN LA PAZ  
Y CON PAISANOS EN LA COMUNIDAD, SEGÚN OCUPACIÓN Y SEXO**

Ocupación	En La Paz			En la Comunidad			(n)
	A	A + C	C	A	A + C	C	
<b>HOMBRES</b>							
No calificados	35	40	25	74	26	-	(20)
Albañiles	4	80	16	59	38	3	(149)
Artesanos	3	65	32	60	37	3	(387)
Comerciantes	5	64	31	58	38	4	(98)
Fabriles	-	69	31	52	43	5	(67)
Empleados privados	-	55	45	65	33	2	(55)
Empleados públicos	2	44	49	48	42	10	(92)
Estudiantes	1	53	46	32	66	2	(68)
Profesionales	-	52	48	32	60	8	(25)
TOTAL %	3	64	33	56	40	4	100
(n)	(34)	(612)	(315)	(523)	(378)	(34)	(961)
<b>MUJERES</b>							
Amas de casa	17	78	5	67	32	1	(144)
Artesanas	4	81	15	62	38	-	(48)
Comerciantes	10	72	18	78	20	1	(83)
Empl. públ. y priv.	43	43	14	71	29	-	(7)
Sirvientas	6	59	35	72	24	4	(103)
Estudiantes y profesoras	-	54	46	33	67	-	(13)
TOTAL %	11	71	18	69	29	2	100
(n)	(43)	(283)	(72)	(270)	(114)	(6)	

nos y a campesinos de fuera del Altiplano.<sup>45</sup> Pero resulta lo suficientemente cercana para poder hacer ciertas inferencias.

Aparte de los contrastes ya conocidos según el sexo y el lugar de nacimiento, el cuadro nos muestra ya algunos contrastes de acuerdo al tipo de ocupación. Para facilitar el análisis hemos ordenado las ocupaciones de acuerdo a un creciente nivel de castellanización en el idioma habitual dentro de la familia.

La única ocupación en la que el aymara sigue siendo el idioma habitual del hogar es la agricultura, como era de esperar. Pero hay un interesante matiz: esto sucede sobre todo entre aquellos agricultores nacidos en la ciudad. Es decir, en aquellos grupos minoritarios que siguen formando bolsones campesinos dentro de la urbe y que siguen resistiéndose a ser

<sup>45</sup> Los vecinos de pueblos y minas son un 7% del total altiplánico y los campesinos no altiplánicos son un 25% del total.

absorbidos por ella. En cambio en el otro grupo también pequeño que ha inmigrado pero que ya en la ciudad ha encontrado alguna ocupación de tipo agrícola, el número de los pasados al castellano representa un importante 42%. En todas las demás ocupaciones los que optan por el castellano son una mayoría abrumadora con sólo pequeñas diferencias de grado.

Dentro de ella los oficinistas y transportistas, junto con los profesionales, forman los grupos ocupacionales más volcados al castellano y por ende a la cultura urbana. Los transportistas, con todo, mantienen más su bilingüismo, incluso aquellos que ya han nacido en la ciudad, probablemente porque en última instancia conocer los dos idiomas sigue resultándoles funcional en su trabajo. En cambio en los oficinistas hay una tendencia más fuerte a ignorar el idioma del campo. Este rechazo resulta especialmente fuerte en el grupo pequeño de mujeres oficinistas. Pese a haber nacido en el campo o en pueblos provinciales en que casi todo el mundo sabe aymara, un 50% de ellas ya afirma no saber siquiera aymara (o quechua).<sup>46</sup>

El cuadro 13.8, basado ya en la encuesta, en categorías ocupacionales más adecuadas a la realidad del residente y en preguntas más precisas sobre sus opciones lingüísticas, complementa los datos anteriores sobre el influjo de cada ocupación para mantener o rechazar el mundo cultural aymara que los residentes trajeron consigo desde el campo.

En síntesis, ninguno de los grupos ocupacionales muestra un claro rechazo de la cultura ancestral. Todos, incluso los profesionales y los oficinistas, muestran una mayoría absoluta en las categorías que incluyen el uso del aymara. En todas las ocupaciones hay un porcentaje importante que, al llegar a sus comunidades de origen, sigue hablando exclusivamente en aymara y en todas ellas los que manifiestan un repudio frontal, hablando ahí sólo en castellano, son una minoría insignificante. Los empleados públicos son los que más se acercan a este rechazo. Pero

---

<sup>46</sup> Para mayores detalles, ver Albó 1980: 58-60. La aparente anomalía de las y los “gerentes” y hasta de algunos “profesionales” de origen rural que no saben castellano se explica por imprecisiones de clasificación en dichas categorías censales. Se incluyeron ahí a algunos comerciantes por cuenta propia y, entre los profesionales, a inmigrantes ex-campesinos que se ganan la vida como músicos populares.

en conjunto ya no muestran aquel corte radical que aparecía en el caso concreto de los procedentes de la provincia Pacajes.

Entre las mujeres el caso más significativo de paso al castellano es el de las empleadas domésticas, muy en consonancia con observaciones que hemos venido haciendo en otros capítulos. Entre ellas las que en la ciudad se pasan decididamente al castellano forman un porcentaje cercano al de las estudiantes y profesoras, muy por encima del de las demás ocupaciones (incluidas las residentes empleadas en oficinas públicas y privadas que logran sólo rangos ínfimos). Aunque su proporción es aún mínima, son también las sirvientas las que más se atreven a rechazar el aymara cuando retornan a sus comunidades de visita. Pero en esta circunstancia una gran mayoría muestra mayor sensatez y vuelve al aymara para tratar con sus familiares y paisanos.

La diversidad de ocupaciones influye, pues, pero no de una manera muy radical. En todas ellas existe en última instancia la tendencia del residente a adoptar una postura de puente entre las dos culturas, la del lugar de origen y la del lugar de llegada.

En cuanto a la categoría laboral dentro de cada ocupación, el aumento en el uso exclusivo del castellano no se correlaciona tanto con la evolución laboral por la que de hecho pasan las residentes, sino con la mayor o menor inserción en las formas de trabajo “urbano”. En efecto, sabemos por otras partes de este estudio (vol. II), que la evolución laboral del residente suele ser hasta llegar a tener su taller propio, es decir un trabajo de tipo familiar. Éste era el que llamábamos éxito “al estilo campesino”. Sin embargo, son precisamente éstos los que menos se pasan al uso exclusivo del castellano con sus amigos en la ciudad (24%). Esto explica en parte la permanencia de la cultura aymara incluso entre inmigrantes de varias generaciones, así como el hecho ya mencionado de que el paso al castellano no depende de suyo del número de años que ya se vive en la ciudad. Sólo aquellos residentes cuya empresa familiar ha crecido hasta el punto de tener sus propios peones, es decir, la minoría cuyos miembros ya se consideran “patrones”, tiende a reforzar su nuevo estatus con un paso notable al uso de sólo el castellano (50%). En una situación intermedia están aquellos residentes que deben inser-

tarse en las formas más urbanas de trabajo, como asalariados, posiblemente dentro de un ambiente laboral en el que deben alternar más con los no aymaras. Entre estos obreros y empleados aproximadamente uno de cada tres usa sólo el castellano con sus amigos, con poca diferencia entre los eventuales (30%) y los que tienen un trabajo más fijo (34%).

# CATORCE

## LAS RADIOS: UN TEST DE LEALTAD CULTURAL

### 14.1. RADIOS PARA LA PAZ Y PARA CHUKIYAWU

En los años cubiertos por el presente estudio La Paz contaba con 20 a 21 emisoras, según el momento.<sup>47</sup> Sus diversas características en términos de potencia, idioma y enfoque cultural nos ofrecen una pauta sumamente útil para comprender las orientaciones y aspiraciones culturales de los radioyentes que las sintonizan.

Sin entrar aún en mayores detalles, una de las características más típicas del medio radiofónico paceño es precisamente la existencia de varias radios que transmiten casi exclusivamente en lengua aymara, y la existencia de varios programas en aymara en la mayor parte de las

---

<sup>47</sup> Esta situación no era muy distinta de la existente en 1973, cuando se realizó el trabajo *Idiomas, Escuelas y Radios en Bolivia* (3a. ed., Albo 1981) al que remitimos para profundizar el tema de las programaciones en aymara y sus consecuencias de tipo educativo y cultural. A partir de 1980 ocurrieron algunos cambios importantes, como consecuencia de un golpe militar que silenció varias radios durante temporadas más o menos largas. Una de las más sintonizadas por la audiencia aymara, Radio Méndez, ya no ha podido volver al éter desde entonces. Pero en el momento de escribir estas líneas (agosto 1982) la situación vuelve a parecerse bastante a la que existía en el momento del estudio, con la excepción mencionada. Pueden haber cambiado las preferencias por una u otra radio, como consecuencia de cambios de dirección, programación o potencia. Pero los tipos de motivación subyacente siguen siendo fundamentalmente iguales.

demás emisoras, principalmente a primeras horas de la madrugada. Este solo hecho ya nos dice algo sobre la importancia real que la lengua y cultura aymara sigue teniendo en la ciudad. La gran mayoría de estas emisoras son comerciales y, si se pasan a este idioma, lo hacen porque saben que con ello captarán una audiencia que les interesa. Son los radios de *Chukiyawu*.

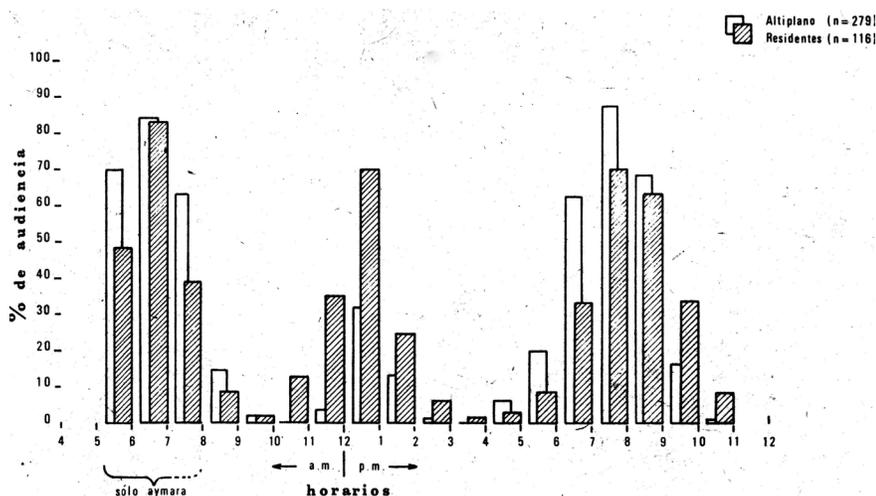
Al mismo tiempo, pasadas las horas de la madrugada, la mayoría de los radios transmite en castellano. Algunas emisoras usan este idioma en forma exclusiva a lo largo de toda su transmisión. Estas programaciones siguen las características de cualquier otra radio del continente, aunque con las obvias referencias a la actividad local. Son los radios de La Paz, en su cara criolla.

Para ver cómo reacciona el residente frente a esta gama de ofertas por el éter, contamos con los aportes de la encuesta de 1976-1977, que preguntó cuál era la radio más sintonizada y, además, con los de otra encuesta más específicamente radiofónica que realizó CIPCA en 1979. Esta última no se dirigió exclusivamente a los residentes, sino al campesinado de todo el departamento de La Paz, pero incluyó como grupo de control una submuestra de residentes. En base a los resultados de la encuesta de 1976, se consideró que bastaba hacer una muestra más reducida de residentes establecidos en la ladera Oeste de la ciudad, donde –como ya sabemos– se concentra la mayor parte de migrantes ex-campesinos, representando toda la gama de orígenes y ocupaciones. En este capítulo incluiremos algunos de sus resultados hasta ahora no publicados.

## 14.2. LOS HORARIOS Y RAZONES DEL RADIOESCUCHA EN CHUKIYAWU

Es sabido que ciertos horarios tienen mayor audiencia radiofónica. Las horas de descanso –antes de ir al trabajo, al mediodía y al retornar al hogar– son en general los horarios de mayor audiencia radiofónica, excepto en aquellos lugares en que la TV ya ha copado estos espacios. Entre los residentes de origen aymara sucede lo mismo. Pero con sus peculiaridades.

**GRÁFICO 14.1. HORARIOS DE MAYOR AUDIENCIA RADIAL EN EL ALTIPLANO Y ENTRE LOS RESIDENTES EX-CAMPESINOS EN LA PAZ. 1979**



El gráfico 14.1 y la parte final del cuadro 14.1, basados en los datos de la encuesta de 1979, detallan los horarios favoritos de los residentes, contrastándolos con los que prevalecen en el Altiplano, del que ellos proceden. Este contraste muestra que los residentes se han acomodado ya parcialmente a los hábitos urbanos: En el campo la radio se escucha a primeras horas de la madrugada, antes de ir a la chacra o a los quehaceres fuera de la casa, y al atardecer, cuando se retorna a la casa a una hora relativamente temprana, apagando el receptor hacia las 9 de la noche. Allí la radio se escucha poco al mediodía, hora en que muchas veces ni siquiera se está en el hogar. En cambio el residente ha modificado algo estos horarios: Escucha bastante más la radio al mediodía y retrasa algo su audición vespertina. La ligeramente menor audiencia en horas de la tarde puede deberse a la minoría importante de residentes que al atardecer está más bien frente al televisor, por contar con los recursos suficientes para tener este artículo de consumo, prácticamente ausente en el campo.

Más significativas son las adaptaciones que ocurren en la madrugada. El residente prende su receptor algo más tarde que sus paisanos en la comunidad. Pero a una hora relativamente temprana, entre 6 y 7 de la madrugada, casi todos los residentes (84%) tienen en marcha sus aparatos.

A esta hora no hay prácticamente ninguna diferencia con lo que ocurre en el campo, aunque de nuevo los residentes apagan más pronto sus receptores, en muchos casos quizás para llegar a tiempo a sus trabajos en zonas alejadas, si son asalariados, albañiles o en general trabajadores fuera del hogar. Lo importante de esta sintonía matutina es que a estas horas de la madrugada el residente sintoniza necesariamente programas en aymara, que son casi los únicos ofrecidos por las emisoras que están en el éter antes de las siete de la mañana. Es decir, aun cuando el residente se pasara después a otras radios convencionales en castellano a lo largo del día, considera casi como un rito sagrado seguir escuchando sus programas en aymara cada mañana al levantarse.

**CUADRO 14.1. PREFERENCIAS EN PROGRAMACIONES DE RADIO  
EN EL ALTIPLANO Y ENTRE RESIDENTES EX-CAMPESINOS EN LA PAZ - 1979**

<u>Motivos de selección de la 1a. radio</u>	Altiplano (n = 276)	Residentes (n = 116)
	%	%
Aymara	62.8	55.4
Orienta	19.9	15.8
Entretiene	5.4	13.9
Potencia	7.7	-
Otro	20.8	14.9
<b>TOTAL</b>	<b>100</b>	<b>100</b>
<u>Idioma preferido en radio</u>		
Aymara	72.4	31.3
Aymara y castellano	27.2	67.0
Castellano	.4	1.7
<b>TOTAL</b>	<b>100</b>	<b>100</b>
<u>Programas más deseados<sup>a</sup></u>		
Música	55.5	67.0
Radionovelas	48.4	53.0
Noticias	37.8	50.4
<u>Horarios más sintonizados<sup>a</sup></u>		
a.m. 5 - 6	69.2	58.6
6 - 7	84.2	83.6
7 - 8	63.4	38.8
	-----	-----
	32.3	70.7
p.m. 12 - 13	62.7	32.8
18 - 19	87.8	69.8
19 - 20	87.8	69.8
20 - 21	68.5	62.9

NOTA a. Opciones múltiples. Por eso el total es más del 100%.

Esta primera conclusión sacada del mero horario de sintonía, se fortalece al analizar los motivos aducidos por los propios residentes para explicar sus opciones ante el receptor. Estas preferencias están resumidas en el cuadro 14.1. En él se puede observar que en la ciudad, al igual que en las comunidades del campo, el motivo más importante para determinar horarios, radios o programas es precisamente el hecho de que se hable aymara (55%). Más aún, el 98% de los residentes afirma que desea escuchar programas en que se utilice este idioma. La única diferencia con relación al campo es que allí prevalecía el deseo de programas en que sólo se hablara aymara, mientras que la opción urbana es más bilingüe: Se buscan tanto programas aymaras como los que son en castellano; pero sólo un escaso 2% rechaza sistemáticamente el uso de la lengua nativa en la radio. Esta lealtad idiomática es muy superior a la que nos indicaba el capítulo anterior con relación a la lengua para hablar con los amigos en la ciudad e incluso con paisanos en la comunidad.

Por lo demás, no existen diferencias muy notables con relación a las preferencias que existían en el campo, sólo que –al tener mayores posibilidades en la ciudad– los residentes intensifican el mismo tipo de preferencias, enfatizando especialmente la función de entretenimiento que proporciona la radio. Hay que recordar aquí que el tipo de música preferida es sobre todo la “nacional” (49% hombres, 78% mujeres) aunque dentro de ella ya tenderán a los ritmos más en boga en la ciudad, como las cumbias andinizadas, las *kullawadas*, etc. Un 22% de las mujeres, por ejemplo, precisa que prefiere la música “nueva olera”, entendiendo con ello estos nuevos estilos dentro de la música nacional con aires andinos.

### 14.3. LAS RADIOS PREFERIDAS

En cuanto a su identidad cultural, hay cuatro tipos de emisoras en la ciudad de La Paz:

#### a) Radios exclusivamente aymaras

Son cinco. Una de ellas –radio San Gabriel– es de la iglesia católica y tiene una función primordialmente educativa para las áreas rura-

les, donde tiene actualmente (1982) la máxima audiencia, en forma indiscutible desde que desapareció su principal competidora radio Méndez (ver b). Las otras cuatro son comerciales y tienen mucho menos potencia, por lo que su audiencia se reduce mucho más a los aymaras de la ciudad. Son las radios Splendid, Nacional, Aspiazu y, desde 1978, también radio Abaroa, que se trasladó de la población de Viacha a la zona de El Alto en La Paz. Aunque radio Nacional ha introducido actualmente algo en castellano, el uso de esta lengua suele reducirse en estas radios a frases cortas para identificar la emisora o la hora, o algunos anuncios que le han llegado ya redactados en castellano. Para mayores detalles sobre el tipo de programación e impacto general producido por esas pequeñas emisoras, remitimos a un estudio anterior (Albó 1981).

## **b) Radios bilingües**

Se caracterizan por el uso abundante de ambos idiomas, aunque en horarios claramente delimitados. Son dos, ambas comerciales: radio Méndez, con varias horas diarias en aymara en la mañana y al atardecer, y un énfasis algo mayor en los fines de semana. Es la emisora que tuvo mayor tradición en este enfoque. En torno a un festival folklórico aymara de dicha emisora, que se pasaba en directo y diferido los sábados y domingos, nació en 1971 el Centro Cultural Tupaj Katari, que a su vez fue un factor importante para el nacimiento posterior de la Confederación de Campesinos Tupaj Katari y los partidos indios MITKA y MRTK a finales de la misma década (ver Albó 1979) y ya al margen de la radio. Pese al tono empresarial derechista de su dirección, fue cerrada en tiempo del golpe militar de García Meza (julio 1980) y desde entonces ya no ha vuelto más al éter. Su antigua audiencia rural ha sido copada principalmente por radio San Gabriel.

La otra emisora, radio Progreso, también de bastante potencia, fue creada inicialmente por los empresarios privados, aunque posteriormente ha estado administrada por gente de diversas orientaciones, como el arqueólogo Ponce Sanginés o la UMSA. Poco antes de nuestra encuesta de 1976 el ya mencionado Centro Tupaj Katari, que siempre soñó en tener emisora propia, acordó dar una cuota

entre sus miembros y compró el 25% de las acciones de la emisora. Desde entonces Radio Progreso, aparte de otros programas aymaras matutinos diarios, se dedicó a difundir exclusivamente en aymara todos los sábados y domingos, teniendo como locutores a residentes aymaras de dicho Centro. Ello continuó a pesar de que en un momento dado la dictadura de Bánzer quiso suprimir el Centro y congeló todos sus fondos, medida que continúa hasta hoy, después del silencio obligado tras el golpe militar de García Meza.

Aunque no transmite desde La Paz, propiamente dicha, sino desde la mina de Milluni a unos 20 km, podría considerarse también dentro de este grupo la radio Huayna Potosí, propiedad del sindicato de dicha mina, cuyos programas alternan el castellano y el aymara casi a lo largo de todo el día. Esta emisora, con todo, ha tenido muchos altibajos en cuanto a la potencia y nitidez de sus transmisiones, con largas épocas de silencio.

### **c) Radios en castellano, con aymara en la madrugada**

Este grupo, que en 1979 constaba de ocho emisoras, transmite fundamentalmente en castellano, con excepción de las madrugadas en las que transmite en aymara. Para ello el arreglo más corriente es alquilar esos espacios tempranos a locutores residentes o, a veces, a instituciones que buscan una audiencia aymara.

Casi todas las emisoras institucionales de la capital entran en este grupo:

Dos de ellas –Fides y Cruz del Sur– pertenecen a organizaciones religiosas. La primera, católica, tiene además su sección Escuelas Radiofónicas, con programas bilingües en varios momentos del día para grupos organizados de alumnos en diversas zonas periféricas de la ciudad; y la segunda, bautista, tiene además programas diarios religiosos en quechua y ocasionales en otras lenguas autóctonas del país. Otras dos –Continental y Cóndor– pertenecen a los sindicatos de fabriles y ferroviarios respectivamente. Otra, Illimani, es propiedad del Estado y es la voz oficial del Gobierno.

Las demás son comerciales privadas.

#### **d) Radios sólo en castellano**

En 1979 sólo eran 4, todas ellas comerciales, más la radio Batallón Colorados, portavoz de los militares, que en los momentos del golpe de 1980 se convirtió en la única en el éter, junto con la estatal Illimani, y se vio en la necesidad de incluir también algo en aymara y quechua. Todas estas radios van dirigidas a una audiencia plenamente urbana de clase media y alta, y por tanto de cultura castellana.

Este rápido recuento muestra la amplia gama de alternativas y opciones que se ofrecen al residente. En el cuadro 14.2 presentamos sus preferencias reales tanto en 1976, como en 1979. Para este último año incluimos también, como referencia, las opciones tomadas por los campesinos aymaras del Altiplano, zona de origen de los residentes objeto del presente estudio.

El primer resultado significativo es que en todas las instancias cubiertas las emisoras del último grupo mencionado, es decir las radios que transmiten exclusivamente en castellano, prácticamente no cuentan. Ni siquiera son mencionadas por los encuestados.

Ya en forma positiva, la opción por radios más o menos aymaras es importante pero no abrumadora. Veamos primero los datos correspondientes al año 1979. En el campo, el 93% de la audiencia seleccionaba radios aymaras o, para ser precisos, optaba sobre todo por dos radios: San Gabriel y los programas aymaras de radio Méndez. Pero los residentes pierden interés por estas dos emisoras: Las consideran propias del campo, mientras que ellos ya están en la ciudad. En cambio, otras radios aymaras de la ciudad ganan importancia, especialmente para las mujeres, que las prefieren en un 70%.

Hay un hecho técnico subyacente en este cambio: La potencia. Pero ésta no lo explica todo. El campesino opta ciertamente por radios aymaras más que por otras emisoras castellanas que llegan al campo con potencia todavía mayor. Pero dentro de las diversas radios aymaras escucha aquellas que llegan más nítidamente, las cuales a su vez resultan ser las dos que orientan su programación más directamente al campesinado.

**CUADRO 14.2. COMPARACIÓN DE LAS PRINCIPALES  
RADIO PREFERIDAS POR RESIDENTES EN 1976 Y 1979**

	1976 <sup>a</sup>		1979 <sup>b</sup>		1979
	H	M	H	M	Altiplano H + M
<b>I. SOLO 1a. RADIO MAS SINTONIZADA</b>					
<b>a) Radios aymaras</b>					
Splendid*	9.3	21.3	8.1	46.3	-
Nacional	12.8	17.4	12.9	22.2	-
Sañ Gabriel	12.2	12.3	6.5	-	52.0
<b>SUBTOTAL</b>	<b>34.3</b>	<b>51.0</b>	<b>30.7</b>	<b>70.4</b>	<b>92.0</b>
<b>b) Radios aymara/castellanas</b>					
Progreso	13.5	12.3	3.2	-	3.2
Méndez	9.2	8.8	-	7.4	38.0
<b>SUBTOTAL</b>	<b>22.7</b>	<b>21.1</b>	<b>3.2</b>	<b>7.4</b>	<b>41.2</b>
<b>c) Radios castellanas (madrugada en aymara)</b>					
Nueva América	25.4	12.9	14.3	3.7	-
Cruz del Sur	2.2	3.5	11.3	5.6	3.2
Continental	3.0	0.9	1.6	1.9	-
Illimani			17.7	7.4	1.4
Altiplano			6.5	-	-
Panamericana	12.4	9.9	12.9	3.7	1.4
Fides			1.6	-	-
Otras <sup>c</sup>			3.2	1.9	0.8
<b>SUBTOTAL</b>	<b>40.0</b>	<b>27.2</b>	<b>66.1</b>	<b>23.0</b>	<b>6.8</b>
<b>TOTAL</b>	<b>100.0</b>	<b>100.0</b>	<b>100.0</b>	<b>100.0</b>	<b>100.0</b>
	<b>(1003)</b>	<b>(390)</b>	<b>(62)</b>	<b>(54)</b>	<b>(279)</b>

**II. 1a. + 2a. RADIOS MAS SINTONIZADAS - 1979<sup>b</sup>**

	Hombres %	Mujeres %	Total %
1a. Splendid*	32.3	72.2	49.8 (aymara)
2a. Nacional	17.7	46.3	34.9 (aymara)
-----			
3a. Illimani	25.8	18.5	22.6 (cast.; madrugada aymara)
4a. Nueva América	24.0	9.3	18.9 (cast.; madrugada aymara)
5a. Cruz del Sur	22.6	7.5	15.7 (cast.; madrugada aymara)
6a. Panamericana	17.7	9.3	14.0 (cast.; madrugada aymara)

NOTAS a. Muestra a residentes de 5 provincias del Altiplano.

b. Muestra mucho más reducida a residentes de cualquier provincia establecidos en la Ladera Oeste.

c. El subtotal aymara de 1979 incluye 3 encuestados que escogieron las radios aymaras Abaroa y Aspiazu, de poca potencia. En 1976 Radio Aspiazu quedó en la categoría reductiva "otras" y Radio Abaroa estaba entonces en Viacha.

Pero en la ciudad son mayores las opciones aymaras: entran relativamente bien no sólo las dos emisoras mencionadas sino también otras. Y el residente (la residente, sobre todo) entonces prefiere de hecho estas otras emisoras, ya no por motivos de mayor o menor potencia, sino por otras razones. Más aún, dentro de las radios aymaras comerciales selec-

ción claramente dos entre las cuatro existentes: Splendid y Nacional, ubicadas ambas en el corazón de la zona comercial, cerca de la avenida Buenos Aires/Tumusla. La razón es la gran orientación que estas radios dan al pequeño mundo de los residentes: Anuncian actividades culturales, como bailes y ensayos de tropas de baile para la “peregrinación” anual a las comunidades de origen; difunden propaganda de un sinnúmero de negocios y servicios en los barrios periféricos de la ciudad; dan paso a dedicatorias y ramilletes musicales; producen y transmiten radionovelas que, con frecuencia, dramatizan las situaciones y pequeñas tragedias por las que pasa el residente, sacudido por todos.

Los datos comentados hasta aquí se refieren sólo a la primera radio más preferida (parte I del cuadro 14.2). Pero si sumamos la primera y segunda opción señalada por los residentes, esta preferencia por radios aymaras comerciales, en concreto por las dos arriba mencionadas, todavía resulta más clara (ver parte II del cuadro). Tomando en cuenta estas dos primeras opciones de radio, la emisora Splendid pasa a ser la más sintonizada incluso por los hombres, aunque no muy distanciada de otras tres radios primordialmente castellanas que, en conjunto, son algo más sintonizadas que la otra radio aymara. Pero en el caso de las mujeres la preferencia por las dos principales radios aymaras resulta abrumadora.

Las otras dos radios aymaras menos sintonizadas adolecen de menor nitidez y potencia; pero además los residentes se quejan de que en ellas no hay suficiente publicidad de interés para este mundo de residentes y de que sus locutores son “poco serios”, improvisan, se equivocan, etc. Una de ellas tuvo incluso un servicio de colocación para potenciales empleadas domésticas, pero era ineficaz porque exigía certificados de trabajo, de los que carecen las candidatas a este tipo de ocupación.

La comparación entre las respuestas de 1979 y las de 1976 nos ofrece otros detalles de interés. Parte de las diferencias podrían ser atribuibles a las discrepancias existentes entre las dos muestras.<sup>48</sup> Pero pensamos

---

48 La muestra de 1976 era mucho mayor en su tamaño, 1.400 entrevistados, y más restringida en la cobertura geográfica: sólo los residentes de 5 provincias del Altiplano. En cambio la de

que hay también bases objetivas para explicar algunos de los cambios. Las radios de La Paz son empresas poco consolidadas y con frecuentes baches; una avería puede causar bajones importantes en la nitidez de la señal y, por tanto, en la audiencia; la llegada de un nuevo equipo o un cambio importante en la dirección o el personal puede modificar notablemente la respuesta de los oyentes. El caso de radio Progreso puede ser ilustrador: Por los años 60 tenía buena potencia, pero una orientación muy urbana, por lo que tenía poca audiencia rural o urbana-popular. Hacia 1975 se produjo la incorporación de grupos del Centro Tupaj Katari, a tiempo que el deterioro de los equipos había disminuido notablemente su potencia. Pero el cambio llevó a un aumento importante de la audiencia popular, especialmente entre cierto grupo de residentes que utilizaron este nuevo vehículo para enviar mensajes a sus comunidades de origen, a las que esta radio llegaba mejor que las otras comerciales aymaras. Después, en 1979, la radio intentó afrontar sus problemas económicos alquilando sus equipos a la UMSA, que dio un enfoque más universitario y político-urbano a la emisora (en plena época electoral), con el resultado de perder buena parte de la audiencia aymara que antes había logrado, a pesar de mantener espacios en este idioma.

En los años posteriores a la segunda encuesta se han realizado también cambios no reflejados en las cifras del cuadro. Radio Illimani, por ejemplo, aprovechando el monopolio que le daba la nueva dictadura militar, aumentó notablemente su potencia, por encima de cualquier otra en el país, e introdujo varios programas de indudable arrastre popular.<sup>49</sup> Y otra emisora que hasta hace poco tenía un público muy urbano y elitista, Metropolitana, contrató los servicios de un conocido actor, el “com-

---

1979 era mucho más pequeña, 106 entrevistados, por tratarse sólo de un grupo de control para un estudio dirigido de suyo al campo; cubría por otra parte residentes procedentes de cualquier región rural del departamento, establecidos en la ladera Oeste, la parte de La Paz que concentra a un mayor número de inmigrantes ex-campesinos. El tamaño menor de esta segunda muestra lleva sin duda a exagerar la importancia de las frecuencias mayoritarias y dificulta la posibilidad de matizaciones en los casos marginales.

49 Por ejemplo, “Sabor a tierra” y “La Cholita Remedios”. Es con todo significativo que, pese a su notable potencia y a esos cambios de programación, hasta 1982 son aún pocos los campesinos que sintonizan esta emisora gubernamental, sin duda por el repudio que el esquema militar oficialista sigue teniendo en el campo del departamento de La Paz, patente en las elecciones de 1978 a 1980 (ver Alcoreza y Albó 1979). Cuando algún campesino dice que escucha radio Illimani, añade enseguida que ahora esta radio llega con mucha fuerza, como dando excusas no pedidas.

padre Palenque” y ha introducido espacios matutinos en aymara, con lo que ha empezado a ser sintonizada también por algunos residentes. Las radios sindicales Continental y Cóndor siguen silenciadas hasta hoy (agosto de 1982) y otras han modificado también su programación en lo referente al aymara.

Teniendo todo lo anterior en cuenta, las principales diferencias entre 1976 y 1979 son la consolidación de la audiencia urbana de las dos principales emisoras comerciales aymaras, a costa de la radio aymara rural (San Gabriel), sobre todo en el caso de las mujeres, y también la disminución de la audiencia aymara urbana en las radios bilingües. En este caso ha habido una divergencia: Las mujeres han pasado a engrosar la audiencia femenina de las radios aymaras urbanas. Los hombres, en cambio han dispersado su atención hacia otras varias emisoras, sintonizadas tanto en la madrugada –en que siguen utilizando aymara– como en otras horas del día en que se pasan casi exclusivamente al castellano.

El caso de radio Nueva América (o RNA) merece un análisis especial. En 1973 en una amplia zona urbana desde El Alto hasta llegar al barrio relativamente urbano de San Pedro se realizó un estudio en el que se incluyeron algunas preguntas sobre radios (CODEX 1975: 66-73). Según esta investigación, RNA era por mucho la emisora más sintonizada. La mencionaba un 68% de la audiencia, seguida muy de lejos por otras tres radios, dos de ellas aymaras comerciales (Nacional 24%, Illimani 19%, Splendid 18%), quedando todas las demás muy por debajo. El estudio no distingue entre audiencia nacida en la ciudad o inmigrante desde el campo. Con todo puede ser significativo que RNA consiga su máximo favoritismo en la que nosotros llamamos región comercial (81%) y tiene el puntaje más bajo en El Alto Norte (39%; El Alto Sur no estuvo representado en el estudio), donde es superada por Radio Splendid (45%) y es seguida muy de cerca por otra radio aymara, la Nacional (36%). RNA recoge una audiencia principalmente entre quienes tienen educación primaria y/o algo de secundaria. Splendid y Nacional, en cambio, disminuyen mucho su audiencia entre los que llegaron a secundaria, aumentándola en cambio entre los analfabetos. A su vez RNA pierde ya su popularidad entre los que tienen educa-

ción secundaria, profesional o superior. En 1973 todos ellos preferían más bien Radio Fides (ver nota 53, *infra*). Resumiendo, RNA era en aquellos años la emisora representativa de los sectores urbanos populares, pero ligados ya a las dimensiones “castellanas” de la ciudad. Entonces y en los años siguientes la popularidad de RNA se debía sobre todo a sus programas informativos y a sus abundantes radionovelas. Entre los primeros no sólo se incluyen los noticiosos más formales sino también otros programas muy escuchados dedicados a la tertulia y al pequeño chisme, como los titulados “El Informal” y “Trapitos al sol”. Las segundas son en gran parte resultado de la fecunda creatividad del director de la emisora, quien años antes había ya inspirado el personaje central masculino de la célebre novela *La tía Julia y el escribidor* de Vargas Llosa, que conoció al futuro director de RNA en Lima, precisamente como libretista de radionovelas. La popularidad de este director y sus programas le llevó incluso a su nombramiento como alcalde de La Paz en 1979, pocos meses después de nuestra segunda encuesta, cargo en el que aguantó los embates de varios golpes y cambios de gobierno hasta el año 1982. Esta popularidad de RNA queda aún reflejada con fuerza en la encuesta a residentes aymaras de 1976, como veremos más adelante en este capítulo. Sin embargo tres años después ya había decrecido notablemente, de modo que para entonces RNA era ya poco buscada por las mujeres residentes y es sólo una de las varias preferencias de los varones, aunque nunca ya con la exclusividad que veíamos en 1973 y 1976.

Los datos de 1979 nos dan también alguna pista sobre la ideología de los residentes. Este año fue uno de los de mayor apertura política en el país, con uno de los breves y escasos períodos de gobierno democrático en los últimos 18 años. El año 1976, en cambio, era todavía una de las épocas en que la dictadura militar de Bánzer estaba fuerte: había eliminado la participación de otros partidos afines en el poder y había prohibido el funcionamiento de los sindicatos. Esta apertura de 1979 puede ser otro de los factores para explicar la mayor dispersión de opciones, sobre todo entre los residentes varones, más interesados que las mujeres en el quehacer público. Pero nuestros datos nos proporcionan también alguna otra pista: los residentes aparecen como pertenecientes a un sector popular ascendente, poco interesado en

posturas formales de izquierda y con una actitud pragmática evasiva de tinte más bien derechista. Llama la atención, por ejemplo, la bajísima recepción otorgada a las emisoras de los sindicatos obreros: dos de ellas –Cóndor y Wayna Potosí– ni siquiera son mencionadas, a pesar de que la última utiliza mucho aymara. Y la tercera, Continental, que nunca superó el 3%, disminuye más bien su audiencia precisamente en el momento de la apertura.<sup>50</sup> También baja en esta época la audiencia de radio Progreso, que en 1979 estaba en manos de la Universidad y al servicio de la alianza política de la UDP. Fides, conocida por sus análisis críticos en esta época,<sup>51</sup> tampoco tiene audiencia de residentes. En cambio en conjunto es importante la audiencia acumulada por emisoras menos cuestionadoras de la situación, tales como la estatal Illimani, Panamericana, Altiplano (que entonces estaba controlada por un partido de derecha) y, sobre todo, las radios comerciales aymaras, Splendid y Nacional, cuya característica política ha sido siempre “no meterse en líos” y cuya práctica ideológica ha sido fomentar los valores de una clase media baja ascendente.

Con todo, esta actitud pragmática del residente en su selección de radios y programas no debe tampoco interpretarse como una opción política por la derecha. En los barrios urbanos más poblados por residentes el grupo político que acumuló más votos en las tres elecciones que se sucedieron de 1978 a 1980 fue la UDP, de orientación centro-izquierdista. En concreto, en las elecciones de 1979, efectuadas pocos meses después de la encuesta, las zonas de La Paz en que la UDP logró mayores porcentajes fueron precisamente las laderas del Oeste y demás periferia urbana, donde este frente logró el 50%, repartiéndose el saldo entre todos los demás contendientes

---

50 Aunque es aventurado hacer inferencias en base a sólo pequeñas oscilaciones surgidas de una muestra muy reducida. Ver la nota 49.

51 Por eso en el golpe militar de julio de 1980 fue uno de los primeros objetivos de los paramilitares golpistas, que destruyeron dicha emisora y persiguieron a su gente. Meses antes habían matado a uno de sus codirectores y editorialistas, Luis Espinal. Su baja audiencia popular refleja además la tradición elitista de dicha emisora; pero ésta había sido parcialmente superada en este período. La mayor audiencia de Cruz del Sur y Panamericana se debe en parte a sus noticiosos pero también a varios otros aspectos de su programación y, en la segunda, a la gran nitidez de su señal.

**CUADRO 14.3. DISTRIBUCIÓN ÉTNICO-CULTURAL DE LAS RADIOS MÁS ESCUCHADAS POR LOS RESIDENTES, SEGÚN SEXO Y PROVINCIA DE ORIGEN. 1976**

Provincias	TIPO DE RADIOS Y SEXO DEL RESIDENTE								(n)	
	Hombres				Mujeres					
	Solo aym.	Aym. y cast.	Más RNA	Castell. Otras	Sólo aym.	Aym. y cast.	Más RNA	Castell. Otras		
Omasuyos	30.4	28.1	24.1	17.4	(270)	46.5	30.7	6.9	15.8	(101)
M. Kapac (Ojje)	42.8	11.9	32.7	12.6	(159)	62.3	13.0	22.1	2.6	(77)
Ingavi	36.3	15.6	31.2	16.9	(295)	49.3	18.5	13.7	18.5	(146)
Pacajes	17.0	98.0	26.0	19.0	(100)	44.8	24.1	10.3	20.7	(29)
Aroma	34.1	26.2	15.5	24.4	(164)	61.0	19.5	2.4	17.1	(41)
Total %	33.4	22.5	26.3	17.8		52.0	21.1	12.2	14.7	
(n)	(330)	(222)	(260)	(176)	(988)	(205)	(83)	(48)	(58)	(394)

(ver nota en 5.4, Vol. I). Es más que seguro que ésta fue también la conducta electoral de nuestros residentes ex-campesinos.

Dentro de las tendencias generales hacia determinados tipos de radios, hay además ciertas preferencias debidas a características especiales del lugar de origen.

El cuadro 14.3 nos muestra este punto. En parte las cifras de dicho cuadro nos confirman algunas tendencias sociolingüísticas que ya habíamos señalado en el capítulo anterior (ver cuadro 13.5). Por ejemplo, la mayor tendencia a la castellanización entre los inmigrantes de Pacajes y la mayor lealtad al aymara entre los procedentes de Aroma. Pero además puede haber otras explicaciones más directamente ligadas con los rasgos locales de alguna emisora. En concreto, el lugar de origen de un determinado locutor puede atraer la audiencia de sus paisanos. Esto explica, por ejemplo, el aumento de audiencia de radios aymaras por parte de los residentes de Santiago de Ojje. En realidad, la radio que en este caso aumenta su audiencia es radio Nacional (26% de los hombres y 36% de las mujeres, más del doble del promedio para 1976), porque uno de los locutores era ojjeño. El aumento de Pacajes en las radios bilingües (19% para radio Progreso y 19% para Méndez) se debe a algo similar. El personero del Centro Tupaj Katari que realizó la compra de acciones de radio Progreso era cabalmente del cantón Rosario, dentro de esta provincia. Es probable que exista alguna motivación semejante en el incremento de la audiencia de radio Méndez.

#### 14.4. EVOLUCIÓN DE LAS PREFERENCIAS SEGÚN LA EDAD, EDUCACIÓN Y OCUPACIÓN

Los siguientes cuadros, 14.4 a 14.7, nos muestran otras evoluciones en los gustos radiofónicos de los residentes, que están muy en consonancia con lo ya visto en otras partes de este estudio. Debemos recordar que todos los datos en esta última parte del capítulo se refieren sólo a 1976, sin tener en cuenta evoluciones posteriores como las que acabamos de señalar.

**CUADRO 14.4. TIPOS DE RADIOS MÁS SINTONIZADAS  
POR LOS RESIDENTES, SEGÚN EDAD Y SEXO. 1976**

	Aymara	A + C	Más Castellano		(n)	Aymara	A + C	Más Castellano		(n)
			RNA	Otras				RNA	Otras	
Menos de 30 años	25.8	23.2	30.9	20.2	(431)	46.9	22.0	12.9	18.2	(209)
30 + años	39.7	21.7	22.8	15.8	(549)	58.9	18.9	11.1	11.1	(180)
TOTAL %	33.6	22.3	26.3	17.8	100	52.4	20.6	12.1	14.9	100
(n)	(329)	(219)	(258)	(174)	(980)	(204)	(80)	(47)	(58)	(389)

Las jóvenes tienen menos interés que los viejos por las emisoras comerciales aymaras. Pero como resultado de este cambio la emisora RNA, que en 1976 era típica de los sectores populares castellanizados, sólo gana un fuerte contingente de oyentes entre la juventud masculina. Pese a sus radionovelas, la juventud femenina, más castellanizada, se pasa más bien a cualquier otra radio. Entre las mujeres, con todo, lo más sobresaliente incluso entre las más jóvenes es el fuerte atractivo que siguen ejerciendo las radios aymaras. Más adelante nos fijamos específicamente en el caso de las empleadas domésticas, que forman la mayor parte de las mujeres jóvenes.

En realidad es probable que más que con la edad por sí misma, la evolución en los gustos radiofónicos esté relacionada con el nivel educativo. El cuadro 14.5 muestra una sistemática correlación incluso de tipo ordinal<sup>52</sup> entre mayores niveles educativos y el paso de emisoras más

52 Nótese el valor relativamente elevado de la medida de correlación ordinal Gamma (0,31), a pesar de que la variable 'radio que escucha' estaba diseñada originalmente como una escala sólo de tipo nominal.

## 14.5. TIPO DE RADIO MÁS SINTONIZADA, SEGÚN NIVEL EDUCATIVO. 1976

Niveles Educativos	TIPOS DE RADIOS				(n)
	Aymara	A + C	Más RNA	Castell. Otras	
Ninguno	61.6	22.0	5.6	10.7	(177)
1 - 3 primaria	46.6	20.7	16.1	16.6	(397)
4 - 6 primaria	39.2	23.5	20.7	16.6	(421)
1 - 6 secundaria	19.0	23.9	37.6	19.6	(306)
Especial o Superior (Normal, Técnica)	19.2	15.4	41.0	24.4	(78)
TOTAL %	38.6	22.1	22.3	17.0	100
(n)	(532)	(305)	(308)	(234)	(1379)

aymaras a otras más castellanizantes. De todos modos en este proceso los residentes nunca llegan a gustar las emisoras exclusivamente castellanas (grupo d, en 14.3). Su principal modelo de paso a la cultura urbana castellana sigue siendo, incluso en la minoría que ha llegado a niveles superiores de educación, la emisora popular RNA (datos de 1976). Entre estos residentes no llegaba a ocurrir todavía la otra evolución que CODEX (1975) había señalado poco antes a un nivel más general urbano. Otros paceños con niveles educativos superiores ya descartaban RNA para pasarse a otras emisoras más elitistas.<sup>53</sup> Pero para los residentes más refinados RNA seguía siendo el modelo, de manera mucho más pronunciada precisamente en los que habían alcanzado el nivel secundario y más aún en los que habían llegado a la educación especial o superior. El promedio de años de educación de los residentes que escuchan RNA es de 6,2 años, superior no sólo al de los oyentes de las radios aymaras (3,5) o bilingües (4,6), sino también al de los que prefieren otras radios de orientación castellana (5,2 años).

Esta tendencia se ve reforzada cuando analizamos qué radios prefieren los residentes de acuerdo a sus ocupaciones (cuadro 14.6). RNA es

53 Según el estudio de CODEX (1975: 70) en 1973 radio Splendid captaba un 19% de analfabetos otro 69% con primaria y sólo un 11% con secundaria; RNA tenía un 6% de analfabetos, 54% con primaria, 33% con secundaria y sólo 7% con niveles superiores; en el otro extremo, radio Fides tenía sólo un 3% de analfabetos, 31% con primaria y, en cambio, 45% con secundaria y 21% con niveles superiores. Hemos eliminado del cómputo a los que no indicaron sus niveles educativos.

**CUADRO 14.6. TIPOS DE RADIOS MÁS SINTONIZADAS,  
SEGÚN LA OCUPACIÓN Y EL SEXO. 1976**

Ocupación	TIPOS DE RADIOS				(n)	Idioma preferido con amigos en La Paz <sup>a</sup>	
	Aymara	A + C	Mas RNA	Castell. Otras		Aymara	Cast.
<b>HOMBRES</b>							
No calificados	55.0	20.0	10.0	15.0	(20)	35	25
Albañiles	36.3	35.6	10.3	17.8	(146)	4	16
Artesanos	37.7	19.6	28.5	14.1	(382)	3	32
Comerciantes	35.7	28.6	18.4	17.3	(98)	5	31
Fabriles	30.8	26.2	21.5	21.5	(65)	-	31
Empl. públicos	25.6	21.1	33.3	20.0	(90)	2	49
Empl. privados	25.5	18.2	34.5	21.8	(55)	-	45
Profesionales	30.8	11.5	34.6	23.1	(26)	-	48
Estudiantes	10.3	11.8	54.4	23.5	(68)	1	46
TOTAL %	33.2	22.7	26.6	17.5	100	3	33
(n)	(315)	(216)	(253)	(166)	(950)		
<b>MUJERES</b>							
Amas de casa	57.3	21.7	9.8	11.2	(143)	17	5
Artesanas	63.0	13.0	10.9	13.0	(46)	4	15
Comerciantes	48.8	20.0	21.3	10.0	(80)	10	18
Sirvientas	47.1	25.5	5.9	21.6	(102)	6	35
Est. y profes.	15.4	15.4	38.5	30.8	(13)	-	46
TOTAL %	52.3	21.0	12.1	14.6	100	11	18
(n)	(204)	(82)	(47)	(57)	(390)		

preferida por los que tienen profesiones más urbanas y, más todavía, cuando se combina la juventud con un mayor énfasis educativo, como sucede con los estudiantes, que se vuelcan a esta emisora en un 54%.

Pero el desglose ocupacional nos descubre otras tendencias interesantes. Los hombres que están todavía poco arraigados ocupacionalmente en la ciudad aumentan, por supuesto, su interés por las radios aymaras. Pero no necesariamente se pasan a las radios aymaras típicas de residentes, sino que siguen buscando en el dial aquellas que eran más populares en el campo. Así, tenemos que la radio más sintonizada por los cargadores y demás trabajadores ocasionales no calificados es todavía radio San Gabriel (23%). Asimismo los albañiles, en su mayor parte todavía bisoños, buscaban también las radios más típicas en el campo: Progreso (21%), Méndez y San Gabriel (15% cada una), por encima de las más propias del aymara urbano. Después de ellos, el otro grupo en el que radio Progreso logra mejor audiencia (18%) es el de los comerciantes,

quizás porque en esa época los locutores aymaras de dicha emisora, a través del Centro Tupaj Katari, se especializaban en dar mensajes de los residentes a sus comunidades de origen. Entre los profesores hay otra tendencia significativa: Después de RNA, que es en mucho la que más sintonizan (35%), su otra opción es radio San Gabriel (16%), mucho más mencionada que todas las demás radios aymaras. Ello se debe sin lugar a dudas al carácter educativo de esta emisora, muchos de cuyos locutores son cabalmente maestros rurales. Al fijarnos en las ocupaciones, resulta que los hombres que más se interesan por las radios aymaras urbanas son los artesanos (25%) –la ocupación mayoritaria de los residentes– y, curiosamente, también los fabriles (24%) pese a su orientación más “urbana castellana” en otros aspectos. Sabiendo que radio Continental es la emisora propiedad de los sindicatos de fabriles, habíamos sospechado que su audiencia aumentaría significativamente entre los residentes que pertenecen a este grupo ocupacional. Hay algo de ello, pero en niveles mínimos: radio Continental es escuchada por el 6% de los fabriles y sólo por el 3% de los hombres pertenecientes a otras ocupaciones; en realidad quienes más escuchan dicha emisora son los profesores (8%)<sup>54</sup>.

Entre las mujeres se dan las mismas tendencias, aunque siempre es mucho más fuerte la incidencia de las radios aymaras. El único grupo ocupacional en que esta tendencia disminuye bruscamente es el de las poquísimas estudiantes y profesionales, que se pasan masivamente a RNA.

Como en tantas otras ocasiones a lo largo de este estudio, el caso más digno de ser analizado es el de las empleadas domésticas. A diferencia de las profesionales, ellas no se interesan por RNA pese a sus variadas radionovelas, aunque sí se pasan en un número apreciable a las diversas radios castellanas (22%)<sup>55</sup>. Pero lo más significativo entre las sirvientas es el alto porcentaje en que siguen aferradas a las emisoras aymaras (73% sumando los dos primeros grupos de radios).

54 Ya hemos indicado que en 1976 los sindicatos no podían actuar, mucho menos a través de la radio; pero radio Continental seguía especialmente abierta a noticias propias del ambiente fabril. Vimos también que durante la apertura sindical y política de 1979 la audiencia de esta radio tendió a disminuir entre los hombres (cuadro 14.2).

55 Incluida radio Continental (3%). Las pocas mujeres residentes que la sintonizan son principalmente empleadas domésticas.

La radio que más sintonizan por mucho es Splendid (23%), seguida de lejos por Nacional (13%), emisora preferida, en cambio, por las amas de casa (22%). Parecería que las empleadas domésticas, quienes bajo otros aspectos son más propensas que otras mujeres residentes a pasarse al castellano, en el fondo mantienen sus lazos culturales originales por medio de la radio. Años atrás el Sr. Costas, director de radio Nacional, nos hizo caer en la cuenta de otro aspecto: A través del interés de las empleadas domésticas por sintonizar este tipo de radios en las casas de clase media y alta en que trabajan, se ha logrado poco a poco revalorizar nuestra música autóctona en esos ambientes frecuentemente alienados. Hace unos veinte o treinta años era poco menos que inconcebible que en los bailes de los jóvenes “bien”, procedentes de estas clases sociales, se tocara o bailara música aymara. En cambio ahora es corriente también en estos medios entreverar ritmos de *kullawada* y de otras melodías andinas junto con los aires internacionales más convencionales. Según el Sr. Costas, un factor importante para este cambio ha sido que a lo largo del día las sirvientas llenan el ambiente de las casas en que trabajan con la música popular nacional que difunden sus radios aymaras favoritas. Poco a poco los dueños de la casa, o al menos sus hijos, aprenden a gustarla.

#### 14.5. LA RADIO, ¿TEST DE LEALTAD CULTURAL INCONSCIENTE?

En conjunto también en el uso de las radios ocurre lo que era predecible: Cuanto más se arraiga el residente aymara en la vida y estilos urbanos –por su educación o su ocupación– tanto más tiende a vincularse también con aquellas radios que fomentan estos estilos. Esto era lo que cabía esperar. Refleja también las aspiraciones de que hablábamos en los primeros capítulos de este volumen.

Sin embargo la historia no se acaba aquí. De vez en cuando a lo largo de este capítulo hemos tropezado con algunos contrapuntos. Señalábamos ya al principio del capítulo cómo la cantidad de gente que afirma preferir determinadas radios o programas porque en ellas se habla aymara, sólo o acompañado de castellano, es mucho mayor que aquellos que indican usar dicho idioma con los amigos en La Paz. Menos de un 2% prefería

programas exclusivamente en castellano, a pesar de que quienes dicen hablar sólo en castellano con sus amigos alcanzan casi al 30%. También nos llamaba la atención el caso de las empleadas domésticas, propensas a pasarse al castellano en el trato, pero fieles a su lengua y cultura aymara cuando desean escuchar la radio en los hogares de clase media y alta en los que trabajan.

En realidad, si comparamos el idioma preferido para charlar con amigos en La Paz con el preferido para escuchar la radio, vemos que por lo general la radio obliga más claramente a tomar una opción por uno u otro idioma. Podemos observarlo sistemáticamente para casi cada grupo ocupacional en las dos últimas columnas finales del cuadro 14.6. En casi todos los casos –con la significativa excepción de las empleadas domésticas– el porcentaje que escoge radios en castellano es mayor que el de quienes prefieren usar exclusivamente el castellano con sus amigos. Pero hay que recordar que incluso en estas radios se habla sólo en aymara en las madrugadas, que es la hora de máxima audición entre los residentes. Más significativo es todavía el hecho de que sea sistemática y abrumadoramente mayor el porcentaje que prefiere radios exclusivamente aymaras, con respecto a quienes dijeron que sólo hablan en este idioma con sus amistades en la ciudad.

Para explorar mejor este fenómeno, hemos incluido un último cruce analítico, resumido en el cuadro 14.7. ¿Qué radios buscan en el dial los que escogen uno u otro idioma para hablar con amigos en La Paz? Efectivamente aparecen ahí las dos tendencias dialécticas. Por una parte ocurre la consabida y esperada correlación entre un mayor uso del

**CUADRO 14.7. TIPO DE RADIO MÁS SINTONIZADA, SEGÚN EL IDIOMA USADO CON LOS AMIGOS EN LA PAZ. 1976**

Idioma con amigos en La Paz	Aymara	A + C	Más Castellano		(n)	%
			RNA	Otras		
Aymara	55.0	25.0	3.8	16.3	(80)	5.9
Aymara y castellano	42.6	23.3	19.8	14.3	(894)	65.4
Castellano	26.3	18.6	31.9	23.2	(392)	28.7
Total %	38.7	22.0	22.3	17.0		100
(n)	(528)	(301)	(305)	(232)	(1366)	

castellano con los amigos y en la selección de radios ( $\text{Gamma} = 0,3$ ). Pero el cuadro muestra también con fuerza el otro contrapunto: Casi la mitad (45%) de los que parecían haber abandonado totalmente el aymara, a juzgar por el idioma escogido en forma exclusiva para hablar con sus amistades, ahora resulta que tienen como emisoras favoritas aquellas en que el aymara pesa de una manera especial. Más aún, uno de cada cuatro (26%) de estos aymaras aparentemente castellanizados escucha prioritariamente radios que sólo transmiten en aymara.<sup>56</sup>

Se podría argüir que también sucede lo contrario: la pequeña minoría (6%) que en La Paz habla en aymara con sus amigos (o mayormente amigos) escoge también con cierta frecuencia radios en las que se habla castellano. Ya dijimos que la radio obliga a opciones más polarizadas en ambos sentidos. Pero el paralelo no tiene simetría. Ni ellos ni los otros aymaras urbanos más castellanizados escogen las radios que hablan sólo en castellano, reunidas más arriba en el grupo (d). Es, por tanto, mucho más presumible que los y las aymaristas más cerradas prefieran incluso en estas radios los programas en aymara. Es significativo además que en este grupo son escasísimas las opciones a favor de RNA (sólo 4%), la radio típica para caracterizar la transición del mundo de valores aymaras (urbanos) al de valores urbanos igualmente populares pero de signo castellano.

Creemos que el doble fenómeno que aquí comentamos tiene pleno sentido en la naturaleza de este canal paralingüístico llamado "radio". Hace ya más de diez años, analizando la situación sociolingüística quechua/castellano de los Valles de Cochabamba, habíamos llamado la atención sobre las características sociolingüísticas del canal radiofónico (Albó 1974, 1975). Por una parte su carácter multiplicador hace que al mismo tiempo adquieran realce los valores propios de la sociedad dominante (en este caso la lengua y cultura del sector urbano castellano). Esto es lo que hacen la mayor parte de las emisoras de La Paz en la mayoría de sus programas. Pero al mismo tiempo, por su propia naturaleza, las radios

---

56 Debemos matizar que el hecho de seleccionar como radio más escuchada una emisora que transmite sólo en aymara, no quiere decir que siempre se deba escuchar dicha radio. En mayor o menor grado cualquier radioyente escucha emisoras de diverso tipo. Pero lo significativo aquí es que tantos escojan radios aymaras como sus favoritas.

tienden a buscar una audiencia lo más amplia posible. Dado su costo relativamente reducido y su posibilidad de saltar otras barreras como la escritura y la distancia, no resulta excesivamente sorprendente que las radios se hayan abierto en las últimas décadas también a estas poblaciones aymaras. Frecuentemente marginadas y discriminadas, son al fin y al cabo numerosas y por tanto representan una audiencia y mercado potencialmente importante. En nuestro medio, la uniformidad lingüística del campo, el mismo dinamismo aymara acelerado desde la Reforma Agraria, las migraciones que ésta generó, y la carencia de un régimen fuerte y centralista en los años de popularización del transistor, facilitaron esta apertura, en grados mucho mayores que los existentes, por ejemplo, en Guatemala o incluso en el Paraguay. Y una vez establecido el nuevo esquema, ya ha resultado difícil a gobiernos posteriores más centralistas poderlo cambiar. Por eso existen tantas opciones culturales en las radios de La Paz.

Pero esto es sólo la mitad del cuadro: lo correspondiente a las emisoras. Queda toda la perspectiva de quienes reciben esta gama polifacética de mensajes y símbolos difundidos por radio. Aquí cabe resaltar dos aspectos: En primer lugar hay que recordar que la radio no es sólo un canal multiplicador para lograr una más eficaz transmisión de mensajes. Bajo muchos aspectos es además un canal expresivo: Uno de sus componentes más importantes son los numerosos espacios musicales. Hemos mencionado además las radionovelas. Están también las numerosas oportunidades de participación de los propios radioescuchas, como dedicadores de felicitaciones, anunciadores o a veces entrevistados directos. Todo ello hace que la radio sea vista también como un canal no tanto comunicador sino expresivo de sentimientos y emociones. En segundo lugar, está la circunstancia muy especial de que en el “diálogo” creado entre los que emiten algún mensaje a través de la radioemisora y los que lo reciben no hay contigüidad física ni a veces siquiera temporal. Visto desde el lado del oyente, esto quiere decir que muchas veces tiene muchas maneras alternativas de percibir su relación con la radio: Puede usarla para mantenerse informado de lo más importante que pasa por el mundo, pero también como un instrumento para matar el aburrimiento o para llenar el vacío y la soledad; o, por el contrario, para lograr la música necesaria para animar una farra o para mostrar prestigio frente a vecinos más pobres.

Pensamos que los datos analizados en esta última sección nos muestran que la radio puede ser también una manera de defenderse frente a la avalancha cultural de los sectores dominantes urbanos, o de compensar inconscientemente los vacíos afectivos creados por las constantes tensiones del residente para superarse y adaptarse al mundo competitivo y foráneo de la ciudad. Por eso en el fondo todos ellos buscan las programaciones aymaras que les brinda el dial y las gozan tranquilamente, en el seno del hogar o del pequeño taller familiar, o quizás cuando no hay testigos foráneos que podrían ridiculizarles por ello.

# QUINCE

## LA CONCIENCIA DE CLASE DEL RESIDENTE

Este último capítulo del presente volumen cierra nuestro análisis sobre el mundo subjetivo del residente, atando varios cabos. Después de haber reflexionado sobre la ambigua identidad del aymara urbano en base a consideraciones e indicadores más directamente culturales, exploraremos ahora cómo reacciona este mismo residente frente a categorías más propias de la cultura dominante, relacionadas con el concepto de clase social. Con ello veremos desde otra perspectiva hasta qué punto podemos decir que el aymara urbano se ha introducido o no dentro de una conceptualización más urbana para analizar su propia problemática en la ciudad. A su vez esta discusión nos ayudará a relacionar las actitudes y conductas subjetivas examinadas en este volumen con las situaciones laborales reales en que se mueve el antiguo campesino llegado a la ciudad, tema central del volumen anterior. Se vincula así la problemática cultural del residente con su realidad ocupacional a través de su propia percepción de clases sociales y de su ubicación en ellas. Podríamos sintetizar los contenidos de este capítulo a través de preguntas como las siguientes: ¿En qué clase social se siente el aymara urbano? ¿Por qué motivos? En sus razonamientos, ¿influye más su posición ocupacional o su identidad cultural?

Aclaremos que, cuando en este capítulo hablemos de “conciencia de clase”, no pretendemos dar un sentido sofisticado al término. Nos referimos

simple y llanamente a cómo el aymara ciudadano se identifica en una u otra clase social y qué criterios usa él mismo para esta identificación. No pretendemos dar nosotros una erudita definición previa de lo que entendemos (o entienden los manuales) por clase social para ver después cómo el ex-campesino aymara reacciona frente a este concepto. Sería un procedimiento demasiado artificial y etnocéntrico. Creemos de mayor utilidad que nuestros lectores –sofisticados o no, urbanos o no, aymaras o no– adquieran una visión más cabal de cómo el propio residente percibe su situación social. Por consiguiente, las diversas dimensiones de tipo económico, ocupacional o político que se suelen incluir en el concepto de clase social sólo saldrán en la medida que los mismos residentes las mencionen, al ser estimulados por preguntas muy simples y vagas sobre el tema.

### 15.1. EL PANORAMA GENERAL

Las dos preguntas básicas que se le propusieron en la encuesta fueron:

¿Se siente Ud. explotado o engañado? ¿Por qué?

Ud., ¿a qué clase social pertenece? Explicar

La primera se hizo inmediatamente después de las preguntas ocupacionales. La segunda, hacia el final de la encuesta.<sup>57</sup>

Las respuestas más generales a las dos preguntas toman un sesgo hasta cierto punto contrapuesto, según de qué pregunta se trate:

¿Se siente explotado o engañado?	51% sí; 39% no; 14% no sabe o no responde.
Ud., ¿a qué clase social pertenece?	33% baja; 54% media; 1% alta; 1% otra (aymara, educada, etc.); 11% no sabe o no responde.

<sup>57</sup> Una tercera pregunta hecha a una parte de la muestra se discutirá en 15.5.

Es decir, los que se sienten de la clase baja son notablemente menos que los que se sienten explotados o engañados. En la pregunta sobre la clase social se han fijado sobre todo en cuánto han subido ya desde que dejaron el campo; en cambio en la otra pregunta se fijan más en cuántos siguen oponiéndose a un mayor ascenso. Con todo lo más notable es quizás que casi un 40% ya está lo suficientemente satisfecho para llegar a afirmar que no se siente explotado ni engañado.

El cuadro 15.1 muestra las variaciones en estas respuestas según el sexo, la edad, el tiempo de estancia en la ciudad y la educación de los residentes.

Ni en el caso de la edad ni en el de la duración de la residencia en La Paz hay cambios notables de respuesta. Con el aumento de los años disminuye la indecisión para responder, pero no aumentan notablemente las respuestas hacia un determinado lado. Aunque los viejos son algo más pesimistas sobre su situación, ello no se debe simplemente a su mayor permanencia en la ciudad. En general los que llevan más años en la ciudad tienden a sentirse algo mejor, (sobre todo en cuanto a su clase social), excepto aquellos que llegaron antes de la Reforma Agraria.

**CUADRO 15.1. CONCIENCIA DE EXPLOTACIÓN Y CLASE SEGÚN EL SEXO, LA EDAD, EL TIEMPO DE PERMANENCIA EN LA PAZ Y LA EDUCACIÓN**

	SE SIENTEN EXPLOTADOS				SE CONSIDERAN DE CLASE BAJA			
	No sabe		Sí		No sabe		Sí	
	%	(n)	%	(n)	%	(n)	%	(n)
<b>Sexo</b>								
hombres	5.8	(57)	51.5	(507)	8.6	(86)	27.9	(278)
mujeres	8.9	(34)	54.7	(210)	15.1	(61)	46.4	(187)
<b>Edad</b>								
14 - 29	7.3	(46)	50.6	(317)	8.8	(57)	31.9	(207)
30 - 80	5.9	(43)	54.0	(395)	12.2	(90)	34.5	(255)
<b>Años en La Paz</b>								
0 - 6	8.9	(43)	55.9	(270)	10.5	(52)	37.8	(187)
7 - 12	9.3	(18)	51.2	(173)	13.6	(46)	32.2	(109)
13 - 25	5.5	(19)	49.4	(172)	8.6	(31)	27.3	(99)
26 +	5.3	(9)	52.0	(89)	7.5	(13)	36.4	(63)
<b>Años de educación</b>								
0	9.4	(16)	62.4	(106)	16.8	(30)	55.9	(100)
1 - 3	7.3	(29)	56.5	(225)	12.1	(50)	37.9	(156)
4 - 6	5.3	(22)	50.4	(210)	9.7	(41)	33.5	(141)
7 +	5.3	(16)	46.7	(142)	6.6	(20)	19.3	(59)
Especial	9.7	(7)	41.6	(32)	6.3	(5)	10.1	(8)
<b>TOTAL</b>	6.6	(91)	52.4	(717)	10.5	(147)	33.2	(465)
(n)	(1369)				(1399)			

Más significativa es la influencia de los otros dos factores. El primero es el sexo. Tanto hombres como mujeres se sienten mayoritariamente explotados, pero la tendencia es algo mayor en las mujeres, las cuales además, en un número notablemente mayor que los hombres, se sienten aún de la clase baja. Pero las respuestas son aún más sensibles al nivel educativo. A medida que éste sube, son cada vez menos los que se sienten explotados y menos aún los que siguen considerándose de la clase baja.

En todos los casos las variaciones son más sensibles en la pregunta sobre la clase social.

## 15.2. OCUPACIÓN Y CONCIENCIA DE CLASE

¿Corresponde esta apreciación subjetiva de explotación y clase baja a las características ocupacionales en que se encuentra cada residente? ¿Cuál es la base ocupacional objetiva de la variada conciencia de clase de cada residente? Los datos presentados en los cuadros 15.2 y 15.3 orientarán nuestra discusión.

A lo largo de los cuadros se va confirmando nuestra apreciación inicial: Al asignarse a una clase social, los residentes se fijan sobre todo en lo ya logrado; al reflexionar sobre su explotación, en cambio, reflexionan sobre los obstáculos persistentes. La gran mayoría de los

### 15.2. CONCIENCIA DE EXPLOTACIÓN POR OCUPACIÓN Y SEXO

¿Se siente explotado?

OCUPACION	H O M B R E S			TOTAL	M U J E R E S			TOTAL	OCUPACION
	NO	SI	NO SABE		NO	SI	NO SABE		
No calificados	10.5	84.2	5.3	(19)	32.8	58.2	9.0	(134)	Amas de casa
Construcción	23.3	71.3	5.3	(150)	36.9	54.4	8.7	(103)	Sirvientas
Fabriles	50.0	43.9	6.1	(66)					
Artesanos	47.4	50.0	2.6	(380)	36.2	59.6	4.3	(47)	Artesanas
Comerciantes	45.5	49.5	5.1	(99)	37.5	52.5	10.0	(80)	Comerciantes
Empleados públicos	47.3	51.6	1.1	(91)					
Empleados privados	61.8	36.4	1.8	(55)					
Estudiantes	43.8	31.3	25.0	(64)	58.3	25.0	16.7	(12)	Estudiantes y profesionales
Profesionales	46.2	50.0	3.8	(26)					
T O T A L	(412)	(491)	(47)	(950)	(139)	(210)	(33)	(382)	
%	43.4	51.7	4.9	100.0	36.4	55.0	8.6	100.0	

**CUADRO 15.3. ASIGNACIÓN DE CLASE SOCIAL POR OCUPACIÓN Y SEXO**  
¿A qué clase social pertenece?

OCUPACION	H O M B R E S				TOTAL	M U J E R E S				TOTAL	OCUPACION
	Alta Media	Baja	Otro	No sabe		Alta Media	Baja	Otro	No sabe		
No calificados	25.0	60.0	0.0	15.0	(20)	31.9	54.9	0.7	12.5	(144)	Amas de casa
Construcción	41.5	44.9	0.7	12.9	(147)	28.9	48.1	1.0	22.1	(104)	Sirvientas
Fabriles	67.2	16.4	1.5	14.9	(67)						
Artesanos	63.2	29.8	1.8	5.1	(389)	46.9	42.9	0.0	10.2	(49)	Artesanas
Comerciantes	68.4	20.4	1.0	10.2	(98)	50.6	37.3	0.0	12.0	(83)	Comerciantes
Empleados públicos	73.5	17.2	0.0	9.2	(87)						
Empleados privados	70.9	20.0	1.8	7.3	(55)						
Estudiantes	85.3	10.3	0.0	4.4	(68)	76.9	23.1	0.0	0.0	(13)	Estudiantes y profesionales
Profesionales	92.3	0.0	3.6	3.8	(26)						
T O T A L	(609)	(258)	(12)	(78)	(957)	(153)	(186)	(2)	(59)	(400)	
%	63.6	27.0	1.3	8.2	100.0	47.3	46.5	0.5	14.8	100.0	

profesores, por ejemplo, se siente de la clase media (92%); sin embargo la mitad de ellos sigue sintiéndose explotado.

Las mujeres piensan más homogéneamente que los hombres, independientemente de sus diferencias ocupacionales. Sólo las poquísimas estudiantes y profesionales cambian su respuesta para sentirse en su gran mayoría en la clase media y ya no explotadas. Es de subrayar que entre todas las mujeres son las amas de casa –es decir las que no tienen ninguna ocupación con que ganarse ellas mismas la vida– las que se sienten subjetivamente más rebajadas y explotadas. Las jóvenes empleadas domésticas se sienten socialmente mejor, aunque entre ellas aumenta notablemente el número de indecisas, que no saben en qué clase social ubicarse: Tienen conciencia de que han mejorado su situación anterior en el campo y de que se les abren nuevos horizontes en las casas de los ricos o de clase media en las que trabajan; pero al mismo tiempo allí les resulta más contrastante su vida junto a la de sus patrones.

La jerarquía subjetiva que adquieren las diversas ocupaciones a la luz de estas dos preguntas debe hacernos reflexionar sobre los *clichés* con que solemos analizar las ocupaciones a través de categorías elaboradas en otros contextos más industrializados. El cuadro 15.4 muestra esta jerarquía ocupacional para ambas preguntas. El orden resultante sólo coincide en ciertos puntos con la tipología de estabilidad y asentamiento ocupacional presentada en el cuadro 9.7 (volumen II), y muestra ade-

**CUADRO 15.4. RANGO OCUPACIONAL SEGÚN  
LA CONCIENCIA DE EXPLOTACIÓN Y DE CLASE**

	<u>% que se siente explotado</u>		<u>% que se considera de clase baja</u>
<b>HOMBRES</b>			
No calificados	84	No calificados	60
Albañiles	71	Albañiles	45
Empleados públicos	52		
Artesanos	50	Artesanos	30
Profesores	50		
Fabriles	44		
Comerciantes	41	Comerciantes	20
Empleados privados	36	Empleados privados	20
		Empleados públicos	17
		Fabriles	16
Estudiantes	31	Estudiantes	10
		Profesores	0
<b>MUJERES</b>			
Artesanas	60		
Amas de casa	58	Amas de casa	55
Sirvientas	54	Sirvientas	48
		Artesanas	43
Comerciantes	53	Comerciantes	33
Estud./profesionales	25	Estud./profesionales	23

más variantes de interés según se refiera a la conciencia de explotación o a la clase social percibida por el residente.

Hay coincidencia sobre todo en dar el nivel menos deseable objetiva y subjetivamente a los cargadores, vendedores ambulantes y otros no calificados, seguidos de cerca por los albañiles. En cambio los empleados privados (garzones, etc.) que en capítulos anteriores aparecieron como una ocupación inestable y presumiblemente poco apetecible, aquí se presentan como uno de los grupos más identificados con la clase media, aunque en ella hay fuerte conciencia de explotación.

**CUADRO 15.5. CONCIENCIA DE EXPLOTACIÓN Y DE CLASE SEGÚN LA OCUPACIÓN Y LA CATEGORÍA LABORAL**

TOTAL	% que se sienten explotados				TIPO TRABAJO OCUPACION	% que se consideran de clase baja				TOTAL /%
	Eventual	Obr.-Empl.	Familiar Cuenta propia	Patrón		Eventual	Obr.-Empl.	Familiar Cuenta propia	Patrón	
61.4	100.0	-	81.8	(1)	No calificados	25.0	-	56.5	(1)	55.5 (164)
64.4	66.3	66.7	57.1	-	Constr./Sirvientas	50.0	33.3	42.9	-	46.2 (251)
43.9	64.3	37.5	(1)	-	Fabriles	28.6	14.3	-	-	16.4 (67)
51.1	59.4	50.0	45.0	40.0	Artesanos	38.2	36.6	27.2	23.8	31.3 (438)
50.8	57.1	66.7	53.5	12.5	Comercio	14.3	33.3	29.3	12.5	28.2 (181)
51.1	52.9	49.3	-	-	Gobierno	6.3	21.9	-	-	16.7 (90)
37.9	50.0	40.9	-	-	Oficinas	25.0	18.2	-	-	22.0 (58)
29.2	50.0	50.0	66.7	-	Estudiantes	20.0	-	25.0	-	11.7 (77)
50.0	66.7	50.0	(1)	-	Profesionales	33.3	-	-	-	3.3 (30)
52.0	62.0	49.0	50.3	28.6	TOTAL (%)	39.9	22.1	29.5	19.4	33.2 (1362)

El caso más típico, al que ya nos hemos referido con frecuencia, es el de los fabriles. Aunque un 44% de ellos sigue sintiéndose explotado otro 50% ya no se siente y, más significativo, ésta es una de las ocupaciones en que menos residentes siguen considerándose de la clase baja. Más aún, son muchos –como enseguida veremos– los que aclaran que ya son de la clase media precisamente porque son de la “clase obrera”. Esta es la imagen campesina del proletariado como logro. En cambio en los comerciantes ocurre el giro opuesto. En capítulos anteriores vimos que ésta era la ocupación más estable y terminal y que, por lo mismo, significaba el mayor logro para muchos residentes. Sin embargo aquí aparece con un estatus subjetivo algo inferior a los empleados y a los fabriles. Es decir, el éxito al estilo campesino sigue teniendo menos estatus que el éxito al estilo urbano (ver 8.8 y 10.1 en vol. II).

Como en otros casos, el tipo de relaciones laborales da a veces más luz que la misma ocupación. En el cuadro 15.5 hemos combinado ambos criterios para ver dónde se percibe una mayor explotación y una mayor pertenencia a la clase baja. Después de los que son “patrones” y casi a un mismo nivel, quienes en conjunto se sienten menos asociados con la clase baja no son, como esperábamos, los que trabajan por cuenta propia sino los obreros y empleados. Esto confirma nuestro comentario en el párrafo anterior. Sin embargo en aquellas ocupaciones en que existe una transición regular de obrero a trabajador por cuenta propia (construcción, artesanos y comercio) el obrero se siente sistemáticamente más explotado que el que trabaja por cuenta propia. Es que aquí se trata casi siempre de obreros en un pequeño taller artesanal quizás

bajo otro residente como mini-patrón. También es digno de notar que entre los artesanos (la ocupación mayoritaria de los residentes) el paso a mini-patrón apenas hace disminuir la proporción que sigue sintiéndose explotada o aumentar la que se siente ascendida a la clase media. Precisamente por esos bajos niveles de mejora sólo puede mantener a algún aprendiz u operario regular a cambio de extorsionarle y explotarle considerablemente.<sup>58</sup>

### 15.3. EXPLICACIONES SUBJETIVAS DE LA EXPLOTACIÓN

Pero, ¿qué motivos dan los residentes para sentirse o no explotados, para identificarse con una u otra clase social? Un grupo numeroso de los encuestados añadió a su respuesta la razón por la que respondía de aquella forma. Sus explicaciones nos proporcionan un riquísimo material para comprender qué sentimientos pasan por el interior del ex-campesino con relación a su posición social y de clase.

El cuadro 15.6 resume los diversos tipos de explicaciones dadas a ambas preguntas. En primer lugar, por la diversa proporción de abstenciones, podrá observarse que la pregunta sobre la explotación generó mucho más debate, con sólo un 3,4% de no respuestas, mientras que la pregunta sobre clases sociales quedó sin mayores explicaciones en uno de cada cuatro consultados (26,2%).

Con relación a la primera pregunta (¿por qué se sienten explotados?) resulta mucho más fácil responder de manera concreta a aquellos que sí se sienten explotados, cuyas respuestas vagas sólo son un 5%. En cambio, los que ya no se sienten explotados muestran mucha más dificultad para apuntar a la causa de su satisfacción. La mayoría dice simplemente que se sienten “tranquilos” o “conformes” (34%) o dan respuestas aún más vagas (26%). Para unos y para otros la razón explicitada más frecuentemente es la ganancia: si les satisface, ya no se

---

58 Las diferencias en el porcentaje de los que se sienten explotados son estadísticamente significativas en los casos de trabajo familiar (prob. = 97%) y de trabajo patronal (prob. = 88%). En la conciencia de clase lo son en el caso de los trabajadores eventuales (prob. = 99%). En todos los demás casos los índices de significación estadística son más bajos.

**CUADRO 15.6. CRITERIOS SUBJETIVOS EN LA CONCIENCIA  
DE EXPLOTACIÓN Y DE CLASE DE LOS RESIDENTES**

A) PARA SENTIRSE O NO EXPLOTADOS			
	(N)	% del Subgrupo	% del Total
<b>NO SE SIENTEN EXPLOTADOS</b>	<b>561</b>	<b>100</b>	<b>39.6</b>
Conformidad, en general	191	34.0	13.5
Ganancia suficiente	106	18.9	7.5
Trabajo fácil, independiente	88	15.7	6.2
No trabaja, estudia	30	5.3	2.1
No da razones concretas	146	26.0	10.3
<b>SE SIENTEN EXPLOTADOS</b>	<b>717</b>	<b>100</b>	<b>50.6</b>
Ganancia insuficiente	460	64.2	32.5
Abusos en el trabajo	78	10.9	5.5
Otros problemas económicos (impuestos, control precios.....)	41	5.7	2.9
Trabajo duro	38	5.3	2.7
Trabajos inestables	30	4.2	2.1
Problemas de educación, origen étnico	10	1.4	0.7
Otros problemas sociales o culturales	5	0.7	0.4
No da razones concretas	34	4.7	2.4
NO SABEN	91	100	6.4
NO RESPONDEN	48	100	3.4
	(1417)		100
B) PARA ASIGNARSE A UNA U OTRA CLASE SOCIAL			
<b>EL NIVEL ECONOMICO</b>	<b>417</b>	<b>100</b>	<b>29.4</b>
El nivel de pobreza o riqueza, o explotación	187	44.8	13.2
El status de su ocupación	136	32.6	9.6
La relación laboral (dependencia, dueño)	22	5.3	1.6
Otro	4	1.0	0.3
No da razones concretas	50	12.0	3.5
<b>EL ORIGEN O RESIDENCIA</b>	<b>325</b>	<b>100</b>	<b>22.9</b>
Ya vive en la ciudad	139	42.8	9.8
Es de origen campesino	133	40.9	9.4
Es indio, piel oscura, de pollera	19	5.8	1.8
Sólo da razones generales	34	10.5	2.4
<b>EL NIVEL EDUCATIVO</b>	<b>208</b>	<b>100</b>	<b>14.7</b>
Conocimiento de castellano, escritura	109	52.4	7.7
Nivel cultural y de conocimientos	46	22.1	3.2
Nivel de estudios	26	12.5	1.8
Otro	2	1.0	0.1
Sólo da razones generales	25	12.0	1.8
<b>EL STATUS DE LAS RELACIONES SOCIALES</b>	<b>40</b>	<b>100</b>	<b>2.8</b>
OTRO	14	100	1.0
RESPUESTA MUY EN GENERAL	60	100	4.2
NO RESPONDEN	371	100	26.2
<b>T O T A L</b>	<b>(1417)</b>	<b>-</b>	<b>100</b>

sienten explotados (19% de los no explotados, 7,5% del total); si no, se dicen explotados (64% de los explotados, 32,5% del total).

En la encuesta no se hizo ningún intento de cuantificar las entradas monetarias de estos residentes, pero sin duda las cantidades necesarias para no sentirse ya explotado son relativamente bajas. Uno explicitó

que estaba “conforme” porque ganaba 2.000 pesos al mes (100 dólares en 1976). Otra sirvienta ya se sentía satisfecha simplemente porque “se gana algo”. Antes en el campo sólo rara vez había podido manejar dinero. Para otros, el hecho de recibir la paga puntualmente o tener asegurado un trabajo estable, les deja asimismo satisfechos.

Otras razones son aducidas con mucha menor frecuencia. Sin embargo vale la pena subrayar algunas respuestas. Después de la ganancia, la razón más repetida para no sentirse explotados es el hecho de tener un trabajo independiente, fácilmente acomodable a otras necesidades y obligaciones. El 16% de los no explotados señala esta causa. He aquí algunas de sus respuestas.

“Yo no trabajo con el patrón.”

“Trabajo el rato que veo más conveniente.”

“Trabajo en forma independiente y tengo amplia libertad para trabajar.”

“Ser comerciante es libre y no tengo hora fija.”

“Yo trabajo por contrato. Si fuera a jornal, sería explotado.”

“Soy dueño de mi trabajo.”

En un estudio paralelo realizado con ex-campesinos empleados en una mina, ésta fue también una de las razones más señaladas al contrastar favorablemente el trabajo del campo frente al de la mina.

A veces esta “tranquilidad” y “conformidad” surge del tipo de trato recibido en trabajos realizados bajo patrón; especialmente en el caso de algunas empleadas domésticas:

“La señora es muy buena y me quiere mucho.”

“Mi patrón no tiene hijos, y yo soy como su hija.”

“Es familia buena, y todo se hace a consideración.”

“La señora es buena. No trata como la anterior. Tampoco pone trabajos fuertes.”

Pero, como dijimos antes, los explotados son mucho más precisos y concretos en señalar las causas por las que se sienten así. Veamos en mayor detalle cómo expresan por qué se sienten explotados.

El problema masivo de la poca ganancia se manifiesta en términos como los siguientes:

“Trabajo mucho y no gano según mi trabajo.”

“El precio de mi trabajo es poco.”

“No ganamos de acuerdo a nuestro trabajo.”

“Para cubrir nuestras necesidades tenemos que doblegar nuestros esfuerzos.”

“No nos alcanza... La situación económica me desespera.”

Dentro de esta problemática existen dos situaciones claramente diferenciadas: la de los que trabajan bajo algún tipo de patrón o empleador y la de los que trabajan por cuenta propia.

La primera situación presenta experiencias de explotación con las que estamos más familiarizados:

“Recibo un pago de hambre.”

“Abuso de confianza: sueldo bajo.”

“El salario que recibimos es una miseria.”

“Nos engañan en nuestro trabajo. Nos pagan poco.”

“No nos pagan lo justo. El dueño gana casi de la nada.”

“Los dueños se aprovechan de la pobreza de uno, y nos pagan poco.”

“Nosotros trabajamos mucho y nos pagan poco, mientras que los jefes no hacen nada y ganan más de la cuenta. Razón que la fábrica anda mal.”

“A veces trabajamos día y noche, y no pagan puntual.”

“A veces no me pagan. Me riñen cuando exijo aumento.”

“Como toda empleada doméstica, soy mal pagada pero soy la que más trabaja.”

“Herramienta que se pierde, siempre lo descuentan de mi salario.”

En cambio la explotación en el trabajo por cuenta propia no es tan patente. Escuchemos sin embargo a los residentes que se sienten también explotados en esta situación:

“Los clientes a uno le hacen trabajar mucho y le pagan poco... Uno se ve engañado por sus clientes.”

“Piden fiado y no pagan.”

“Los revendedores de las tiendas nos engañan mucho.”

“Yo mismo me exploto, madrugando temprano y durmiendo poco para ganar algo.”

“Sufro engaño por mi esposo: trabajo explotada.”

“La mercadería dejamos a crédito, y a veces uno entra en quiebra.”

Dado que a veces los llamados “asalariados” son simplemente ayudantes de algún trabajador por cuenta propia que ha tenido más éxito, la explotación puede adquirir las características combinadas de ambas situaciones:

“Si no hay venta, el dueño nos descuenta el 5%.”

“El dueño me descuenta por los zapatos que están mal hechos.”

“También he sido explotado por mi tío. Además yo se lo hago sus chacras en la comunidad sin beneficio alguno.”

Dentro del trabajo por cuenta propia con márgenes muy escasos de ganancia, ciertos controles oficiales son vistos muchas veces como una “explotación”:

“Exigen todo las autoridades.”

“Somos explotados por la Alcaldía y la Renta, ya que nos sacan cada vez más impuestos.”

“La Alcaldía nos carga muchas multas.”

“En cuanto quiere vender un poco más precio, viene la Municipalidad.”

“Por fallas del peso de carne, viene de rato el Control de Venta.”

“En nuestro trabajo, en cuanto nos hacemos pescar con las Aduanas, todo perdido”(contrabandista).

“Cuando no hay venta, la carne se friega y la Municipalidad viene a quedársela.”

La dureza del trabajo o abusos en la forma de trato son mencionados de vez en cuando, aunque no con mucha insistencia:

“No conviene trabajar turno de noches. Parece ser explotado más que un animal.”

“Es un trabajo muy sacrificado.”

“Generalmente los cargadores somos enfermizos.”

“Manejar ollas grandes es sacrificado.”

“Vivo muy pobre y cualquiera me dice zonza, y me tratan en malas condiciones.”

“Siempre somos engañados los trabajadores. Hay siempre engaños, especialmente en la rama campesina.”

“A nosotros en la vida nos engañan. Nos engañan en todo.”

En varios de los ejemplos citados en esta sección el lector habrá podido observar que el concepto de “engaño” es usado por muchos residentes casi como sinónimo de explotación.

Sólo unos pocos residentes avanzan más allá de lo señalado hasta aquí, y reconocen que la explotación de que son víctimas no se debe sólo a la mala voluntad de tal patrón, cliente o autoridad, sino que es el resultado de un sistema sobre el que tienen muy poco control. Las explicaciones estructurales mencionadas por esta minoría son como las siguientes:

La inestabilidad e inseguridad del trabajo:

“Mi trabajo nunca ha sido seguro.”

“Aquí es difícil encontrar trabajo. A uno le ven con desdén y pagan poco.”

“No puedo encontrar trabajo. Voy a la calle Yungas, pero allí nos ofrecen un sueldo de miseria.”

Los costos de producción, cada vez mayores que las ganancias:

“Los materiales han subido bastante y nuestras obras no suben.”

“Los repuestos cuestan caros.”

“Costo de producción es alto. La harina cuesta muy caro, 300 pesos, y no nos da renta este negocio.”

La competencia para una demanda escasa:

“No existe demanda, por lo tanto no existe venta y pagan muy poco.”

“Cuando no hay venta, tenemos que rebajar los precios y salimos perdiendo.”

“En mi gremio la demanda no es mucha. Trabajas únicamente cuatro meses. Luego nada. Hay venta únicamente en las fiestas.” (Bordador)

La lucha de clases:

“Por nuestra condición de pobres, los ricos se aprovechan de nosotros.”

“Vivimos inhumanamente. Somos explotados por los ricos.”

“Somos servidores de los ricos.”

“Nunca podemos mejorar por causa de los ricos.”

#### 15.4. EXPLICACIONES SUBJETIVAS DE LA POSICIÓN DE CLASE

La segunda parte del cuadro 15.6 presenta las razones señaladas por los residentes para explicar por qué se han ubicado en una u otra clase social. Para comprender mejor estas apreciaciones subjetivas de la conciencia de clase, el cuadro 15.7 ha recogido las palabras-clave que se repiten con mayor frecuencia en estas explicaciones y las ha distribuido de acuerdo a la clase social con que se siente identificado cada residente, teniendo además en cuenta su sexo.

Aquí el factor económico, aunque sigue siendo el concepto más mencionado, pesa mucho menos que en la pregunta anterior sobre explotación. En cambio adquieren nueva importancia explicativa el origen rural, el actual lugar de residencia y los ascensos socio-culturales. Como se verá en mayor detalle en los ejemplos presentados, la co-

**CUADRO 15.7. FRECUENCIA DE ALGUNAS PALABRAS-CLAVE AL EXPLICAR LA IDENTIFICACIÓN DE CLASE, SEGÚN LA CLASE Y EL SEXO**

Palabras - clave	Clase en que se identifica y sexo									
	Frecuencias absolutas									
	Total	Clase Media o Alta		Clase Baja		Total	Clase Media o Alta		Clase Baja	
H		M	H	M	H		M	H	M	
a) Campesino, campo	153	31	1	79	52	100	20.3	0.7	51.6	34.0
Ciudad, La Paz	98	80	17	1	--	100	81.6	17.3	1.0	--
b) Recursos, gana, dinero, plata	119	51	25	31	12	100	42.9	21.0	26.1	10.1
Pobre	66	3	8	43	12	100	4.5	12.1	65.2	18.2
c) Leer, escribir, castellano	71	14	9	20	28	100	19.7	12.7	28.2	39.4
Civilizado	57	48	9	--	--	100	84.2	15.8	--	--
Cultura	42	20	5	13	4	100	47.6	11.9	31.0	9.5
d) Obrero, clase obrera	41	31	--	9	1	100	75.6	--	22.0	2.4
e) Raza, color, aymara, piel, pollera	26	3	3	11	9	100	11.5	11.5	42.3	34.6
DISTRIBUCION PROMEDIO DE LA MUESTRA TOTAL DE RESIDENTES (se omiten los que no responden o no saben)						100	50.1	22.5	12.4	15.1

rrespondencia entre estas explicaciones subjetivas y la posición social objetiva de las diversas ocupaciones es sólo tenue.<sup>59</sup>

### a) Explicaciones de tipo económico ocupacional

En los que identifican su clase social en base a alguna consideración de tipo económico, prevalecen las explicaciones basadas en el nivel de riqueza o pobreza de recursos o carencia de ellos.

Este aspecto sobresale en los pocos que (no sin inconsecuencias) se consideran de clase alta:

“Tengo carro y ganado vacuno en cantidad” (chofer).

“Tengo suficiente capital y estoy al tanto de la situación política y económica” (administrador de carro).

“Estamos arriba” (empleado municipal).

“Mi papá tiene un micro” (pollerera)

“Porque son ricos mis papas” (empleada doméstica).<sup>60</sup>

... Y en bastantes que se sienten en la clase baja, es decir, en el otro extremo:

“Por ser pobre” (panadero).

“Porque más en la vida lo que vale es el dinero, y yo no tengo.”

“Porque me engañan, gano muy poco y no hay manera de conseguir más capital” (platero).

“Soy un proletario explotado” (carpintero con taller propio).

En los que se consideran de clase media es más rara esta explicación, pero también se da sobre todo en términos negativos:

“Para mi parecer, media, porque no soy muy ricacho ni muy pobre” (mecánico).

59 Para facilitar el análisis de este punto, en los ejemplos presentados incluimos la ocupación del residente que da cada explicación citada.

60 Nótese que en tres de los casos mencionadas se hace referencia a algún vehículo. Sólo hay un caso que se identifica con la clase alta por motivos extra-económicos. Se trata de un electricista que se siente en la clase alta porque “ya soy profesional”.

“Porque no soy ni muy rico ni muy pobre, tampoco ni muy tonto” (panadero).

“Me doy cuenta de la situación del país y tengo carro” (chofer).

Los que dan razones de índole ocupacional para identificarse con la clase media apelan con más frecuencia a la categoría laboral. Dentro de ella, se refieren con frecuencia a su condición de obreros y empleados, que les distingue tanto de los campesinos (clase baja) como de los empleadores (clase alta). Nótese por el tipo de ocupaciones que este concepto de “clase obrera” poco tiene que ver con el que se enseña en los cursos de sociología o con nuestro propio uso en este estudio, al hablar de categorías laborales:

“Por ser la mitad obrero y empleado” (panadero).

“Porque soy de la clase obrera” (fabril de mosaicos; obrero en Estatex; albañil; empleado público).

“Yo apenas soy empleada, no tengo ninguna profesión alta” (empleada doméstica).

“Porque soy obrero, y hemos logrado grandes logros con el MNR en el aspecto social” (vendedor de chompas).

“Porque soy de la clase obrera, y además soy campesino que no voy a dejar de ser” (guardia policía; muy semejante, un comerciante).

“Porque soy de la clase obrera, no soy ni muy superior ni muy inferior” (carnicero).<sup>61</sup>

Cabe recordar que en varios pueblos del Altiplano existe un grupo social claramente diferenciado, conocido con el nombre de “obrerros”. Está conformado por artesanos de toda índole. Es inferior al grupo de “vecinos”, propiamente dichos, pero superior al de los “campesinos” (o “indios”) del contorno rural. Desde la Reforma Agraria muchos de estos “obrerros” son de origen campesino-indio y, a cierto nivel, siguen siendo considerados aún como tales.

Otros residentes, al justificar su inclusión en la clase media, hablan de su condición de patronos o de trabajadores por cuenta propia, o del ca-

61 Otras profesiones de quienes se sienten de clase media por ser “obrerros” son: diversos tipos de artesanos, garzones, choferes y hasta un naturista. Un 25% de los que justifican su clase por ser obreros se identifica con la clase baja y tiene las siguientes ocupaciones: chofer, comerciante, fabril, sastre, panadero, albañil.

rácter inseguro y eventual de su trabajo. Pero estas referencias son muchas menos que las mencionadas para la clase obrera. Un suboficial de guardia, que se siente de clase media, da una interesante explicación:

“Somos servidores de la clase alta” (policía).

Y una artesana que también se siente de clase media:

“Estoy bajo el poder de los capitalistas” (tejedora de mantas).

Está también relacionado con la categoría laboral otro concepto citado con cierta frecuencia sobre todo por los que se identifican con la clase media. Es el tipo de relaciones y trato social/laboral a que tienen o pretenden tener acceso:

Clase media:

“Mucho estoy en medio de oficiales” (guardia)

“Como policía, siempre sorprende a los blancos” (id.).

“Soy ex-combatiente y puedo conversar con cualquier vecino” (taxista).

“Porque ya no tengo ningún temor de conversar con nadie. No tengo complejos de ninguna clase” (comerciante minorista).

“Porque no me tratan mal. Al contrario, soy bien querida de mi señora y caballero” (empleada doméstica).

“Vale la pena distinguirse de la baja” (obrero en Said).

“A los de la baja los quieren pisar los de la alta” (albañil contratista).

“No es conveniente ponerse en la baja. Trae desprecio” (obrero en La Sultana; casi igual zapatero, vendedor de dulces).

Clase baja:

“Porque recibo malos tratos de la gente que me rodea” (mujer comerciante).

“Así me consideran los patrones” (empleada doméstica).

Son relativamente pocos los que dan como explicación su ocupación concreta. Ello ocurre principalmente en los profesores y choferes (clase media) y en las empleadas domésticas (tanto clase media como baja). Pero en su conjunto sólo un 3% de los que se sienten en la clase media y un 1,5%

de los que se sienten en clase baja, sin distinción notable según el sexo, recurre a este tipo de explicación.<sup>62</sup>

## b) Explicaciones por el origen rural y residencia actual

Quizás lo más significativo de todo este capítulo es la gran importancia que adquiere para su propia identificación de clase el origen socio-geográfico de los residentes, así como su reubicación en la ciudad. En realidad esta explicación subyace también en muchos de los razonamientos comentados más arriba. Piénsese, por ejemplo, en todo el contenido semántico del término “obrero” entre los residentes.

En aquellos que siguen considerándose de clase baja, las palabras con que justifican esta conciencia de clase suelen ser “campesino”, “campo”:

“Porque me considero campesino” (albañil, sereno, policía de tránsito, fabril, ama de casa, empleada doméstica, estudiante).

“Porque yo soy campesino, no puedo traicionar a mis hermanos pasando a la clase alta” (comerciante).

“Porque soy de esta familia, y como campesino pertenezco a esta clase social” (sastre).

“Soy hijo (hija) de campesinos y lo voy a ser toda la vida” (fabril, panadero, artesana).

“Pertenezco a la clase baja porque a los campesinos dicen los señores de la ciudad ‘Uds. son de clase baja’. Y es por eso que yo me considero de clase baja” (comerciante).

“Vivo igual que en el campo” (comerciante intermediaria).

Se habrá observado que algunas de las expresiones tienen un tono de fatalidad:

“Porque yo soy campesina. Nunca voy a dejar de serlo, aunque tenga dinero” (ama de casa).

---

62 Otras ocupaciones señaladas para clase media son: comercio, artesanías, electro-mecánica y policía. Para la clase baja se señalan también la policía, algunos albañiles y un cargador.

Al menos en estos casos persiste siquiera en forma implícita cierto contenido étnico y quizás racial. En algunos casos, aunque pocos, este contenido se hace más explícito:

“Por mi color de la piel” (confeccionista, estudiante).

“Por la raza misma, y que yo tengo orgullo de mi raza” (sastre).

“Por aymara y pobre” (vendedor ambulante de *pasanqalla*).

“La gente media me trata mal. Por ser india y aymara sufro mucho” (comerciante).

En unos pocos casos este peso del origen sigue influyendo en las identificaciones en la clase media (como contrapuesta a la alta), aunque en ellos suele explicitarse la posibilidad de superación:<sup>63</sup>

“Por nuestra cultura y raza, pero vamos a superar” (comerciante; semejante en un confeccionista).

“No puede un campesino convertirse en alta sociedad rápidamente” (sastre).

“Porque soy de pollera” (ama de casa, comerciante).

“Los capitalistas descartan al campesino” (ayudante de barraca y estudiante).

Sin embargo en los que se identifican con la clase media el referente más corriente es el hecho de haber dejado ya el campo y haberse establecido en la ciudad, independientemente del tipo de ocupación. Este cambio suele connotar alusiones a modificaciones en el nivel social, cultural y de conocimientos. Puede expresarse negativamente como abandono de la condición campesina:

“Los campesinos son de clase baja, pero yo ya no soy campesino” (comerciante minorista).

“Me he despojado del campesinado” (obrero en Bolivian Power).

“He cambiado de cultura” (chofer, soldado).

“He cambiado la cultura pésima del campo” (carnicera).

63 Sin alusión al campo, este sentido de clase subalterna se encuentra en otros de clase media: “Siempre pisados por los de la clase alta” (mujer normalista); “Me encuentro en el sector sufrido y explotado” (costurera).

O bien en forma positiva, enfatizando el asentamiento en la ciudad:

- “Porque creo que estando en la ciudad uno es de clase media” (taxista).
- “En la ciudad mejoré mi nivel de vida” (obrero de la municipalidad).
- “Ya que al estar en la ciudad me he civilizado” (albañil).
- “Porque yo soy ciudadano” (confeccionista).

Es frecuente explicitar la nueva relación adquirida con el lugar y el grupo de origen, al residir ya en la ciudad. Ésta es la razón fundamental que explica el ascenso a clase media y que, como sabemos, se expresa popularmente con el término social de “residente”:

- “Porque nosotros los que vivimos en la ciudad nos sentimos algo mejor que los demás hermanos campesinos” (sastre operario).
- “Porque vivo en la ciudad y tengo más conocimientos que los de la clase baja, que serían prácticamente mis hermanos campesinos” (costurero).
- “Por considerarme residente de mi comunidad y radicar varios años en la ciudad” (joyero).
- “Soy residente” (vendedor de ropa, rescatador de fruta, mujer comerciante de refrescos, sastre).
- “Por ser medio vecino del cantón” (chofer).

### c) Explicaciones por el nivel cultural y educacional

Muchas de las explicaciones mencionadas hasta aquí han hecho alusión implícita o explícita a razonamientos basados en el nivel cultural y educativo. Un grupo relativamente importante centra sus explicaciones en este factor, especialmente para justificar el ascenso a la clase media. La palabra-clave utilizada con más frecuencia en este rubro es “civilizado”:

- “Porque soy civilizado” (sombrerero, estudiante, comerciante de abarrotos, albañil, carpintero, mecánico).
- “Porque creo que todos los campesinos ya somos civilizados. Además ya sé leer y escribir” (pintor).
- “Porque sé leer y escribir” (albañil, comerciante).
- “Porque estoy mejor preparado que mis padres. Yo por lo menos pisé la escuela” (empleada doméstica).

“Soy bachiller y me doy cuenta dónde estoy parado” (albañil).

“Porque yo he conseguido bastante madurez debido a la orientación que me da mi hijo, que es bachiller”(modisto).

Y viceversa, las deficiencias culturales y educativas explican el que otros, especialmente mujeres, se sientan aún en la clase baja. Pero entonces las palabras claves ya son otras: “castellano”, “leer”, “escribir” y, en algunos que *todavía* se sienten en la clase media, “cultura”:

Clase baja:

“Porque no sé bien hablar castellano” (ladrillera).

“Porque no sé leer” (ama de casa, sirvienta).

“Porque yo no sé nada. Mi vida a veces es triste. No puedo gozar de ninguna comodidad” (albañil).

“Porque me he criado huérfana. Nadie se ocupó de mí para mi estudio” (vende ropa cosida).

Clase media:

“Por falta de cultura más que cualquier otro factor” (artesano).

“Siempre hay que estar agachados con los que tienen mayor capacidad” (profesor rural).

#### **d) Otras explicaciones**

Los tres niveles de explicación señalados hasta aquí cubren la mayor parte de respuestas concretas sobre la identificación social del residente. En muchos casos una misma respuesta cubre dos o más de los factores precedentes. Hemos incluido algunos casos en los ejemplos. He aquí algunos más:

Clase media:

“Por dos factores: en forma económica y civilización” (comerciante).

“El aspecto económico de los aymaras” (profesor rural).

“Porque sé leer, escribir y vivo en la ciudad” (negociante de café).

“Las leyes son capitalistas. Están en contra del campesino” (profesor rural).

“Para estar en la clase alta hay que tener cultura y mucho dinero” (vendedora de kiosko).

Clase baja:

“Por el aspecto social, por no tener recursos económicos y por mi raza” (artesano).

“Por no tener comodidad como tienen los ricos; segundo, por no gozar de mis derechos; tercero, por ser pobre” (confeccionador de carpas).

“Para los campesinos no hay trabajo y ganamos poco. También nos tratan muy mal los mestizos” (ama de casa).

Queda una minoría la cual no se siente satisfecha con una identificación en una determinada clase social o no acaba de entender el concepto. De ellos unos pocos han intentado dar una explicación para esta indecisión. He aquí algunos de estos intentos:

“Somos aymaras. No podemos clasificarnos” (ama de casa).

“Mi vida es muy relativa, porque pertenezco a otra religión” (empleada doméstica).

“Para mí todos somos iguales, porque tenemos la misma capacidad de otros” (vende víveres).

“Porque todos somos humanos” (ama de casa).

“Según las circunstancias soy de clase media y baja” (sastre).

“Yo no entiendo de grupos sociales. Sólo sé que otros son pobres y otros son ricos” (ama de casa).

## 15.5. LAS RELACIONES ENTRE RICOS Y POBRES

El último ejemplo que acabamos de citar nos recuerda que, para el campesino y el residente, “rico” o “pobre” dice mucho más que explotación o clase social. En una de las submuestras, la de Santiago de Ojje, se introdujo una pregunta adicional para profundizar más este tema. Se les preguntó cuáles eran las relaciones entre ricos y pobres en La Paz.<sup>64</sup>

<sup>64</sup> Esta pregunta se eliminó en el resto de los encuestados porque solía implicar bastante tiempo. El porcentaje que condena esta forma de relaciones ricos/pobres es elevado: 64 a 92%.

Hemos clasificado las respuestas a esta pregunta de tipo abierto de acuerdo a cuatro grupos principales que van de menor a mayor conciencia del tipo de conflicto existente en estas relaciones.

### a) Los tolerantes

El primer grupo abarca a una pequeña minoría de hombres (5,5%) y a un grupo algo mayor de mujeres (15,1%) que minimizan o escabullen una toma de posición sobre este conflicto, o bien negándose a responder, actitud más frecuente en las mujeres, o bien diciendo que existe igualdad y colaboración, actitud asumida sobre todo por algunos hombres que se sienten de clase media.

### b) Los fatalistas

El segundo grupo está formado por aquellos que sí reconocen la existencia de una clara diferencia entre ricos y pobres, pero la presentan de una manera más o menos resignada: Simplemente constatan la desigualdad o la separación entre estos dos mundos, o incluso –si llegan a señalar alguna causa– piensan que el pobre está peor por su culpa, su ignorancia o su mala suerte. He aquí algunas de las respuestas clasificadas en este grupo:

“Me llevo bien, ya que en el tener más recursos influye el factor suerte.”

“No siempre existe la relación, ya que cada uno tiene su propia característica: el pobre con sus miserias y el rico con sus riquezas.”

“Los pobres siempre somos explotados, por nuestra falta de cultura.”

Hemos incluido aquí también a algunos que dan respuestas algo más incisivas, pero que no llegan a mayores precisiones o siguen enfatizando cierto fatalismo:

---

según el criterio utilizado. Esta cifra supera la de los que se sentían explotados (52%) o de clase baja (33%). Ello no se debe sólo a la mayor popularidad del concepto, sino también a las características de la submuestra de Ojje. Entre los ojjeños se sintieron de clase baja un 36% de los hombres y un 58% de las mujeres, y se sintieron explotados un 56% de los hombres y 74% de las mujeres. Estas cifras son las más altas entre las diversas provincias de origen, excepto la de hombres de clase baja, que es la segunda. (La más elevada fue la de hombres de Omasuyos, de los que un 62% se sintió de clase baja). Recuérdese que en la submuestra de Ojje prevalecen los artesanos, sobre todo sastres y panaderos, y los que llegaron a La Paz desde bastantes años atrás.

“Las relaciones entre ricos y pobres son bastante desagradables.”

“Se llevan muy mal. Nunca vamos a ser iguales, ya que nosotros somos sirvientes de ellos.”

“Solamente tristezas y amarguras, pero hay que seguir.”

“El rico en un rato también se puede volver pobre.”

En conjunto este tipo de actitudes existe en algo más de la cuarta parte de los encuestados siendo algo más frecuente en los hombres, quienes también culpan más al pobre de su propia suerte.

### **c) Los humillados sociales**

El tercer grupo, con un 21% de los hombres y un 30% de las mujeres, subraya el conflicto social, expresado sobre todo como el mal trato, la humillación y el desprecio que brindan los ricos a los pobres. Sólo un pequeño grupo (3,4% de los hombres) pone en primer plano el tema étnico o racial, aunque unos pocos más aluden lateralmente al mismo.

Pero muchos de los comentarios sí reflejan cierto rencor y resentimiento:

“Los ricos odian a los pobres y los engañan con su fuerza.”

“Los ricos destruyen y humillan a los pobres en la ciudad.”

“Existe entre ellos un egoísmo, ya que se creen la sociedad alta.”

“Los ricos quieren ser más superiores. A los pobres nos apocan.”

“Los ricos se creen superiores y al pobre lo ven como la peor cosa.”

“Los ricos son muy orgullosos, vanidosos.”

“Los ricos son vanidosos. Al pobre lo miran con lástima y las relaciones no son cordiales. “

“No son armoniosas, ya que a nosotros los ricos no nos quieren, y nos tienen compasión y lástima.”

“Los ricos nos tratan como sirvientes. Nos miran con desprecio.”

“Los ricos nos odian a los pobres. Nos ven siempre debajo del suelo.”

“Los ricos nos tratan como a perro.”

“Nos tratan a los pobres como a seres del otro mundo.”

“En todas partes en especial los pobres siempre hemos sido odiados, reprochados, explotados.”

El tema racial prevalece sólo en unos pocos, principalmente en hombres que se sienten ya de clase media:

“Por el color de la piel.”

“De indios no nos sacan.”

“La relación es imposible, ya que ellos desprecian nuestra raza.”

Algunos distinguen el caso particular de los paisanos o residentes del mismo lugar, pero que ya se han enriquecido:

“Hay discriminación racial de los ricos, inclusive con los de mi pueblo.”

“Entre paisanos se ayudan. Con otros no se ayudan.”

“Los ricos nos explotan. Hasta mi tío.”

“... Hasta entre paisanos. Por eso no estoy con ellos (los paisanos residentes).”

#### **d) Los explotados**

El cuarto y último grupo explica fundamentalmente el conflicto entre ricos y pobres como resultado del factor económico. Esta es la explicación favorita de los hombres (45,5%), pero no así de las mujeres (28,7%), excepto en aquella minoría que ya se siente de la clase media, entre las que este tipo de explicación alcanza al 38,4%.

Hay dos niveles de conciencia de este conflicto económico. El primero se limita a constatar su existencia, relacionándola a lo más con el conflicto social de que hablábamos más arriba. Este nivel se da más en las mujeres (20,5%) que en los hombres (9,5%). He aquí algunos ejemplos de este tipo de explicaciones:

“Hay discriminación de ricos a pobres por el factor económico.”

“Los ricos tienen plata, se alimentan; y los pobres no podemos.”

“(Las relaciones) son malas, ya que los ricos por su dinero son orgullosos, y a un pobre ni lo quieren recibir.”

“Somos desiguales por el factor económico. Los pobres siempre hemos sido tomados como seres no racionales.”

“Nos desprecian al ver que no tenemos nada.”

El segundo nivel da un paso más, al percibir además la relación de explotación económica. Este nivel es mucho más corriente en los hombres (34,9%) que en las mujeres (8,2%), y aumenta ligeramente en ambos sexos en aquellos que ya se consideran de clase media. Se expresa en términos como los siguientes:

“Los ricos siempre nos engañan. No nos pagan de acuerdo a lo que trabajamos.”

“Siempre los pobres vamos a ser explotados. Imposible que se lleven bien, ya que los ricos únicamente tratan de sacar provecho a toda costa del pobre.”

“No se llevan nunca bien. El pobre es siempre explotado por los ricos. Además tienen un complejo de superioridad los ricos porque tienen dinero.”

“Los ricos como de costumbre se aprovechan del pobre para ganar aún más.”

“Los ricos viven de los pobres y tratan de sacar todo provecho de la pobreza de uno. Nos engañan.”

En unos pocos casos, a la constatación del conflicto se añade un matiz de rebelión, como en los dos ejemplos siguientes:

“... Más con el actual gobierno, que no podemos hacer nada.”

“... Pero es difícil dominarnos a nosotros los pobres, ya que, si quieren explotarnos, gritamos.”

Éste es el panorama general. Pero, ¿cómo influyen las diversas características de los residentes para que tengan una u otra de las varias percepciones presentadas hasta aquí? Los cuadros 15.8 hasta 15.11 nos presentan estos cambios de percepción de acuerdo a diversos factores.

En primer lugar, el cuadro 15.8 resume varios aspectos que ya hemos mencionado en las páginas precedentes, en base al sexo y a la clase social que se asignan los residentes.

Recordemos los rasgos más significativos: Las mujeres dudan más que los hombres para dar explicaciones. Algo más de una cuarta parte de los hombres y mujeres dan explicaciones fatalistas o resignadas de la diferen-

**CUADRO 15.8. PERCEPCIÓN DE LAS RELACIONES ENTRE RICOS Y POBRES  
SEGÚN LA CLASE SOCIAL EN QUE SE SIENTE EL RESIDENTE, POR SEXO**  
(Sólo los residentes de Santiago de Ojje)  
(% sobre el total de cada línea horizontal)

		¿Cuáles son las relaciones entre ricos y pobres en La Paz?									
15.9. CATEGORÍA LABORAL	MINIMIZAN EL CONFLICTO		VISION FATALISTA DE LA DIFERENCIA			CONFLICTO ECONOMICO SOCIAL				TOTAL	
	No sé	Iguals	Separados poca relación	Desiguales sin precisión	Abusos por ignorancia pobre	Ricos humillan y discriminan	Diferencias económicas	Explotación económica	%	(n)	
Eventual	7.0	4.2	7.0	5.6	7.0	21.1	15.5	32.4	31.2	(58)	
Obrero	-	-	33.3	20.0	-	20.0	(6.7)	20.0	8.1	(15)	
Familiar	6.0	2.4	11.9	9.5	4.8	21.4	17.9	26.2	45.2	(84)	
Patrón	-	16.7	16.7	-	-	25.0	-	41.7	6.5	(12)	
Total <sup>a</sup>	5.9	3.8	12.4	8.1	4.8	22.0	14.5	28.5	100.0	(186)	
	(n)	(7)	(23)	(15)	(9)	(41)	(27)	(53)			
15.10 NIVEL EDUCATIVO											
0 años	4.4	4.4	6.7	20.0	4.4	35.6	17.8	6.7	20.5	(45)	
1-3 años	7.6	(1.3)	15.2	3.8	6.3	22.8	17.7	25.3	36.1	(79)	
4-6 años	5.2	6.9	17.2	8.6	5.2	17.2	5.2	34.5	26.5	(58)	
7+ años	(2.7)	-	10.8	6.1	5.4	24.3	6.1	40.5	16.9	(37)	
Total	5.5	3.2	13.2	9.1	5.5	24.2	12.8	26.5	100.0	(219)	
	(n)	(7)	(29)	(20)	(12)	(53)	(28)	(58)			

NOTA a. Incluye un 2.2% sin trabajo; excluye amas de casa y sólo estudiantes

cia existente. Por lo que toca al resto, las mujeres tienden más a dar explicaciones centradas en el conflicto social, mientras que los hombres enfatizan sobre todo el económico incluso al nivel de explotación económica. En general estas diferencias de percepción de acuerdo al sexo son más notables que aquellas derivadas de la clase social que se asignan los diversos entrevistados. De todos modos, es de notar que entre los hombres que aún se sienten de clase baja son bastantes más los que describen las relaciones entre ricos y pobres como un problema de humillación y desprecio. Por otra parte, en las mujeres que ya se sienten de clase media disminuye notablemente la percepción fatalista de estas relaciones, aumentando en cambio el sentimiento de haber sido humilladas por los ricos y también el descubrimiento de la raíz económica de esta situación conflictiva.

Los otros cuadros nos muestran nuevos matices. Si tenemos en cuenta la categoría laboral (cuadro 15.9)<sup>65</sup> descubrimos que quienes menos

65 Para este análisis, en una submuestra en que casi todos son artesanos, no era posible desglosar según la ocupación. Con todo en otras partes hemos visto que la categoría laboral muchas veces ilumina más que la propia ocupación acerca de la estratificación socio-económica del residente. Las bajas frecuencias de patronos y sobre todo de obreros (cuyas respuestas son mucho más dispersas) deben hacernos tomar con cautela las diferencias de porcentajes en dichas categorías. Con todo, la validez estadística de este cuadro es elevada, con una probabilidad de correlación del 97%, incluso teniendo en cuenta dos categorías marginales que aquí hemos eliminado de los parciales.

### CUADROS 15.9 Y 15.10. PERCEPCIÓN DE LA RELACIÓN ENTRE RICOS Y POBRES, SEGÚN LA CATEGORÍA LABORAL Y EL NIVEL EDUCATIVO

(Sólo los residentes de Santiago de Ojje)  
(% sobre el total de cada línea horizontal)

¿Cuáles son las relaciones entre ricos y pobres en La Paz?

15.9. CATEGORÍA LABORAL	MINIMIZAN EL CONFLICTO		VISION FATALISTA DE LA DIFERENCIA			CONFLICTO SOCIAL	CONFLICTO ECONOMICO		T O T A L % (n)
	No sé	Iguales	Separados poca relación	Desiguales sin precisar	Abusos por ignorancia pobre	Ricos humillan y discriminan	Diferencias económicas	Explotación económica	
Eventual	7.0	4.2	7.0	5.6	7.0	21.1	15.5	32.4	31.2 (58)
Obrero	-	-	33.3	20.0	-	20.0	(6.7)	20.0	8.1 (15)
Familiar	6.0	2.4	11.9	9.5	4.8	21.4	17.9	26.2	45.2 (84)
Patrón	-	16.7	16.7	-	-	25.0	-	41.7	6.5 (12)
Total <sup>a</sup>	5.9	3.8	12.4	8.1	4.8	22.0	14.5	28.5	100.0 (186)
(n)	(11)	(7)	(23)	(15)	(9)	(41)	(27)	(53)	
15.10 NIVEL EDUCATIVO									
0 años	4.4	4.4	6.7	20.0	4.4	35.6	17.8	6.7	20.5 (45)
1-3 años	7.6	(1.3)	15.2	3.8	6.3	22.8	17.7	25.3	36.1 (79)
4-6 años	5.2	6.9	17.2	8.6	5.2	17.2	5.2	34.5	26.5 (58)
7 + años	(2.7)	-	10.8	8.1	5.4	24.3	8.1	40.5	16.9 (37)
Total	5.5	3.2	13.2	9.1	5.5	24.2	12.8	26.5	100.0 (219)
(n)	(12)	(7)	(29)	(20)	(12)	(53)	(28)	(58)	

NOTA a. Incluye un 2.2% sin trabajo; excluye amas de casa y sólo estudiantes

perciben el conflicto económico y, en cambio, se muestran más fatalistas son precisamente los obreros, que en este caso son todos varones (menos una) y trabajan mayormente como empleados estables de otros artesanos. Dentro de la temática económica, es interesante que quienes más la sienten como explotación son los dos extremos de la gama laboral: Los eventuales y los patrones, que en este caso son pequeños patroncillos artesanos.

Este cambio de percepción se entiende mejor al observar los niveles educativos (cuadro 15.10). Los analfabetos son los menos críticos y los que ven más el conflicto como social. Pero sobre todo el nivel educativo ayuda a percibir cada vez más la relación entre ricos y pobres como un conflicto de explotación económica.

Finalmente, el cuadro 15.11, que desglosa el barrio de residencia, nos muestra que la explotación económica es sentida sobre todo por el grueso de residentes ojjeños asentados en la ladera Oeste y zona comercial, en las que hay constantes intercambios sociales de todo tipo. En cambio, los que viven en las zonas más aisladas de El Alto y (en menor grado) en otras alturas periféricas de la ciudad tienen una visión más fatalista de esta separación entre ricos y pobres, o a lo más experimentan el conflicto social o humillación que reciben de los ricos. Finalmente el

### CUADRO 15.11. PERCEPCIÓN DE LAS RELACIONES ENTRE RICOS Y POBRES SEGÚN EL BARRIO DE RESIDENCIA

(Sólo los residentes de Santiago de Ojje)  
(% sobre el total de cada línea horizontal)

*¿Cuáles son las relaciones entre ricos y pobres?*

BARRIO DE RESIDENCIA	MINIMIZAN EL CONFLICTO		VISION FATALISTA DE LA DIFERENCIA			CONFLICTO SOCIAL	CONFLICTO ECONOMICO		TOTAL % (n)
	No sé	Iguales	Separados	Desiguales	Ignorancia	Ricos humillan y discriminan	Diferencia económica	Explotación económica	
El Alto N y S	8.0	-	24.0	16.0	(4.0)	28.0	12.0	8.0	11.8 (25)
Ladera Oeste	4.5	3.8	11.3	8.3	4.5	24.1	14.3	29.3	62.4 (133)
Comercial	15.4	7.7	15.4	3.8	7.7	19.2	-	30.8	12.2 (26)
Resto periferia	-	-	10.5	10.5	15.8	31.6	10.5	21.1	8.9 (19)
Residencial	-	-	(11.1)	-	-	22.2	55.6	(11.1)	4.2 (9)
Total % (n)	5.2 (12)	3.3 (7)	13.1 (28)	8.9 (19)	5.6 (12)	24.4 (52)	13.6 (29)	25.4 (54)	100.0 (213)

pequeño grupo de sirvientas, que comparten las ricas viviendas de sus patrones en las zonas residenciales, quedan fundamentalmente impresionadas por la gran diferencia económica entre su mundo y el de sus patrones, pero sin llegar a verla como el resultado de una explotación sistemática de los pobres por parte de los ricos.

## 15.6. IDENTIFICACIÓN DE CLASE Y PRÁCTICA CULTURAL

A lo largo del capítulo hemos visto con frecuencia cómo las razones dadas para considerarse aún en la clase baja o sentirse ya ascendido a la clase media eran de índole cultural. Quisiéramos constatar ahora en forma más precisa si existe una relación estrecha entre esta percepción de ascenso dentro de la escala social y el abandono de prácticas culturales aymaras. No es posible ser muy exactos en este punto, por las razones apuntadas constantemente en anteriores capítulos: La práctica cultural es compleja y difícil de reducir a un simple factor. Por consiguiente, los siguientes intentos de cuantificación, basados en los dos indicadores desarrollados en capítulos anteriores –el idioma y las radios– no deben considerarse otra cosa que aproximaciones muy preliminares.

Empecemos por la relación entre clase social e idiomas utilizados para diversos tipos de interlocutores. El cuadro 15.12 nos muestra que efectivamente, cuando el residente ya se considera de clase media, hay un avance sistemático en el uso del castellano en ambos sexos y para los diversos contextos considerados. Pero se trata sólo de una tendencia

**CUADRO 15.12. SELECCIÓN IDIOMÁTICA PARA DIVERSOS TIPOS DE INTERLOCUTORES SEGÚN EL SEXO Y LA IDENTIFICACIÓN SUBJETIVA DE CLASE SOCIAL**

**A. Con paisanos en la Comunidad**

Identificación de clase	H O M B R E S				M U J E R E S			
	Ay	A + C	C		Ay	A + C	C	
No sabe	46.3	38.8	15.0	(80)	75.0	20.0	5.0	(60)
Baja	70.5	28.7	.7	(268)	77.4	22.0	.6	(177)
Media/alta	50.2	46.4	3.3	(601)	57.3	41.3	1.3	(150)
Total <sup>a</sup> %	55.3	40.9	3.6	100	69.7	29.0	1.5	100
(n)	(533)	(393)	(35)	(961)	(270)	(113)	(6)	(389)

**B. Con amigos en la ciudad**

No sabe	12.8	40.7	46.5	(86)	21.7	55.0	23.3	(60)
Baja	6.9	69.3	23.7	(274)	13.7	69.8	7.6	(182)
Media/alta	1.3	63.1	35.1	(616)	3.9	78.3	17.8	(152)
Total <sup>a</sup> %	3.8	63.2	33.0	100	11.1	71.0	17.9	100
(n)	(38)	(624)	(326)	(988)	(44)	(281)	(71)	(396)

**C. Con los hijos<sup>b</sup>**

No sabe	-	66.7	(1)	(3)	(1)	50.0	(1)	(4)
Baja	4.1	53.1	42.9	(49)	7.3	43.9	48.8	(41)
Media	-	47.8	52.2	(69)	(1)	16.7	79.2	(24)
Total <sup>a</sup> %	2.4	50.0	47.6	100	7.2	34.8	58.0	100
(n)	(3)	(63)	(60)	(126)	(5)	(24)	(40)	(69)

	H	M
% por clase = No sabe	8.6	15.1
Baja	27.9	46.4
Media/alta	62.2	37.9

NOTAS a. Los totales incluyen a un 1.2% que dio otras identificaciones de clase social.

b. Sólo residentes de Santiago de Ojje. Pr: 87 para los hombres, y 94 para las mujeres. En esta submuestra nadie se identifica como de clase alta.

gradual, que ni implica una rotura (sobre todo al ir a la comunidad de nacimiento), ni es exclusiva de los que ya se sienten de clase media: También entre los que se identifican con la clase baja existe la tendencia castellanizante.

El resultado más digno de ser comentado es la tendencia especialmente rápida al desclasamiento-desculturación en las mujeres que ya se sienten de clase media. Esto no aparece todavía en el comportamiento

lingüístico femenino en la comunidad ni en la ciudad con las amistades. En tales circunstancias las mujeres se atienen mucho más que los hombres a sus hábitos culturales de infancia y mantienen con mayor frecuencia el aymara. Pero sí se observa un salto brusco e inesperado al uso exclusivo del castellano con sus propios hijos en aquellas mujeres que ya se sienten de clase media. Cuatro de cada cinco sólo hablan en castellano con sus hijos, proporción mucho mayor que la de sus esposos, que se reparten mitad y mitad. Este salto no se nota todavía tanto en las mujeres de clase baja, aunque en ellas ya se empieza a observar esta tendencia a acelerar el proceso más aún que en sus maridos. Podríamos interpretar este hecho como una especie de compensación por parte de las mujeres. A lo largo de su vida ellas han tenido más dificultades que los hombres para llegar a sobreponer su ancestro cultural, por tener menos oportunidades que los varones al estar más encerradas en el hogar. Pero quizás por eso mismo muestran mucha más avidez para que no suceda lo mismo con sus hijos y hacen un esfuerzo especial para usar el castellano con ellos. Esta tendencia es consistente con otra más general que pudimos observar en diversos contextos al analizar los resultados lingüísticos del Censo Nacional de 1976: Las mujeres, por lo general, son mucho más lentas que los hombres para adoptar un cambio cultural externo como puede ser el cambio de idioma (o de indumentaria, etc.). Pero una vez se deciden a hacerlo, lo hacen de una manera más radical aún que los hombres. (Ver Albó 1980).<sup>66</sup>

Hay otro detalle sugerente: Los que no saben o no quieren identificarse en una clase social concreta, tanto hombres como mujeres, son también los que presentan más inconsistencias en su comportamiento lingüístico: Son precisamente ellos los que al mismo tiempo siguen hablando más exclusivamente en aymara en la ciudad y –paradójicamente– también los que más se pasan a sólo el castellano tanto en la ciudad como cuando retornan a sus comunidades de origen. ¿Habría relación entre

---

66 Puede objetarse que la tendencia señalada sólo consta para las mujeres de Ojje. Pero en ellas el salto es aún más brusco que en el conjunto de toda la muestra: Ninguna de ellas usa sólo el castellano en la comunidad, y sólo dos de ellas (2,6%, una identificada con cada clase social) lo usan con sus amistades en La Paz. Por supuesto, puede también interpretarse su paso al castellano al hablar con los hijos como una manera de subrayar el mayor impacto que causa en ellas el hecho de que los hijos hablen ya poco aymara. Pero pensamos que la interpretación dada en el texto tiene su consistencia interna.

**CUADRO 15.13. SELECCIÓN DE RADIOS SEGÚN EL SEXO Y LA IDENTIFICACIÓN SUBJETIVA DE CLASE SOCIAL**

Identificación de clase social	Tipos de Radio				Total	
	Sólo ay-mara	Aymara + Castellano	Mas castellano R N A	Otras	(n)	%
<b>Hombres</b>						
No sabe	26.1	20.5	18.2	35.2	(88)	9.0
Baja	46.5	22.1	18.5	12.9	(271)	27.8
Media/alta	28.7	22.1	31.8	17.4	(616)	63.2
<b>Total</b>	<b>33.4</b>	<b>21.9</b>	<b>26.2</b>	<b>17.7</b>	<b>100</b>	
(n)	(326)	(214)	(252)	(173)	(975)	
<b>Mujeres</b>						
No sabe	60.0	20.0	1.8	18.2	(55)	14.7
Baja	57.2	20.0	10.0	12.8	(180)	48.0
Media/alta	45.0	22.9	14.3	17.9	(140)	37.3
<b>Total</b>	<b>53.1</b>	<b>21.1</b>	<b>10.4</b>	<b>15.5</b>	<b>100</b>	
(n)	(199)	(79)	(39)	(58)	(375)	

su dificultad para ubicarse en una clase social y una mayor inestabilidad cultural? ¿Reflejarán estas cifras saltonas las inseguridades y ambigüedades de tantos residentes para identificarse a sí mismos?<sup>67</sup>

Pasemos a ver la otra relación, entre la identificación social y la sintonía con diversos grupos de radios, según su énfasis lingüístico-cultural. Los datos están en el cuadro 15.13, que no presenta ninguna gran sorpresa. Se da también el esperado avance hacia las radios de estilo más urbano y a un ritmo relativamente moderado, como en el caso precedente. Pero en la selección de radios, que como vimos puede reflejar un test más inconsciente de lealtad a lo aymara, ya no observamos tanta inestabilidad cultural entre los que no llegan a identificarse socialmente: Las mujeres indecisas tienen aquí prácticamente la misma actitud que las que se sienten de clase baja, y los hombres que no se definían muestran, en cambio, un despegue hacia radios castellanas semejante al de los de clase

67 Hay demasiados pocos casos en la tercera pregunta, sobre idioma usado con hijos, para hacer ninguna inferencia válida.

media, aunque en este caso sin sentir ya la necesidad de pasar tan masivamente por RNA.

En este nivel profundo y quizás inconsciente ya no aparece un despegue real de las mujeres identificadas con la clase “media” hacia los valores y gustos de la clase dominante. Este salto real se da más bien entre los hombres que se sienten en dicha clase. La mitad de ellos sintonizan ya mayormente las radios que fomentan gustos más castellanos (frente a menos de un tercio entre los que se consideran en la clase baja). Pero la mayor parte siguen buscando la radio que amplifica los gustos y valores de una sociedad en transición: Nueva América.

Este breve recuento estadístico nos lleva a responder en sentido afirmativo el planteamiento hecho al principio de esta sección: Los que se sienten de clase media se sienten también menos aymaras. Pero no quiere decir ello que ya no se sientan aymaras. En realidad estos residentes se sienten cabalgando entre dos clases sociales y entre dos mundos culturales. El proceso de transición se está dando ya en el momento de abandonar el campo, y una vez dentro de la ciudad es sólo algo lento y parcial. En conjunto, no existe un deseo masivo de mantener la cultura aymara, menos aún de que los hijos la mantengan; pero menor es todavía el deseo de perpetuarse en una clase baja. El deseo de ascenso social es mucho más evidente. En la medida que se considera que hay una relación entre el mantenimiento de formas aymaras y el estancamiento en una clase social baja y discriminada, se hace un esfuerzo especial para desaymarizarse. Pero a niveles más profundos se mantienen muchos elementos aymaras, tanto en la proyección y expresión de los sentimientos –el apego a radios y música aymara no es más que un indicador de ello– como también en la persistencia de una fuerte lealtad cultural en los lazos aún importantes con los lugares de origen en el campo.

Este último tema es suficientemente importante para que le consagremos un volumen específico, el cuarto y último de nuestra serie *Chukiyawu, la cara aymara de La Paz*.



# BIBLIOGRAFÍA

- Albó, Xavier. 1974a. "Santa Vera Cruz Tatita". *Allpanchis* 7: 163-216.
- . 1974b. *Los mil rostros del quechua*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. (Adaptación de la tesis doctoral "Social Constraints on Cochabamba Quechua", N.Y., Cornell U., 1970).
- . 1975. "Selección de idioma, canales paralingüísticos y estructura social andina". En *Lingüística e indigenismo moderno de América*. Vol. 5 de las Actas del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas, Lima, agosto de 1970. p. 271-282.
- . 1979. *Khit'ipxtansa. ¿Quiénes Somos?* Cuaderno de Investigación CIPCA N° 13. 2da. edición ampliada (ed. original, 1977; la versión ampliada también está en *América Indígena* 31/3: 477-529; 1979).
- . 1980. *Lengua y Sociedad en Bolivia*, 1976. La Paz: Instituto Nacional de Estadística.
- . 1981. *Idiomas, escuelas y radios en Bolivia*. Sucre: UNITAS-ACLO (3a. ed. actualizada; ed. original, 1973).
- . 1982. "Pacha Mama y q'ara: El aymara ante la opresión de la naturaleza y de la sociedad". Trabajo presentado en el simposio 'Cognitive patterns of continuity in Andean Studies' del 44 Congreso Internacional de Americanistas, Manchester, setiembre 1982.
- Albó, Xavier, T. Greaves y G. Sandoval. 1981-1982. *Chukiyawu, la cara aymara de La Paz*. I. El paso a la ciudad. II. Una odisea: Buscar "pega". Cuadernos de Investigación CIPCA, Nos. 20 y 22.
- Albó, Xavier y Mamani, Mauricio. 1976. *Esposos, suegros y padrinos entre los aymaras*. Cuadernos de Investigación CIPCA, N° 1. La Paz. (2a. edición, aumentada).
- Alcoreza, Carmen y Albó, Xavier. 1979. 1978: *El nuevo campesinado ante el fraude*. Cuadernos de Investigación CIPCA N° 18. La Paz.

- Allen, Guillermo. 1972. "Costumbres y ritos aymaras en la zona rural de Achacachi Bolivia". *Allpanchis* 4: 43-68.
- Barstow, Jean R. 1979. *An Aymara class structure, town and community in Carabuco*. Tesis doctoral en antropología, University of Chicago. Chicago, Ill. (Xerox)
- Bouysse-Cassagne, Thérèse. 1976. "Tributos y etnias en Charcas en la época del virrey Toledo". *Historia y Cultura (La Paz)* 2: 97-113.
- . 1980. *Les hommes d'en haut*. Rapports sociaux et structures spatio-temporelles chez les aymaras (XVe-XVIe siècles). Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales (Tesis doctoral inédita). 2 vols.
- Briggs, Lucy T. 1979. "A critical survey of the literature on the Aymara language". *Latin American Research Review* 14/3: 87-106.
- . 1981. "Missionary, patron, and radio Aymara". En *The Aymara language in its social and cultural context*. ed. by Martha O. Hardman. Gainesville: The University of Florida Press.
- Buechler, Hans C. 1980. *The masked media*. Aymara fiestas and social integration in the Bolivian Highlands. The Hague: Mouton.
- Carter, William. 1977. "Trial marriage in the Andes?". En *Andean kinship and marriage*, ed. R. Bolton y E. Mayer. American Anthropological Association, Special publication, n. 7. Washington, D.C.
- CIPCA. 1976. *Yungas, los 'otros' aymaras*. Cuaderno de Investigación CIPCA, N° 11. La Paz.
- . 1977. *Coripata, tierra de angustias y cicales*. Cuaderno de Investigación CIPCA, N° 15. La Paz.
- CODEX, 1975. *Marginalidad y salud*. La situación de los barrios marginales de La Paz. La Paz: CODEX.
- Cotari, Daniel, Mejía, Jaime y Carrasco, Víctor. 1978. *Diccionario aymara-castellano, castellano-aymara*. Cochabamba: Instituto de Idiomas Maryknoll.
- Gow, David D. 1974. "Taytacha Qoyllur Rit'i". *Allpanchis* 7: 49-100.
- Greaves, Thomas C. 1973. "En busca de un pluralismo cultural en los Andes". *Estudios Andinos* 7: 5-28.
- Guamán Poma de Ayala, Felipe. 1980. *El primer nueva coronica y buen gobierno*. Edición crítica por J. Murra, C. Adorno y J. Urioste. 3 vols. México: Siglo XXI (original escrito entre 1583 y 1615).
- Hardman, Martha J. 1982. "Jaqi Aru La lengua humana". (Aparecerá en *El Aymara en la sociedad latinoamericana*, ed. Xavier Albó. UNESCO/Siglo XXI).
- , (ed.). 1981. *The Aymara language in its social and cultural context*. Collection of essays on aspects of Aymara language and culture. Gainesville: The University of Florida Press.

- Hardman, Martha J., Vásquez, Juana, Yapita, Juan de D. *et. al.* 1975. *Aymar ar yatiqañataki*. Ann Arbor: University Microfilms International. 3 vols.
- Harris, Olivia. 1978a. "El parentesco y la economía vertical en el ayllu Laymi (Norte de Potosí). *Avances* 1: 51-64.
- , 1978b. "De l'asymétrie au triangle. Transformations symboliques au nord de Potosí". *Annales* 33: 1108-1125
- , 1980. "The power of signs: Gender, culture and the wild in the Bolivian Andes". En Carol P. Mac Cormack y Marilyn Strathern (eds), *Nature, culture and gender*. London: Cambridge University Press, p. 70-95.
- Iriarte, Gregorio y equipo CIPCA. 1980. *Sindicalismo campesino, ayer, hoy y mañana*. Cuaderno de Investigación CIPCA, N° 21.
- Layme P., Félix. 1978. *Desarrollo del alfabeto aymara*. La Paz: ILCA.
- Le Bot, Yvon. 1982. "Etrangers dans notre propre pays: Le mouvement indien en Bolivie dans les années soixante-dix". En *Indianité, ethnocide et indigénisme en Amérique Latine*, GRAL, Toulouse, ed. Paris: Editions du CNRS, pp. 155-163.
- Mamani, Mauricio. 1982. "Agricultores a los 4.000 metros". Aparecerá en *Los aymaras en la cultura latinoamericana*. ed. por X. Albó. México: UNESCO y Siglo XXI.
- Medinaceli, Carlos. 1972. *La inactualidad de Alcides Arguedas y otros estudios biográficos*. La Paz-Cochabamba: Los Amigos del Libro (recopilación de ensayos periodísticos).
- Miner, Horace M. 1976. "Comunidad-Sociedad, Contínuos". *Enciclopedia internacional de las ciencias sociales*. Madrid: Aguilar, II 640-644. (Original inglés de 1968).
- Myers, Sarah K. 1973. *Language shift among migrants to Lima*. The University of Chicago, Department of Geography. Research paper, n. 147.
- Ocampo Burgoa, Marina Augusta. 1981. "La Iglesia ante la problemática del hombre en las zonas marginales de la ciudad de La Paz". La Paz (Ms).
- Platt, Tristan. 1976. *Espejos y maíz*. Temas de la estructura simbólica andina. Cuaderno de Investigación CIPCA, N° 10. La Paz. (Reedición francesa de 1978 en *Annales* 33: 1081-1108).
- Ponce Sanginés, Carlos. 1969. *Tunupa y Ekako*. Estudio arqueológico acerca de las efigies precolombinas de dorso adunco. La Paz: Academia Nacional de Ciencias de Bolivia. (Publicación n. 19).
- Quijano, Aníbal. 1965. "La emergencia del grupo cholo y sus implicaciones en la sociedad peruana". Tesis doctoral en Letras. Universidad Nacional San Marcos. Lima. (Resumido bajo el mismo título en *Sociología y sociedad en América Latina* (Bogotá) 1: 391-402).
- Sallnow, Michael J. 1974. "La peregrinación andina". *Allpanchis* 7: 101-142.

- Sandoval, Godofredo, Albó, X. y Greaves, T. 1978. *Ojje por encima de todo*. Historia de un centro de residentes ex-campesinos en La Paz. Cuaderno de Investigación CIPCA, N° 16.
- Taussig, Michael T. 1980. *The devil and commodity fetishism in South America*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Taylor, Gerald. 1979. "Supay", *Amerindia* (Paris) 4: 47-63.
- Tonnies, Ferdinand. 1887. *Gemeinschaft und Gesselschaft*. (ed. inglesa de 1963: New York: Harper).
- Turner, Víctor V. 1969. *The ritual process: Structure and anti-structure*. Chicago: Aldine.
- Van den Berghe, Pierre L. (ed.) 1971. *Class and ethnicity in Perú*. Número especial monográfico de *International Journal of Comparative Sociology*, September-December 1974, vol. 15, n. 3-4.
- Vargas Llosa, Mario. 1977. *La tía Julia y el escribidor*. Barcelona - Caracas - México: Seix Barral.
- Wachtel, Nathan. 1976. *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la Conquista española (1430-1470)*. Madrid: Alianza Editorial. (Original francés, París: Gallimard, 1971).
- Yapita, Juan de Dios. 1974. Vocabulario castellano-inglés-aymara. Oruro: IN-DICEP.
- 1977. "Discriminación lingüística y conflicto social". La Paz: Museo Nacional de Etnografía y Folklore.
- 1978. "Algunas observaciones de la relación campo-ciudad". *Notas y Noticias Lingüísticas* (La Paz, INEL) año 1, n. 6.
- 1981. *Enseñanza del idioma aymara como segundo idioma*. La Paz: Difusión.